

BK

12134

LOGOS EN RATIO

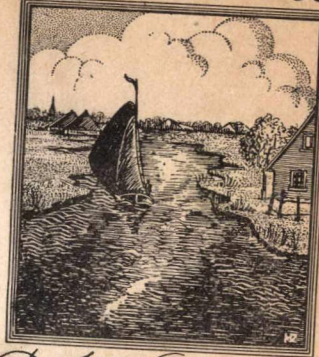
BEIDER VERHOUDING IN DE GESCHIEDENIS
DER WESTERSCHE KENTHEORIE

DOOR

Dr D. H. Th. VOLLENHOVEN



Ex Librie



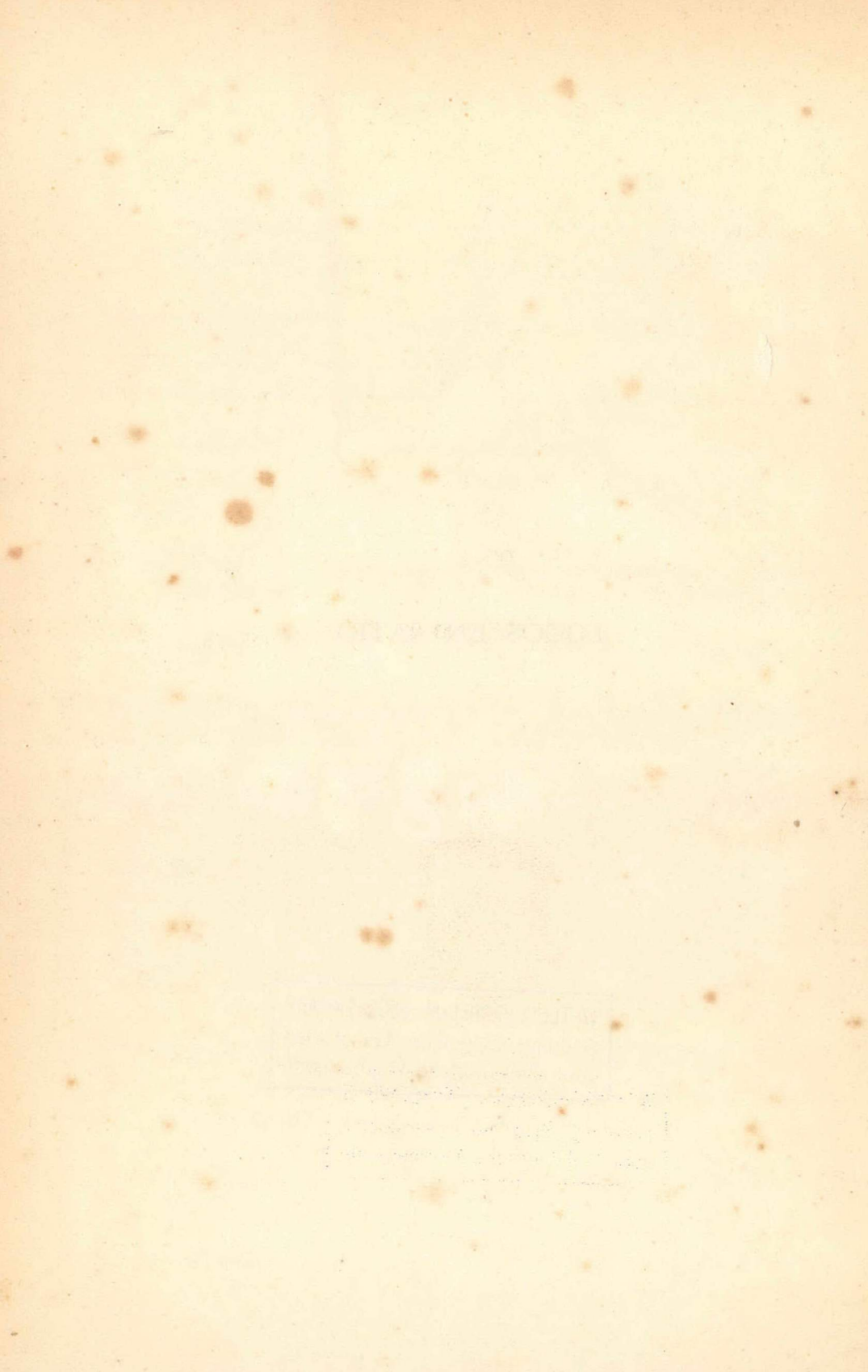
D. J. de Groot

LOGOS EN RATIO

WB 0150 [06]

WETENSCHAPPELIJK SECRETARIAAT

Stichting Bijzondere Leerstoelen
voor Calvinistische Wijsbegeerte



LOGOS EN RATIO

BEIDER VERHOUDING IN DE GESCHIEDENIS
DER WESTERSCHE KENTHEORIE

REDE

GEHOUDEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET HOOG-
LEERAARSAMBT IN DE FACULTEIT DER LETTEREN
EN WIJSBEGEERTE AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT
TE AMSTERDAM OP DINSDAG 26 OCTOBER 1926

DOOR

Dr D. H. Th. VOLLENHOVEN



WETENSCHAPPELIJK SECRETARIAAT
Stichting Bijzondere Leerstoelen
voor Calvinistische Wijsbegeerte

UITGAVE VAN J. H. KOK TE KAMPEN



*Hoogeerzame Heeren Directeuren onzer Vereeniging,
Hoogachtbare Heeren Curatoren dezer Hoogeschool,
Hooggeleerde Heeren Hoogleeraren,
Zeergeleerde Heeren Doctoren in de wetenschap,
Weleerwaarde Heeren Bedienaren des Woords,
Dames en Heeren Studenten,
En voorts gij allen, die opkwaamt om deze plechtig-
heid met uwe tegenwoordigheid te vereeren,
Zeer gewenschte toehoorders!*

Wanneer 'k in dit middaguur Uw belangstelling vraag voor de behandeling van de verhouding in welke het Westersche denken van verschillende eeuwen logos en ratio zag, zal U duidelijk zijn, dat m'n onderwerp ligt op het gebied der *kentheorie*. Maar dan vrees ik ook, dat allicht Uw eerste indruk zal zijn, dat de keuze van terrein een niet bijzonder gelukkige is, wijl het zoo ver afligt van het dagelijksche leven. „Was er”, zoo gaat 'n enkele misschien wel verder, „op het breede veld der u toevertrouwde vakken niet iets anders te vinden, waaraan hoog noodig aandacht diende besteed? Worstelt met name de psychologie niet met tal van onopgeloste vragen, en bood het aansnijden van één harer moeilijkheden niet beter gelegenheid te komen tot 'n afgerond geheel?”

Terstond wil 'k de gegrondheid van dergelijke vragen voor een deel toegeven. Toch moest m.i. de kentheorie voorgaan. En wel om de volgende redenen:

Allereerst verdient dit speciale vak uit encyclopaedisch oogpunt de voorkeur boven een bespreking van een zij het ook minder omvattend onderwerp, juist wijl we hare vraagstukken, zij het ook vaak niet opgemerkt door den specialist, op ieder terrein van wetenschap weer tegenkomen. Andere moeilijkheden kunnen, hoe ernstig ook om oplossing roepend, er dus slechts belang bij hebben, indien deze grondproblemen eerst onder de oogen worden gezien.

Daarnaast werkte een geheel ander motief er toe mede, juist dit onderwerp aan de orde te stellen. Ontkend kan n.l. niet, dat, afgezien van het systematisch belang, ook onze tijd — en inzonderheid ook ons Gereformeerd leven — een stilstaan juist bij de kentheoretische moeilijkheden, gebiedend eischt. De wijsbegeerte van onzen tijd is nl. òf levens-

philosophie die vervreemd raakt van iedere bezinning op wetenschappelijke vraagstukken, of ze verloopt in een logicistische eenzijdigheid, die de beteekenis der wetenschap overdrijft en elke tocht buiten de Herculeszuilen van het formalistische vaarwater verbiedt. De antipathie tegen het tweede standpunt verhoogt niet zelden de aantrekkelijkheid van het eerste, ook voor zulken die toch, volgens hun Calvinistisch uitgangspunt, beter konden weten. Deze gang van zaken leidt zoo de voorzichtigsten er soms toe voorloopig dan meer de grootste moeilijkheden te ontzeilen: men stelt zich „voorloopig” tevreden met een aanvatten van meer detailistisch werk, dat niet alleen vlugger leidt tot practische resultaten, doch bovendien het voordeel biedt 'n zekere vroomheid, die helderheid van begrippen als rationalistisch brandmerkt, te ontzien. Voor deze mijding dient ook van de zijde onzer Universiteit echter met klem gewaarschuwd: niet alleen uit welbegrepen eigenbelang, maar niet minder terwille van heel het Gereformeerde leven, dat spoedig z'n ontwaking zou inruilen voor 'n dieper winterslaap dan in welken het vroeger ooit verzonk indien dit defaitisme niet tijdig 'n krachtig „halt” werd toegeroepen.

De verbinding van deze twee beweegredenen bracht me ertoe m'n belangstelling, die steeds vooral naar kentheoretische vraagstukken uitging, slechts weinig te verschuiven, nl. van de systematiek naar de historie. Dat deed 'k noch uitsluitend terwille van U, wien goeddeels een historische inleiding wellicht meer welkom zal zijn dan een stelselmatige uiteenzetting, noch ook uit persoonlijke begeerte het zwaardere werk eens af te wisselen door 'n overzicht, dat minder van de krachten vergt. Want het doel is allerminst speciaal enkele historische bijzonderheden, den laatsten tijd ontdekt, te releveeren: veeleer bleef me, ook bij het onderzoek der geschiedenis, als ideaal voor oogen staan de verdieping van eigen systematiek. En wel op twee manieren: de consequenties van het bedenkelijke konden me manen tot dubbele voorzichtigheid en de aanraking met verwaarloosde momenten 't gevaar voor eenzijdigheid, dat ieder voortdurend bedreigt, verminderen. Zoo werd de methode vanzelf 'n pragmatische en bleef de critiek 'n transcendente, ook al bleek dat het indragen van eigen onderscheidingen ook het inzicht op de immanente ontwikkeling van menig stelsel vermocht te scherpen.

Met deze inleidende opmerkingen zal, naar 'k hoop, de keus van m'n onderwerp: LOGOS EN RATIO: *beider verhouding in de geschiedenis der Westersche kentheorie*, zijn gerechtvaardigd.

Logos en ratio — ze zijn scherp te onderscheiden en toch nauw verbonden. Hun onderscheiding hangt evenals alle grensproblemen, ten nauwste samen met de beantwoording dezer vragen: Welk is het principium divisionis voor de hoofdindeeling en waar behoort dientengevolge de alle overige onderscheidingen beheerschende insnijding aangebracht?

Wie b.v. — om nu 'n oogenblik terug te gaan tot die periode der Grieksche geschiedenis in welke van een kentheorie in enger zin nog

geen sprake is — met den kring van Homerus de heerschappij van het noodlot aanvaardt, moet wel de hoofdgrens trekken tusschen dit ondoorgrondelijke en het daardoor beheerschte; onder het laatste vallen dan zoowel goden als menschen. Zulk 'n episch dualisme is uiteraard in z'n leer aangaande God naturalistisch, in z'n beschouwing omtrent den mensch tegelijk fatalistisch en optimistisch: de menschheid heeft nl. zwijgend voor het noodlot te buigen, maar ze is daarin toch ook weer de gelijke der goden.

Wie daarentegen het noodlot verwerpt — of nimmer aanvaardde — komt tot 'n monisme, dat of definitief is of plaats maakt voor het zuivere dualisme, nl. dat tusschen God, Die Zijn ordinantiën instelt en den kosmos die onder deze wetten staat.

Daarbij valt op te merken, dat het monisme tal van onzuivere dualismen toelaat, die alle pretendeeren de juiste hoofdindeeling te kunnen vervangen, maar dit dan ook alle doen zonder voldoende grond. Gevolg is dat men of de beteekenis eener onderverdeeling overschat en een aanduiding van provinciale onderscheiding aanziet voor de rijksgrens, of een afrastering optrekt die met den aard van het afgepaalde totaal niet rekening houdt. Het laatste is natuurlijk geheel onjuist, de eerste fout verhindert vaak de vruchten van een op zichzelf misschien belangrijke ontdekking te plukken. Van beide misvattingen treft men talrijke voorbeelden aan in de ontwikkeling der Westersche kentheorie.

Deze vangt, voorzoover ons bekend, aan bij de geweldige verandering die de mystiek der 7e eeuw vóór het begin onzer jaartelling blijkbaar over heel de wereld teweeg bracht. In 't Oosten mocht deze wijziging er toe leiden de overwinning toe te kennen aan 't oneindige, de Griek was nu eenmaal anders en zocht naar grens en maat¹⁾.

Wel moest de dualistische beschouwing van Homerus — voorzoover ze althans invloed had geoeffend — wijken voor 't monisme, maar dit sloot niet uit de onderscheiding tusschen den mensch en z'n omgeving: de pantheïstische mystiek, die de onderscheiding van God en kosmos verwerpt, voert op den duur tot het humanistisch dualisme van subject en object. Dit dualisme strijdt dus niet met het religieuze monisme, maar verschilt er alleen van door de nadere uitwerking van een typisch-Westersche waardeering van den mensch, voor welke binnen het zuivere dualisme zeker plaats is, maar die door het overzien van de hoofdgrens gevaarlijk werd.

Bij de Ionische „natuurphilosophen”²⁾ valt de nadruk nog heel sterk op de eenheid van den mensch met de wereld. Hetzelfde vindt men ook nog bij Heraclitus, den Nietzsche der oudheid, die het door z'n voorgangers gezochte principieel, waarvan enkelen reeds de differentiatie naar bepaalde processen was opgevallen, vereenzelvigt met dit proces, den strijd der tegengestelden. Zoo ontstaat 'n triadische systeem-eenheid. Minder bekend is, dat de eerste filosofie van den *logos* niet veel anders biedt dan de prediking der doorleving van dit trinitarisch proces

door den enkelen mensch. Zelfs Diels ontging in z'n *Vorsokratiker* nog het verschil van λόγος en ἔπος en toch ligt juist hier de kern der Heraclitische taalphilosophie³⁾. De logos is bij hem immers de gesproken volzin, de rede, het betoog, die de afzonderlijke woorden, momenten en tegenwerpingen in zich opneemt, daardoor tot begrippen maakt en in deze synthese de machtige expressie biedt van het door de ziel doorleefde wereldproces⁴⁾. De Doriërs stellen het gesproken woord achter bij het getal maar de gedachte van het „doorleven” laat ook hen allerm minst los.

Deze opvatting als werd de logos den mensch immanent bewust, verbindt zich in het Westen dan reeds vroeg met de gedachte, dat de mensch door berekening en meer nog door spreken z'n omgeving beheerscht. Bij de denkers vóór Socrates gaat deze combinatie gepaard met de vereenzelviging van gedacht en gesproken oordeel: het laatste vat men op als volzin. De vorming van het oordeel denkt men zich zuiver mystisch, die van den oordeelsinhoud, van de kennis, is voor geen dezer wijsgeeren nog 'n probleem. De kringen, in welke 'n kosmische eenheid als 'n mensch alleen optreedt voorzoover ze aan de wetten van deze onderworpen (subject) is, worden evenmin gezien: subject beteekent dan ook straks voor den disputeerenden Sophist wel „onderworpen”, doch niet aan de wet, maar aan het gewicht der tegenwerping (objectie) door den bestrijder geopperd, welke door slagvaardigheid dient terzijde gesteld. Zoo verkrijgt „subject” de beteekenis van: „drager van activiteit”, „object” die van „weerstand door dezen drager ondervonden”. En wel in een ander oordeel⁵⁾. Daarvan gaat ook Socrates uit. Alleen maar, hij verdiept de beschouwing van het oordeel aanmerkelijk door te onderscheiden de stoutheid waarmede het wordt beweerd en den grond, waarop het rust. Zoolang naar den laatsten niet mag gevraagd, is het oordeel meening, een niet-weten; waar kan het eerst heeten door de correlatie met het begrip. Het begrip beslist dus over de waarde van het oordeel⁶⁾: taalphilosophie en logica worden niet langer gelijkgesteld, bij welke boedelscheiding beide slechts wèl kunnen varen.

Met den eisch der fundeering van de oordeelsgeldigheid trad dus Socrates den Sophisten tegen. Zóózeer was hij overtuigd van het zedelijk karakter zijner zending, dat hij, de verhouding van het begrip tot het oordeel verwarrend met die tusschen datgene waarvan een begrip gevormd wordt en het gevormde begrip, nu meende, dat alleen bij het zedelijke van begripsvorming sprake kon zijn. Hoewel dit ongetwijfeld valt te laken, moet toch opgemerkt, dat inderdaad het begrip een eisch stelt aan sommige oordeelen. Uit den loop der historie valt het wel is waar makkelijk te verstaan dat Socrates bij het oordeel aanving en bij het begrip eindigde. Voor de kentheorie is deze gang van zaken echter funest geweest. Want al kan de correlatie van begrip en oordeel in vele gevallen niet geloochend, vergeten mag niet, dat ze niet universeel is: gelijk uit het existentie- of ontwarings-oordeel blijkt. Daarbij komt nog,

dat het begrip het resultaat is van grijpen; gegrepen is daarbij iets met iets, een inhoud met behulp van een vorm. Maar juist deze oriëntering aan het oordeel doet zoo licht vergeten wat het begrip naar z'n wezen is: nl. *in vorm gegrepen waarheid*. Twee verwarringen gaan hier dan ook hand in hand: ten eerste die van oordeelswaarheid en waarheid zonder meer en ten tweede die van niet en wél begripmatige kennis, van ongevormd en gevormd waarheidsbezit. Socrates handelt dan ook meer over de vorming van een oordeel op grond van reeds gevormde kennis — vandaar dat hij terecht het beeld der vroedvrouw kan aanwenden — dan over het wezen der laatste.

Al deze fouten hangen samen met het monistisch uitgangspunt, verbonden met de overschatting van den mensch. Daar is allereerst de meening dat het gebied voor begripsvorming zedelijk van aard is: er is maar één terrein, en wel dat waarop de mensch, ook oordeelvellend, 'n actieven rol speelt. Dit monisme doet het ontwaringsoordeel uitvallen: noch dit, noch de intuïtie waarop het is betrokken, heeft waarde wanneer er geen verschil in terrein wordt aangenomen. Dientengevolge komt het begrip, gescheiden van z'n natuurlijke wegbereidster, eigenlijk geheel los te staan. Vervolgens wordt het dan, wijl men hiermee toch blijkbaar geen vrede heeft, verbonden met de waarneming, die bij iederen wijsgeer die uitgaat van „wat voor oogen is” als surrogaat der ontwaring optreedt. Zoo vormt niet de ontwaarde modaliteit van het gezichtsveld, maar het (waarnemings)object het uitgangspunt voor de begripsvorming. Sinds Socrates is de kentheorie aan den ban van dit subject-object schema nimmer ontsnapt, en krachtens het uitgangspunt van het humanisme was het pogen van een enkeling ⁷⁾, aan de heerschappij daarvan te ontkomen, van te voren tot mislukken gedoemd.

Maar nog niet eens alle gevolgen der inrijging in dit keurslijf werden vermeld. Begrip en voorstelling verschillen immers *toto coelo*. Nu kan, wie in het begrip het resultaat van een waarheid-grijpen-in-een-bepaalden-vorm ziet en zoowel de waarheid als dezen vorm onafhankelijk stelt van het subject, zich van dat verschil ook rekenschap geven: de voorstellende mensch schept, individueel verschillend, de meer of minder vrije reproductie van een waargenomen gestalte; begrijpen daarentegen is een samenbrengen van een vorm en inhoud: hoewel de activiteit van het individu daarbij wordt vereischt, draagt deze verbinding van vorm en inhoud geen individueel karakter. Wie echter meent dat het begrip in de waarnemingen en voorstellingen z'n oorsprong vindt, moet zich van dit verschil wel op geheel scheeve wijze rekenschap trachten te geven: het boven-persoonlijke van het begrip en het persoonlijke van de voorstelling komen in het subject tot elkander te staan als algemeen en bijzonder en wijl dit onderscheid toch ergens dient gefundeerd zoekt men de basis daarvoor in het object, waarin dan hetzelfde verschil wordt ingedragen: in het object beheerscht het algemeene, dat correlaat

is met het begrip in het subject, 'n grooter veld dan het bijzondere, waarvan de waarneming zich rekenschap dient te geven.

Plato bouwt op den eens gelegden grondslag voort; wel beperkt hij de begripsvorming niet tot het terrein van het ethische, maar ook hij handelt in z'n jeugddialogen vooral over oordeelswaarheid. Voorts onderwerpt hij echter het anthropologisch subjectsbegrip aan een nadere analyse, die oplevert dat niet alles daarin homogeen is: in de zintuiglijke waarneming is de mensch immers passief; alleen in de kennis door begrippen komt de oorspronkelijke activiteit uit. Doch het schema: subject-omgeving vergt dan ook, zal 't harmonisch blijven, eene met deze dualiteit in het subject evenwijdig loopende tweeheid in het waargenomen object. Dit wordt daartoe eerst geanthropologiseerd, zoodat het, evenals de mensch, een uiterlijk en een innerlijk bevat; het uiterlijke is de verschijning die tot de zintuigen spreekt, het innerlijke is het wezen, dat door de begrippen wordt gekend. Zoo wordt wat bij Socrates „algemeen" heet, bij Plato „wezenlijk", waartegenover dan het „bijzondere" tot den rang van „verschijning" wordt verlaagd. Op deze wijze wordt aan de begrippen de eer toegekend de sleutel te zijn die ons in staat stelt door te dringen in de geheimen die zich achter de verschijning verbergen.

Waarheid en dwaling zijn in deze stellingen wel zeer nauw verbonden. „Niet zintuigelijk waarneembaar" is 'n praedicaat dat inderdaad ook aan waarheden toekomt. Dus ook aan al of niet begripmatige kennis. Maar met dat al heeft men hier slechts te doen met een alles — uitgezonderd het zintuigelijk-waarneembare — omvattenden term, die, wjl negatief, allermint geschikt is voor een positieve aanduiding. Want behalve waarheid en kennis is er nog heel wat meer niet zintuigelijk waarneembaar, ook onder datgene waaromtrent 'n waarheid waarheid is.

De fout schuilt in de anthropologiseering. Bij den mensch gaan inderdaad de functie van waarnemen en kennen hand aan hand. En daarmee correlaat zijn waarnemingsobjecten en waarheden. Maar deze twee staan niet tot elkander als verschijning en wezen. Het wezen is 'n kosmische eenheid en sommige waarheden, nl. de metaphysicale, zijn inderdaad waarheden daaromtrent. Maar er zijn vele waarheden die niet handelen over wezens, maar over doorsneden daarvan, nl. over wezens voorzoover ze liggen in een bepaalde wetssfeer. Bij de kennis is te onderscheiden de kennis door intuïtie en door begrip; daarmee parallel loopt de indeeling der oordeelen in existentie- en relatie-oordeelen. Maar het existentie- of ontwaringsoordeel mag niet vereenzelvigd met het waarnemingsoordeel, want waarnemen is niet kennen en een wezen is niet correlaat met een begrip: in het gunstigste geval — nl. in de metaphysica — is het dit met een moment van een begrip, terwijl dit moment dan bij verder doorgevoerd onderzoek systeem kan worden.

Reeds voor de psychologie waren de gevolgen huiveringwekkend. De waarneming werd nog wel niet als bij Aristoteles van haar eigen

waarde beroofd. Maar wel werd het begripen van één — allerm minst zonder hulpmiddel werkende — functie onder vele verheven tot de tooverstaf die het „innerlijke der natuur” dwong hare schatten aan het licht te brengen.

Kennis is dan de inhoud van het oordeel, die omschreven wordt als 'n gemeenschap van begrippen, geactualiseerd door het synthetisch denken. Maar kennen is waarheid-bezitten: zij is systase, niet synthese, wèl toestand, allerm minst Akt. De synthese hier bedoeld komt ook niet voor in het kennen, noch in het successief leeren-kennen, maar alleen in de begripsvorming, die verbinding van waarheidsmomenten in een vorm is. Wie de verbinding overbrengt uit het begripen tot het kennen moet er toe komen gevormde waarheid en waarheidsbezit te vereenzelvigen. Daarom blijft ook de *ἐρως* bij Plato in dezelfde strikken gevangen als bij de latere mystiek die hem volgt: de vastheid der waarheid zoekt men in de zekerheid van het bezitten. En dat ook Augustinus met z'n verwarring van „weten dat” — o.i. gelijk aan het „kennen van” met accentueering van de zekerheid van het bezitten meer dan van de vastheid der waarheid — en het psychische „weet van”, zich terecht op Plato kan beroepen blijkt uit de wijze, waarop deze in den *Charmides* spreekt over het „weet hebben van het (kennend) weten (dat)”⁸⁾.

Doch ook op nog andere manier trekt de verwarring van waarheid en waarheidsbezit bij Plato in de kentheorie heel wat scheef. Want in de waarheid en dus ook in de kennis, en dan nader in heel de kennis, dus zoowel in de idee als in het begrip, is iets, dat op zichzelf niet logisch is, vertegenwoordigd: zoo b.v. het psychische in het psychologische. Dit geldt echter voor algemeene en bijzondere begrippen gelijkelijk. En dus kan de metaphysische fundeering van waarheid nooit een onderdeel der rangschikking van het bijzondere onder het algemeene vormen. Bovendien kunnen „algemeen” en „bijzonder” eerst worden ontdekt door vergelijking. Maar het vertegenwoordigend karakter der waarheid is niet door vergelijking vast te stellen: dat staat vast onafhankelijk van het resultaat waartoe het onderzoek of bepaalde waarheidsmomenten in twee of meer begrippen terugkeren, leidt. Wil men het anders: de analogie van het logische komt in alle wetssferen voor, maar telkens gewijzigd; en dit „overal-voorkomen”, berustend op de kosmische orde der afzonderlijke sferen, draagt een ander karakter dan b.v. de algemeenheid van de punt in iedere mathematische figuur.

Het anthropocentrisch uitgangspunt der metaphysica beheerscht echter ook de opvatting van logos en mathesis. Deze beide behooren volgens den *Theaetetus* bij het kennen. Nu is er zeker geen kennen mogelijk zonder 't logische, maar de mathesis zelf vergt, dat men het logische toch niet op hetzelfde plan plaatst als 't mathematische: van het laatste komt krachtens de kosmische orde, in welke het aan het physische voorafgaat, wel een analogie in de volgende sferen voor, maar al is het getal onzichtbaar, daarom heeft men nog geen recht het bij den

geest te trekken. Vooral later als het subject-objectschema de metaphysica verdringt zal blijken tot hoe gevaarlijke consequenties dit voert.

Op de creditzijde van den *Theaetetus* mag echter worden geboekt dat deze dialoog de overweging en de daaropvolgende beslissing, dus het vellen van het oordeel en wat er aan voorafgaat, onderscheidt van de kennis: de band tusschen het gesprek, dat met het oordeel nog nauw verbonden blijft, en de kennis is losser geworden: de dialectiek kan niet het laatste woord hebben ⁹⁾).

Daarmede is gegeven de praeformatie van de Aristotelische onderscheiding tusschen dialectiek en bewijsleer van welke twee de eerstgenoemde behoort bij de oordeelstheorie. Hoe komt de „vader der logica” nu tot z’n opvatting van het apodeigma? Hij knoopt aan bij het dualisme van z’n leermeester tusschen idee en zintuigelijke verschijning, dat hij tot ’n eenheid tracht te herleiden. De manier waarop hij dit doet toont echter duidelijk hoe anthropocentrisch hij te werk ging. Zelf bioloog, vraagt hij niet welke methode z’n gedachtenveld vergt, maar beschrijft, als ’n echte Griek, wat voor oogen is, den ruimtelijken vorm van het volgroeide exemplaar eener soort. Want het ding is een zichzelf realiseerende vorm, ’n organisme, dat eerst wanneer het volwassen is zich volkomen verwerkelijkt in z’n materiele verschijningen, gelijk het zelf de verwerkelijking is van een hogere organische eenheid, de soort. De basis dezer *vorm-materiaal* pyramide is de ongevormde materie, de voedingsbodem van het „toevallige”, — de top de materiaallooze vorm, de Aristotelische afgod: het gehypostaseerde zelfbewustzijn ¹⁰⁾. Met Plato heeft de Stagyriet dus gemeen de humanistische verwaarloozing van het accentverschil in „kennen” en „weten, dat”, en evenzeer die van het onderscheid tusschen „weten, dat” en „weet van”, waarin meer schuilt dan een anders vallen van den klemtoon. Dat Aristoteles echter het zelfbewustzijn in den niet-psychischen zin aanvaardt, terwijl z’n leermeester dit verwierp volgt uit het verschil in uitgangspunt: de tweeheid bij Plato wordt bij den leerling een tweeëenheid ¹¹⁾.

Tusschen deze beide uitersten van vormloos materiaal en materiaallooze vorm staat o.a. de mensch. Ook ten opzichte van hem wordt het vorm-materiaalschema consequent doorgevoerd. Voor ons onderwerp is het meest van belang de onderscheiding van actieven en passieven nous. Onder dezen staat de ziel met haar tweeheid van anima vegetativa en sensitiva: aan laatstgenoemde schrijft hij de waarneming toe gegrond op begeerte en beweging. De synthese van de gewaarwordingen der verschillende zintuigen berust bij een centralen zin. De nous is niet een onderdeel der ziel maar haar vorm, zelf als materiaal slechts nog overtroffen door den goddelijken vorm van het zelfbewustzijn. In het menschelijk individu is deze nous echter slechts in het stadium der ontwikkeling en daarom valt ook hier nog weer te onderscheiden in vorm en materie, tusschen nous poieticos en patheticos. De laatste is de animale ziel *als* materie voor den eerste ¹²⁾.

Bij deze biologische metaphysica past volkomen de kenleer, die Aristoteles nu verder ontwikkelt. Het object voor het kennen is niet meer de ontologische idee, maar de biotische soorteenheid, die verschijnt in het exemplaar. In de ziel ontstaan door het toeven der indrukken uit wat men tegenwoordig met Driesch het biotische absolute medium noemt¹³), de algemeene voorstellingen, welke weer het materiaal zijn voor de begrippen.

Anders dan bij Plato is hier het waarnemen vernederd tot doorgangspunt van het kennen. De soort verwerkelijkt zich immers in het exemplaar, dit wordt waargenomen en de waarneming staat dan binnen het subject tot het begrip als 't materiaal tot z'n vorm. Zoo spreekt het vormmateriaal schema het laatste woord zoowel binnen als buiten het subject. En tegenover dat subject met z'n verschillende verdiepingen staat dan het object, met een wezenlijk gelijke laagjesbouw.

'n Begrip is hier dus krachtens z'n oorsprong 'n vorm ter typeering der verschijnselen, dus van phaenotypische „kenmerken”. — Nu is de waarde van zulk een typeering der phaenomena voor het practische leven niet te onderschatten, men denke b.v. aan de beschrijving van zulke herkenningsteekenen bij de opgave van signalement enz. Kan er in zulk 'n geval echter sprake zijn van 'n *begrip*? Met opzet kies ik ter illustreering van deze vraag een voorbeeld uit de classificeering in de biologie. Stel: ik vind een plant, in m'n „Herbarium” gecatalogiseerd, dan weet 'k te doen te hebben met een voorwerp dat behoort tot de classe van voorwerpen in deze typeering geschetst. Weet 'k nu ook dat ze behoort tot dezelfde soort als 'n tweede plant van dezelfde classe? Aristoteles meent van wel, maar de nieuwere biologie bracht aan 't licht dat phaenotypische gelijkheid absoluut niet het recht geeft te besluiten tot genotypische verwantschap. M. a. w. zelfs op het gedachtenveld waarvoor deze theorie allereerst werd ontworpen, bleek ze onhoudbaar: begripsvorming is niet te vervangen door de beschrijving van een ruimtelijken vorm en 't constateeren van genealogisch verband niet door 'n registreren van de punten, waarin plastisch verstilte gestalten overeenstemmen.

Maar dieper nog moet onze critiek op deze leer van de begripsvorming gaan.

Allereerst wat het *object* betreft. Het biotische is niet een wezen en 't physische niet 'n verschijnsel. Biologie en physica staan als wetenschappen volkomen naast elkander al rust het biotische veld blijkens de biologische methode op het physische. En deze velden zijn doorsneden van den kosmos, zoodat een kosmische eenheid — wat 'n wezen inderdaad is — op verschillende velden voorkomt.

En wat het *subject* aangaat: men onderscheide scherp voorstelling en begrip. Voorstellingen zijn Akte, die elkander kunnen opvolgen en voorstelsels zijn beelden, in deze Akte tot stand gebracht. De ziel kan bij dit reproduceerende werk het model vrij slaafs of slechts heel in

de verte volgen en de resultaten kunnen dan later nog weer worden vergroot, verbonden, geïsoleerd enz. Maar steeds blijven ze, getrouwe of niet getrouwe, copy van een waarnemingsobject. Bij het begrip daarentegen vindt men wel een Akt, maar deze richt zich niet op het waargenomene. De activiteit der ziel bestaat hier immers in het grijpen van een waarheidsinhoud in een waarheidsvorm, en geen van deze twee dankt z'n *ontstaan* aan waarneming: zelfs de verwerking begint bij het ontwaren van beide, maar dit ontwaren der intuïtie is allerminst gelijk aan waarnemen.

En eindelijk de *verhouding* van subject en object. Beide zijn onderworpen aan het panvitalistisch-teleologisch geheel, welks schema zich dan ook in het een zoowel als in het ander herhaalt. Het begrip raakt dan ook nooit meer dan één object, dat, wijl *soort*, de bepaling van den omvang van z'n gebied reeds vanzelf insluit. —

Maar de leer van het apodeigma vergt natuurlijk meer dan begripsvorming: ze steunt op de combinatie van oordeelen. Nu ziet ook Aristoteles weer het oordeel uitsluitend als correlaat met het begrip, wijl volgens hem het terrein van het laatstgenoemde het gebied der kennis volkomen dekt. Zijn gebrekkige begripsleer drukt derhalve ook z'n oordeelstheorie. Wijl hij in het begrip niet vorm en inhoud onderscheidt, kan hij de negatie niet bij de nog slechts ondernomen en dus nog niet voltrokken combineering van dezen vorm met z'n inhoud onderbrengen. En evenmin lukt het hem in de ten onrechte voltrokken combinatie van deze twee „het valsche” te herkennen. Negatie en valsheid komen dan ook beide in het oordeel te liggen¹⁴).

Naar z'n wezen is het oordeel volgens Aristoteles bovendien steeds 'n verbinding van twee begrippen, en wel zóó, dat het aan een hooger — als praedicaat of vorm — het lagere — als subject of materiaal — subsumeert: alle oordeel is subsumptieoordeel en het eenvoudigste schema luidt: S is P. Nu moge deze logica van het oordeel wijd verbreid zijn, daarom is ze nog niet juist. Met de metaphysica, op welke ze steunt, valt heel haar grond. Want allereerst dragen de existentie-oordeelen geen subsummerend karakter, en juist deze bieden het eenvoudigst type van oordeel. Het schema: S is P vertoont een veel meer saamgestelde structuur: het is 'n synthese, niet van begrippen, maar van existentie-oordeelen en wel van deze twee: „S is” en „P is”, die elk afzonderlijk 'n volledig oordeel vormen en eerst aan elkander toegeordend een oordeel van het Aristotelisch type opleveren¹⁵). Existentie is niet relatie; een existentie-oordeel is dus niet 'n relatie-oordeel en mag dan ook niet correlaat geacht aan een begrip. Maar bovendien is niet alle relatie classe-relatie en dus behandelt deze klassiek geworden logica niet meer dan een kleine groep van oordeelen, nl. die welke handelen over den omvang der gebieden van kenmerk-combinaties.

Oordeelssynthese herkende Aristoteles dus niet dáár waar ze inderdaad is te vinden. Behalve in de taal ontdekt hij haar slechts in

den syllogismus. Deze leidt, krachtens den subsumeerenden aard der praemissen weer tot een conclusie van denzelfden vorm en van dezelfde zgn. metaphysische kracht.

Niet zonder opzet stond 'k zoo breed juist bij deze logica stil: ze wordt nog steeds in breeden kring aanvaard. En lang niet altijd staan daarbij den aanhanger helder voor oogen de anthropocentrische metaphysica, de pyramidebouw van het vorm-materiaalschema met z'n vergoddelijkt zelfbewustzijn als top, de verwarring van begrip en algemeene voorstelling, en op grond daarvan die van een groep beschreven plastische vormen — gerangschikt naar den graad van vaagheid der herkenningsteekens — met waarheidssamenhang.

Deze logica is dus allerminst formeel. Wat haar dan ook het meest te verwijten valt is niet de verrassende onvolledigheid — kennen en begrijpen is n.b. volgens haar niet meer dan een bepaald geval van het overal voorkomend vorm-inhoud schema — maar meer nog de zuiver humanistische stijl in welken deze kentheorie, en dus ook de zijvleugel der logica, is opgetrokken. Geen wonder, daar de metaphysica hier spreekt de taal van een vakwetenschap en deze bovendien de begrenzing van haar terrein afleidt uit de historische tegenstelling van dood en levend, in plaats van uit de eigensoortigheid der goddelijke wet.

Intusschen juist het „leven” werd voor dit systeem gevaarlijk. Want het individu moge stammen uit twee andere, deze geboorte is iets totaal anders dan de afleiding van het kleiner gebied eener verzameling van $n + 1$ kenmerken uit 'n grooter gebied eener groep van n kenmerken. M. a. w. het *begrip* van het individu werd al spoedig bevoorrecht boven de algemeene soortbegrippen. Twee „correcties” van Theophrastus zijn hier typeerend: ten eerste kent hij het particuliere oordeel, dat bij Aristoteles eerst in de leer van den syllogismus voorkomt, geheel buiten dit verband een zelfstandige plaats toe en noemt het „onbepaald”; ¹⁶⁾ in de tweede plaats zoekt hij te onderscheiden tusschen κατὰ αὐτό en ὡς αὐτό, tusschen „op zichzelf” en „als zoodanig”; de grens tusschen deze twee, door den leermeester op diens standpunt terecht vereenzelvigd, ligt al weder in het individueele ding ¹⁷⁾. Zoo erlangt langzamerhand de term „abstract”, eerst alleen aangewend aan de zijde van het subject, ook beteekenis voor het object: „algemeen” wordt gelijkgesteld aan „abstract”. Straks wordt krachtens de pyramidebouw van het geheel dat abstracte in subject en object vereenzelvigd en komt het als zoodanig te staan tegenover het individueele. Dat is niet alleen bedenkelijk voor alle sociale factoren, het is dat niet minder voor de kentheorie. Want waarheid noch begrip zijn abstract. Ze worden dat eerst in metaphysischen zin wanneer men meent, dat ze subjectief zijn af te leiden uit de waarneming en de in haar gevormde voorstellingsbeelden, of (en) objectief samenvallen met groepen van herkenningsteekens, die inderdaad abstract kunnen zijn, inzooverre als ze gelijk stempelen wat allerminst voor het concrete begrip en de concrete waarheid gelijk is.

De voorkeur voor het begrip omtrent het individueele bij de oudere Peripatetici sloeg de brug naar de zgn. formeele logica. Haar geboorte wachtte slechts op de herleving der subjectsvoorstelling die de 5e eeuw voor Christus reeds had gekenmerkt: in het subject werd immers hetzelfde schema als in het object consequent doorgevoerd?

Welnu, de Stoïcijnen predikten de ethiek van het ten opzichte van z'n omgeving onafhankelijk individu, dat slechts leefde in gehoorzaamheid aan de wereldwet. De toepassing van dezelfde gedachte op het gebied der kentheorie verhinderde hen de goede momenten, die we bij hun voorgangers aantreffen, te waardeeren. De kennis blijft dan ook niet meer onderscheiden van het oordeelen, de *dialectiek* herneemt haar oude rechten. Ja zelfs ontglipt hun, al blijven ze onderscheiden het vellen van 't oordeel en de daaraan voorafgaande wisseling van vraag en antwoord, de winst, dat het onuitgesproken oordeel nog iets anders is dan dat, waaraan de taal haar stem leent: de dialectiek wordt gerangschikt naast de rhetorica: samen vormen ze de wetenschap van het juiste spreken. Het verschil is zuiver psychologisch: de rhetor spreekt vlot, de dialecticus compact¹⁸). De wetenschap van de laatste ligt dus feitelijk op taal-philosophisch gebied: ze valt dan ook zuiver linguïstisch in te deelen in phonetica en leer der sêmainomena of significa, die met begrippen samenvallen. Nu onderscheide men om de draagkracht van deze begripsleer der Stoa niet te onderschatten „beteekenen” en „vertegenwoordigen”. „Beteekenen” onderstelt steeds 'n teeken; de beteekende zaak behoeft niet zintuigelijk waarneembaar te zijn, want „teeken” is iets anders dan „teekening”, maar aan het teeken zelf is de zintuigelijke waarneembaarheid wel inhaerent. Ze is echter bij het begrip, als gegrepen *waarheid* juist uitgesloten. Waarheid is echter steeds waarheid omtrent iets, dat in die waarheid dus vertegenwoordigd is. Naam en begrip mogen daarom nimmer vereenzelvigd. Maar ja, wie in het begrip het waarheidskarakter voorbijziet en alleen het verwijzingsmoment opmerkt, dien moet wel frappeeren de overeenstemming juist in dit moment tusschen naam en begrip. Ook dan behoeft nog niet noodzakelijk het begrip herleid te worden tot naam: bij Heraclitus adelt b.v. de logos de namen tot logos-momenten, tot begrippen. Maar hij voelt zich dan ook profeet en niet hij, maar het wereldproces brengt deze omstempeling in hem tot stand. Anders de Stoïcijn: deze is de rhetor; logos is hem niet 'n hyperkosmisch proces, maar 'n bewijs, en ook dit woord beteekent — heel anders dan bij Aristoteles — slechts rangschikking van argumenten. Elk der laatsten is een oordeel, 'n gesproken volzin, 'n lexis. Nu kan de redenaar in zulk 'n oordeel één of meer woorden vervangen door 'n synoniem en dus is deze volzin niet meer dan een synthese van woorden, van lecta. Deze duiden slechts de dingen aan, doch missen waarheidskarakter. Aan welke figuur komt dan het laatste toe? Aan het oordeel, dat hier dus noch proces noch begrip is, maar slechts de *synthese* biedt van waarheidslooze begrippen. En deze synthese brengt de waarheid

tot stand, zonder eenige wijziging in het karakter der elementen.

Niet hierin bestaat dus de kern van het nominalisme, dat het de realiteit der begrippen zou hebben geloofd. Het behoeft dit zelfs niet te doen ten opzichte van de algemeene begrippen noch van hun correlata in het object, de algemeene soorten. Slechts de substantialiteit, volgens de Stoa hetzelfde als de lichamelijkheid, der eerste wordt ontkend. Neen het begrip wordt 'n *naam* en dan nog wel zulk een naam, aan welken alle waarheidskarakter wordt onzegd. Welk verwijzingsmoment er ook in moge liggen, het begrip biedt niet meer *waarheid* omtrent iets.

Is er dus reeds achteruitgang te constateeren bij vergelijking met Heraclitus, nog grooter is de inzinking wanneer men let op wat Plato en Aristoteles leerden. De erkenning van dit waarheidskarakter deed hen het begrip onderscheiden van het gesproken woord. Maar dit niet alleen: dit inzicht lag ook ten grondslag aan de Platonische tweedeeling van kennis en waarneming, en al nivelleerde Aristoteles het karakteristieke verschil tusschen deze twee tot 'n geval van het overal herhaalde vorm-inhoud-schema, hetzelfde inzicht weerhield hem ervan ernst te maken met de fatale abstractietheorie. Terwijl nu Theophrastus niet meer verweten kan worden, dan dat hij het terrein voor den term „abstract” wat vergrootte, komt de Stoa de twijfelachtige eer toe de omrastering, die begrip en voorstelling gescheiden hield, geheel te hebben omgeworpen.

De gevolgen bleven niet uit. Wat het *begrip* betreft scheen dan nu eindelijk de tijd aangebroken, die het proces van z'n vorming recht zou laten wedervaren. Doch waar de verbinding van begrip en waarheid was verbroken, bleef er slechts 'n genetische beschouwing over, ja waarvan? De abstractiegedachte vierde nu hoogtij, reeds spoedig terzijde gestaan door 'n soort associatiebiologie. Wat begrip heette en zich niet restloos uit de voorstelling liet afleiden, was het individu blijkbaar ingeboren: met name op religieus, ethisch en aesthetisch gebied neemt men tot de prolepseis de toevlucht.

En wat de *waarheid* aangaat, ze werd geschapen door de synthese van waarheidlooze momenten, nl. van ingeboren en uit voorstelling geabstraheerde begrippen. Deze synthese werd voltrokken door den individueelen mensch, die als criterium dus ook slechts iets hem immanents kan gebruiken, als b.v. de *vastheid* der overtuiging¹⁹). Voor de kennis der „buiten”wereld werd deze gegrond op evidentie van onmiddellijk waarnemend doorleven, alleen mogelijk bij gezondheid der zintuigen en ontbreken van werkelijke of innerlijke hindernis²⁰).

Doch waar de mensch zoo hoog klom, dat hij goddelijk werk meende te kunnen verrichten, besloep hem al spoedig een geheimzinnige duizeling. En dan is 't wijs stil te staan. Geen wonder, dat de scepisis met haar prediking, dat het verstandig was zich van oordeelen te onthouden, na deze zelfvergoddelijking van den wijsgeer het woord sprak dat den doodmoeden mensch uit het hart was gegrepen.

Aan deze geblaseerde, maar allerm minst van haren hoogmoed genezen wereld, werd nu het Christendom gebracht. Het predikte vóór alles genade. Doch op grond van openbaring Gods, die het allerm minst met die genade vereenzelvigde. Genade is echter vergeving van zonden en zonde is theoretische of praktische overtreding der wet. Zoo trok het Christendom de streep niet tusschen noodlot en de daaraan onderworpenen, noch tusschen dood en leven, maar tusschen God en kosmos, tusschen Wetgever en onder de wet staand schepsel.

Had het nu deze lijn maar kunnen volgen. Maar de nood van het leven drong tot haastwerk. Origenes ziet wel, dat de religie heel 't leven omspannt en dus ook boven de wetenschap uitgaat, maar een nieuwe theorie der kennis ontwerpt hij niet. Zoo werd de Grieksch humanistische wijsheid eenvoudig ingelijfd, wat omgewerkt, en terstond gebruikt. De lichamelijkheid van den logos der Stoa loochende men en leefde nu in den zoeten waan, dat daarmede het logosbegrip der Heilige Schrift zuiver was gegrepen! Alsof de Logos daar niet uitsluitend goddelijk was en niet scherp diende onderscheiden te worden tusschen dezen Logos Die eens „was komende in de wereld” en terwille van den kosmos Z'n leven gaf, en het logische, dat intuïtief geschouwd, ons het schema verleent, dat — als organon — de waarheid gevormd in ons bezit brengt. Noemt Hij Zich de Waarheid, dan ligt hierin of dat Hij Zich tot de belofte verhoudt als het beloofde²¹⁾ of de volledige openbaring is der vroeger nog gedeeltelijk verborgen liefde van een betrouwbaren God²²⁾. Waarheid duidt hier aan: meegedeelde oordeelswaarheid of blijk der waarachtigheid van Hem Die dit Oordeel in de wereld sprak. Allereerst is hier dus te onderscheiden tusschen de oordeelswaarheid bij God en bij den mensch. Daarna ook nog de waarheid in de oordeelstheorie van die in de kentheorie. De eerste onderstelt de laatste, maar 't omgekeerde kan niet gezegd.

De Logosspeculatie vergat vooreerst de hoofdgrens tusschen God en schepsel te trekken. Dat ze op het verschil tusschen oordeels- en kentheorie evenmin lette, sprak bij haar afhankelijkheid van de oudheid vanzelf.

De fouten van Origenes zijn terug te voeren op die van Philo. Van de kentheoretische memoreer 'k slechts dat hij instee van de onderscheiding tusschen de anthropomorphe mededeeling der Heilige Schrift omtrent het doen Gods en Hare niet meer anthropomorphe mededeeling omtrent het kosmische — die geheel andere invoert van den drievoudigen zin — den historisch-dogmatischen, den psychisch-moreelen en den pneumatischen zin; voorts ook de humaniseering van den goddelijken Logos.

Aan de andere zijde staan Tertulliaan en Lactantius, die meer de Stoa volgden, om aan de verzintuigelijking der kennis argumenten te kunnen ontleenen voor 'n scepsis die negatief het geloof moest steunen.

De beoefenaars der kentheorie moeten dan ook in dien tijd hoofdzakelijk gezocht onder de heidensche Neo-Platonici. Zij waagden

op grond van hun psychologie een nieuwe verbinding van het subject-object schema met de pyramidebouw der vorm-materie-metaphysica. Kort saamgevat komt hun gedachte hierop neer: Alles vloeit uit het Eéne: dit is niet meer zelfbewustzijn, maar nog daarboven verheven. Onder wat, in graad van realiteit verschillend, uit dit Eéne emaneeft wordt de eerste plaats ingenomen door den geest, die in zich, als zelfbewustzijn, de tweeheid van subject en object herbergt. Het subjectieve draagt 'n actief karakter, het objectieve is daarvan de inhoud. Zoo kruist het Akt-inhoud schema dat van vorm-materiaal in den mensch. Akt en vorm raken elkander, materiaal en inhoud liggen aan de andere uiteinden van beide kruisende lijnen.

Wat het laatste betreft: daarmede wordt dus in de kentheorie gebroken met de leer der abstractie, zij het ook dat deze in de metaphysica tot het uiterste wordt doorgevoerd. In het eerste ligt reeds winst. En daarbij blijft het niet: evenzeer valt als voordeel te boeken, dat het zelfbewustzijn wordt ontdaan van z'n Aristotelische apotheose, op grond van het juiste besef, dat in een ooreenheid geen onderscheiding meer kan worden toegelaten. Daartegenover staat, dat door de vereenzelviging van dit Eéne met God alle theologie het zwijgen wordt opgelegd.

Nog 'n derde voordeel valt hier te boeken: de nadruk valt nu voor 't eerst op de begripsvorming. Maar ook tegen dit voordeel wegen de nadeelen rijkelijk op: door de gelijkstelling van vorm en Akt²³⁾ verkrijgt de vorm een actief karakter, dat niet hem, maar alleen het subject, dat hem als organon hanteert, toekomt. De correlatie νόησις en ἔλη νοητικῇ, modern: Akt en inhoud is alleen op grond van deze identificeering van vorm en vorming te verstaan. Maar juist daarom is ze als onjuist te verwerpen. De activiteit der ziel richt zich op de combinatie van vorm en inhoud; met deze activiteit is dan ook niet de inhoud, maar het organon, het werktuig, correlaat en dit is zelf niet actief; de logische vorm is evenmin den geest immanent als de inhoud. En ten slotte valt ook hier weer te wraken de opvatting als zou „weten van” en datgene waarvan dit „weten van” bestaat een praeformatie zijn van het subject-object-schema, welke de Neoplatonici evenals velen in onzen tijd brengt tot de aanvaarding van een den geest immanent object in kentheoretischen zin.

Bij Augustinus komen we reeds in een deels geheel andere gedachtenwereld, althans wanneer we letten op de rijpe vrucht die z'n leven ons biedt. Toen, nadat de Stoïcijnsche wijsbegeerte hem in de armen der Manicheeën had gedreven, de critiek ontwaakte op hun vereenzelviging van zedelijk goed en kwaad met licht en duister, verkeerde hij nog onder den invloed van de Academische scepstis. Zich aan haar, die het geluk zocht in 't opgeven van 't verlangen naar zekerheid, te ontworstelen was hem eerst mogelijk door den steun van het Neoplatonisme dat de exegese van z'n biechtvader Ambrosius al even symbolisch deed uitvallen als die van Origenes²⁴⁾.

En dit stelsel heeft hem blijvend beheerscht, ook al taant de invloed ervan in z'n leven naarmate hij zich meer ontwikkelt tot den positieven theoloog der praedestinatie²⁵). Dat kon ook moeilijk anders, daar, wie op grond der Heilige Schrift 'n verkiezenden en alles naar Zijn Raad besturenden God erkent, op den duur geen vrede kan hebben met 'n theorie die opschiet uit 'n geheel anderen voedingsbodan.

Intusschen hoe ouder hij werd, hoe meer de nood der Kerk beslag op hem legde. Z'n kentheorie, met haar inderdaad verdienstelijke grepen, toont nog heel wat sporen van het stelsel, dat hem den overgang tot het Christendom had vergemakkelijkt. Daarom valt hier meer te becritiseeren dan men, afgaande op de praeformatie van enkele inderdaad Calvinistische gedachten, aanvankelijk zou vermoeden.

Tot Neoplatonischen invloed laat zich herleiden zoowel de eenzijdige behandeling van de waarheid bij voorkeur onder het gezichtspunt der waarde, als hare achterstelling bij de aesthetische goederen. Maar ook in de grondstelling, dat wijsbegeerte beoefend wordt uit drang naar geluk²⁶), is de geest der oudheid duidelijk te herkennen. In de ken-theoretische uitlatingen stuit men op denzelfden achtergrond. God is het inbegrip der ideeënwereld: het subject, aan haar deel hebbend, stijgt tot Hem op in liefde tot Hem, het hoogste goed. Wat hij dan ook den wijsgeeren verwijt is niet het speculeeren over eene gradueel verminderende realiteit, waaraan hij zich zelf schuldig maakt, maar slechts de hoogmoed die deze kennis waant te kunnen verkrijgen zonder goddelijke hulp en geheel los van de Christelijke Kerk²⁷). De innerlijke tegenstrijdigheid tusschen humanisme en Christendom acht hij dus opgeheven door de bekeering, die de liefde doet heerschen over de kennis en de autoriteit der kerkelijke gemeenschap erkent. Doch dat de kennis zelf anders is geconstrueerd dan Jamblichus en Porphyrius leerden, zag hij niet in²⁸). Zelfs ontdekt hij niet het gevaar in de gelijkstelling van „weten dat” en „weten van” en verheft het laatste weer tot uitgangspunt zijner beschouwing van de kennis²⁹).

Het gevolg is natuurlijk eenerzijds dat 'n psychisch — niet psychologisch! — moment ten onrechte „waar” heet; aan den anderen kant blijft zoodoende heel wat, dat den naam van „waar” verdient, overgeleverd aan den twijfel. Op tweeërlei wijze tracht hij zich uit deze impasse te redden: ten deele door het aanvaarden van ingeboren begrippen³⁰) — o.a. die van punt, lijn en vlak —,³¹) ten deele door het te hulp roepen van het geloof. Geloofd dient niet alleen de eigen afkomst, maar ook het bestaan der ziel van den naaste en dat van lichamen³²). Zoo is 't gelooven bij Augustinus niet het gelooven *in* God Die ons waarheid mededeelt omtrent Z'n werken, 'n vertrouwen, dat telkens wordt gevoed door het gelooven dat het is of was gelijk Hij zegt. Want dit sluit in het gelooven, dat alles in den kosmos geschiedt onder de wet en naar bepaalde wetten en prikkelt tot een onderzoek, in geloofsgehoorzaamheid ingesteld, naar de wetten op ieder gebied

geldend. Neen, het heeft slechts 'n secundaire, 'n helpende rol: het wordt tot aanvullen geroepen van datgene, wat blijkbaar oorspronkelijk vijandig tegenover dat gelooven staat. Ja zelfs neemt de ratio soms bij het gelooven de leiding, wat geen wonder is zoolang de logos, op welken ook het door God geopenbaarde rust, wordt verward met onze begripsvorming en de principia daarbij geldend ³³). Telkens doolt Augustinus dan ook weer af naar een speculatie die de hoofdgrens, die tusschen God en kosmos ligt, uitwischte: God valt bij hem dan samen met de waarheid, en de waarheid, het licht boven hem, wordt hem dan God. Daarmee hangt samen, dat niet allereerst gehoorzaamheid wordt gevergd van den geloovige, maar reinheid en heiligheid: die God het naast is schouwt de waarheid met de ziel die 't orgaan der goddelijke ervaring blijft ³⁴). Geheel op dezelfde lijn ligt, dat hij bij de typeering van het verschil tusschen door anderen hem meegedeelde en nooit geheel eigen geworden stellingen en door eigen inspanning verkregen waarheidsbezit, het laatste vervangt door: uit het innerlijke voortgebrachte kennis ³⁵). Zoo brengt de ontdekking van menige diepte in het zieleleven, op welke hij zich beroemen mag, hem tot overschatting van z'n breuk met het Neo-platonisme, dat hij inderdaad nimmer overwon.

Alleen vergete men één ding niet: juist wijl bewustheid en waarheid nog dooreenliggen, is er in deze leer van het weten toch ook weer meer dan naief psychologisme — al kan de tegenwoordigheid van het laatste niet geloochend. Zoo komt bij hem reeds de gedachte voor van de ordeningen Gods. Door den geest geschouwd vertoont zulk 'n terrein eenige trekken van overeenkomst met een gezichtsveld, en dit schouwen gelijkt inderdaad eenigszin op 't eigenaardige der intuïtie ³⁶). Wel bijzonder typeerend mag heeten, dat voor alle zintuigelijke indrukken, ook wanneer ze bedriegelijk zijn voor de kennis omtrent de buitenwereld, de realiteit, en wel nader de psychische, met klem wordt gehandhaafd ³⁷). voor het psychische ³⁸).

De Middeleeuwen laten deze winst nimmer geheel varen. Trouwens ook op ander gebied ontsteken ze meer licht dan men gewoonlijk meent. Het kon ook moeilijk anders: het, zij 't ook oppervlakkig, gekerstend Europeesche leven bracht geheel nieuwe vraagstukken mede en stelde het oude onder andere belichting. En voor de juiste waardeering dezer periode mag allermint in onzen kring vergeten, dat de minachting die haar later wedervoer grootendeels voortsproot uit een allesbeheerschend verschil in levenston, die de belangstelling in de vraagstukken, door de scholastiek behandeld, tot nul reduceerde. Zoo moet b.v. wel met 'n medelijdenden glimlach aan hare pogingen voorbijgaan ieder die de openbaring Gods loochent. Maar ook al wie niet in deze fout vervalt maar toch het waarheidsmoment in deze openbaring miskent, dien moet wel het streven der scholastiek vreemd aandoen.

Doch zelfs wie dit alles overweegt en er ernstig rekening mee houdt kan het peinzen der Christenen van die dagen moeilijk Christelijk denken

noemen. Want de aard van het werk wordt niet alleen bepaald door wat men wenscht te bereiken, maar meer nog door den grondslag op welke men zich plaatst. En deze werd gezocht in de wijsbegeerte der oudheid nu eens in meer platoniseerende richting, dan weer met 'n sterk Aristotelischen inslag. Maar juist daarom staat op grond van de vroeger geleverde critiek a priori voor ons vast, dat de welgemeende poging aan de openbaring recht te doen wedervaren tot mislukking was gedoemd.

Dit beweren wil 'k dan wat de kentheorie betreft nader staven met een blik op den strijd over de realiteit der universalia, op de theorieën over het ontstaan der kennis, en eindelijk op de stellingen omtrent de verhouding van geloof en weten.

Wat de *universalia* betreft — al zal men Dempf moeten toegeven, dat de strijd op dit punt ontbrand historisch slechts 'n onderdeel uitmaakt van het verschil omtrent het substantiebegrip³⁹⁾, toch moet de bespreking daarvan hier voorop gaan, wijl ze op kentheoretisch gebied een der flagrantste bewijzen biedt voor de stelling, dat heel veel moeilijkheden van dezen tijd wortelen in het vertrouwen op de antieke wijsbegeerte, die zelf reeds verward, niet in staat bleek de nieuwgestelde vragen op een bevredigende wijze te beantwoorden. En wanneer de helderheid uitblijft ontstaat er strijd.

De verwarring in het Grieksche denken, reeds vroeger signaleerd, bestond in het verre van ondubbelzinnig gebruik van den term: algemeen. Men verstond daaronder zoowel de verhouding van een waarheid tot datgene waaromtrent ze gold als de herhaaldelijk voorkomende idente momenten in verschillende begrippen. Dat gold evenzeer Plato als Aristoteles. Bij de nadere bezinning op de grondstelling gaan deze twee echter uiteen. Bij Plato zijn algemeen de ideeën, die getypeerd worden door haar zelfstandigheid — opgevat als 'n los-zijn van de individueele dingen — en door haar hoogere plaats in de orde van den pyramidebouw. Nu is het rijk der waarheid inderdaad zelfstandig in zooverre als ze door niets dan haar eigen karakter waarheid is. Los van het niet-logische mag ze echter nimmer worden gesteld: alle waarheid is waarheid omtrent iets. Wat nu de aprioriteit der waarheid betreft: het beeld der pyramide is, op gronden vroeger uiteengezet, geheel los te laten. Orde-theoretisch is echter 't *logische* inderdaad de onderste kring, waaruit het alleen te verklaren is dat al de zelfstandige wetssferen op het logische rusten en de analogie daarvan vertoonen. In zooverre is nu wel niet het logische, maar toch wel z'n analogie van universeele beteekenis, ook onafhankelijk van de kennis. En daar we de schepping der wetssferen kunnen vergelijken met het schrijven van een welgeordend boek waarin de latere hoofdstukken gebouwd zijn op den inhoud der vorige, mag hier zelfs geconcludeerd tot een aprioriteit in mente Dei. Alleen maar de volgelingen van Plato onderscheidden niet altijd scherp: Zoo verwarden ze het logische in den kosmos met den logos in het plan Gods, en bovendien het daaraan ontleend schema

van het denken. Terwijl eindelijk dit schema, de vorm, werd gezocht in den menschelijken geest. Doch daarbij bleef het niet: 't logische is niet hetzelfde als waarheid: eerst de analogie van het logische in het niet logische is waarheid, immers steeds waarheid *omtrent*. Op twee manieren nu kan zulk 'n waarheid in ons bezit geraken: ten eerste door het schouwen van een gezichtsveld, dus van de modaal bepaalde analogie zonder meer; ten tweede door 't gebruik van het logische schema als organon ter opsporing van bepaalde analogieën van 't logische in het op zichzelf niet logische gezichtsveld, dat zoo tot gedachtenveld wordt: zoo ontstaan de begrippen. Zijn deze nu eenmaal voltrokken dan is vergelijking tusschen de voorloopig verkregen resultaten mogelijk. Bij deze vergelijking blijkt nu dat in verschillende begrippen idente waarheidsmomenten telkens terugkeeren, en inzooverre als algemeen — tegenover de niet weerkeerende als bijzonder — mogen getypeerd. Logos en gegrepen waarheid werden nu niet genoeg uiteen gehouden en vandaar dat men elkander niet verstond en wel moest bestrijden. Het realistisch adagium „universale ante rem” is volkomen juist zoolang men onder het universale het logische verstaat, maar het wordt zinloos wanneer men het wil toepassen op de weerkeerende momenten der gegrepen waarheden omtrent iets: verder dan het „veritas non sine re” kan men hier niet komen.

Deze critiek beperkt zich nog slechts tot het „universale”. Ze wordt niet opgeheven, eer verzwaaard wanneer men nu nog let op de *res*. De universalia zijn blijkbaar zelf voor het extreme realisme der Middeleeuwen niet zelf *res*, daar anders de uitdrukking „universale ante rem” z'n beteekenis verliest. Hoe Platonisch dit schibboleth er dan ook uitzie, het blijkt reeds 'n Aristotelisch dingbegrip in te sluiten: het ding is dan het individueele wezen dat, anders dan de verschijning, tegelijk materiaal is voor 'n algemeener vorm. Men verstaat dus onder ding: verschijnend wezen. Wezen en waarnemingsobject staan dus tot elkander als 't innerlijke en 't uiterlijke, als de verborgen psyche van den naaste tot z'n zichtbaar lichaam. Maar ding is òf waarnemingsobject òf wezen in den zin van kosmische eenheid, bruikbaar in de metaphysica. Wil men het echter in de vakwetenschap gebruiken, dan blijft er niet meer van over dan de doorsnede in de kosmische eenheid aangebracht volgens de wet van het gezichtsveld, het iets, dat bij de begripsvorming eerst moment, later systeem met nader onderscheiden submomenten wordt.

Ondertusschen: de Scholastiek oefende deze critiek zelf niet: ding bleef individueel waarneembaar wezen. Geen wonder dat de logica bij het ontbreken van het waarheidskarakter dat alleen het begrip kan adelen, weer terugviel in taalpsychologie. Het waargenomene wordt met woorden benoemd en wat men er van beweert in een volzin uitgedrukt. Op het eerste legt de aan de Stoa herinnerende theorie van Roscellinus, op het tweede de psychologisch hooger staande sermotheorie van Abaelard — meer van belang voor de wijziging der methodiek van

het onderwijs dan voor de omzetting der methode van onderzoek ⁴⁰⁾ — den nadruk. Uit de waarheidsmomenten werd de gelijkheid verlegd naar het psychische, de identiteit naar de res, maar de identiteit in het gelijke, de identitas momenti veritatis non per mentem niet eens meer gezien.

De saamvatting van deze twee stellingen: veritas non sine re en identitas momenti veritatis non per mentem heeft men slechts even te vergelijken met het realisme van Thomas om diens halfslachtigheid in te zien. Hij beslechtte nl. de bij gebrek aan onderscheiding wanhopige worsteling tusschen realisme en nominalisme met de combinatie van deze twee grondstellingen: „'t afzonderlijke is de ware substantie” en „'t algemeene ontstaat door de subjectieve werkzaamheid van den geest”. Maar toch slechts schijnbaar: want wat de eerste stelling betreft is de substantie òf wezen — en dan helpt deze thesis de vakwetenschap geen stap vooruit, want kentheoretisch is deze kosmische eenheid slechts 'n moment, resp. systeem alleen voor de metaphysica — òf „waarneembaar wezen” dat z'n individuatie-principe vindt in de materie ⁴¹⁾ en dan is heel het vraagstuk weer herleid tot dat van de verhouding tusschen wezen en verschijning en blijft de vakwetenschap al weder beroofd van het *iets*, waarover ze heeft te handelen. En wat de tweede these betreft, die meer kentheoretische waarde dan de eerste schijnt te bezitten, ze gaat uit van de kenwaarde der waarneming, en berooft dus de kennis van haar waarheidskarakter: ze beteekent alzoo 'n belangrijke concessie aan het nominalisme.

Zoo kom 'k vanzelf tot het tweede vraagstuk: dat van *het ontstaan der kennis*. Allen gemeen is het subject-medium schema, de gedachte dat het medium op het subject inwerkt en het laatstgenoemde met z'n ingeboren begrippen zich de waarnemingsinhouden assimileert. In het overige verschilt men weer.

Daar zijn allereerst de volgelingen van Augustinus. Op Neoplatonische wijze stellen ze subject en object tot elkander als den (actieven) vorm tot z'n inhoud. Zoo sluiten de zintuigen in potentie de zinnelijke vormen in, die, geraakt door de zintuigelijke indrukken, voeren tot zintuigelijke kennis. Evenzoo staat het bij de verwerving van onzintuigelijke kennis tusschen geest en intelligibel object. Zintuigelijke en onzintuigelijke kennis loopen parallel: de laatste vindt haar aanleiding, niet haar grond, in de eerste. Daarom vervalt ook de Aristotelische tweedeeling van den *voeg*. De kennis van 't niet zintuigelijk waarneembare danken we aan God, die ons dus zoowel het terrein der zedelijkheid als het gebied dat ons slechts toegankelijk is in koorts en hallucinaties ontsluit! De eenheid der kennis en der waarheid wordt hier dus opgeofferd aan de vermeende dualiteit van de terreinen waaromtrent kennis waarheid insluit. Verder dan het Akt-inhoud schema komt men niet: in stee van verder te analyseeren — wat men zich op deze wijze ook vrijwel onmogelijk maakte — vlucht men weer terug naar de heidensche metaphysica en stelt haar leer van de wezensverwantschap tusschen

zich en God gelijkwaardig aan de leer van het beeld Gods, in de Heilige Schrift nooit los gezien van het verbond van God met de menscheid.

Van deze richting, tamelijk zuiver ⁴²⁾ vertegenwoordigd o.a. door 'n Willem van Auvergne, verschilt in menig opzicht de Aristotelische, welke in Thomas Aquinas haar woordvoerder vond. Niet vorm en inhoud, maar vorm en materie, niet de horizontale maar de verticale correlatie staat hier op den voorgrond. Vandaar dat er geen zintuiglijke kennis is, maar de kennis ontstaat door abstractie en wel uit de *sensus* door de *imaginatio* en uit de *imaginatio* door den *intellectus*. De laatste wordt onderscheiden in een actief en een passief deel. De *intellectus agens* draagt bepaalde ingeboren principia in zich en dringt door in de quidditeit der dingen; intelligere is *intus-legere*. Waarheid is *adaequatio*; speciaal de *adaequatio intellectus et rei* heet kennis. Kennis wordt van waarheidsbezit een bepaalde vorm van waarheid, verkregen door aanpassing aan den aard der dingen bewerkt door bemiddeling der *phantasmata*. De dingen heeten dan intentionaal aanwezig in den geest ⁴³⁾.

Verder van Aristoteles af staat de oudere Franciscaner school, die in het ingeborene meer legt dan den verpsychologiseerden vorm van 't logische, en daarin ook inhouden uit het niet-logisch gebied indraagt, b.v. de zgn. eeuwige waarheden der *mathesis* ⁴⁴⁾. Zoo blijkt de pyramidebouw ook hier weer aanleiding tot 'n pantheïsties verdoezelen der grenzen tusschen de eeuwigheid Gods en den aard van een gezichtsveld waarop de tijd geen rol speelt. Tegelijk ziet men hier de gevolgen der invoering van een aan de kentheorie totaal vreemde insnijding: wijl het getal zich niet laat onderbrengen bij wezen noch verschijning, werd het eenvoudig in het subject geplaatst!

Ten slotte het probleem van *gelooven* dat, en *weten*, dat in wetenschappelijken zin.

. In den grond der zaak hebben ze — gelijk o.a. Dr J. Woltjer uitdrukkelijk opmerkt ⁴⁵⁾ — het moment der subjectieve zekerheid gemeen. Ze verschillen echter ook: „Gelooven, dat” drukt uit de onderstelling der mededeeling van een tweede, „weten, dat” sluit deze mededeeling niet uit, maar verwaarloost dit moment. Vandaar dat 't „gelooven dat” in die gevallen, waarin hij die mededeelde wat geloofd wordt, betrouwbaar is in de taal telkens en niet alleen in de Heilige Schrift afwisselt met het „weten dat”. Het „weten dat” sluit dus mededeeling niet uit, maar evenmin vergt het deze: het kan dus zoowel ontstaan door geloof aan een betrouwbare mededeeling als door eigen onderzoek volgens de betrouwbare methode van intuïtie en begripsvorming.

Scherp van „gelooven, dat” is nu te onderscheiden — hoewel niet te scheiden — „gelooven in”. Nauwkeurig spraakgebruik beperkt het gebruik van laatstgenoemde term tot die gevallen waarin sprake is van heilswaardigheid. Zoo kan 'k zeggen: „de soldaten van Napoleon geloofden in hun veldheer”. De Christen gebruikt daarom dit woord ongaarne

anders dan in verband met den grond van z'n* heilsverwachting, met God: „Geloof *in* God” is dan ook iets anders dan: „geloof, dat Hij bestaat”, al is natuurlijk het tweede bij het eerste ondersteld, zal dit althans niet tot den rang van autosuggestie worden verlaagd. *Gelooven*, *dat* duidt in eerster instantie een ontwaren aan van iets op grond van mededeeling omtrent dit iets door een tweede; in tweeder instantie een doordringen in het meegedeelde met behulp mede van de wetenschap.

Kort saamgevat in verband met de verhouding van religie en theologie: „gelooven in” drukt uit dat de procesmatig zich voortzettende wedergeboorte gepaard gaat met een besef geroepen te zijn tot *heil* of *zaligheid*. „Gelooven, dat” spreekt van vertrouwen op een mededeeler: deze kan zijn God zelf maar ook één der organen die Hij daartoe gebruikt. In dezen zin kan men spreken van directe en indirecte mededeeling. In beide gevallen heeft men echter te doen met mededeeling, dus met 'n woord, door Hem gesproken in 't verbond met de menschheid. Daarom valt de onderscheiding van directe en indirecte mededeeling niet samen met die van openbaring door woord en door werkstuk, ze valt geheel binnen het kader van de woordopenbaring. Deze onderstelt het verbond door God eenzijdig met de menschheid opgericht, maar na de instelling uiteraard tweezijdig van karakter; krachtens de schepping van den aanleg tot dit verbond heet de mensch geschapen naar Gods beeld. De mededeeling in woorden mag daarom openbaring heeten wijl ze inlicht over wat anders verborgen zou zijn, m. a. w. omtrent God en de verhouding der schepselen tot Hem. Daarbij is nog tweeërlei op te merken. Ten eerste, dat deze mededeeling geschiedt in het verbond, dus steeds *onder* de wet: God spreekt in voor den mensch verstaanbare taal en woorden en dus past ons noch 'n poging om deze mededeeling te vertalen in den vorm dien ze voor God heeft, noch ook deemoed wanneer zulk 'n pogen mislukt. — En in de tweede plaats dat deze woordopenbaring handelt over Hem — wat insluit mededeeling omtrent Zijn verhouding tot de schepselen — en over de verhouding der schepselen tot Hem. Daarom ziet de woordopenbaring — de directe, maar uiteraard in navolging van haar ook de indirecte — de schepselen steeds als *kosmische eenheden* of spreekt van hen in de taal der dagelijksche waarneming. De wetenschap komt in haar slechts ter sprake als een der *taken*, waartoe de mensch geroepen is en deze roeping tot taak volgt eerst op die tot heil. — Nader is hierbij dan nog op te merken, dat in de verhouding van de schepselen tot God door den zondeval in de historie een ingrijpende wijziging is tot stand gekomen, in verband waarmede aan de woordopenbaring in 't Paradijs 'n belangrijk moment is toegevoegd, n.l. dat der genade, die niet voor allen geldt, daarom speciaal mag heeten, en — wijl na den zondeval krachtens onze vrees schier ongelooflijk — zóó op den voorgrond treedt, dat al het andere, al vervalt er niets van, daarvoor naar den achtergrond wijkt.

Deze onderscheidingen bedoelen allerminst dit rijke onderwerp uit te

putten: ze geven niet meer dan het minimum noodig om de scholastieke verkeerde probleemstelling, uiteraard gevolgd door foutieve soluties, te belichten.

Ook hier vertoonen de Middeleeuwen allermint eenvormigheid. De Augustijnsche richting ziet de dingen zoo geheel anders dan de aanhang van Thomas.

Wat eerstgenoemde aangaat, de van de Neoplatonici overgenomen tweedeeling der kennis doet in de kennis van de apriorische ideeën-wereld een goed zien, dat naar God, den top der pyramide, heenvoert. Augustinus wraakt niet deze ordening: slechts de hoogmoed der wijsgeeren, die wanen deze kennis aan zichzelf te kunnen danken moet vervangen door deemoed en den liefdegeest die heerscht in de kerk van Christus ⁴⁶). Zelfs indien men meent dat daarmede slechts vruchten der levendmaking zijn bedoeld, komt het geloof aan de in den loop der historie verstrekte mededeeling omtrent de met den gang der gebeurtenissen zich wijzigende verhouding van God tot den mensch zodoende allermint tot z'n recht: de oudheid had te weinig historisch besef, dan dat van hare systemen hier voldoende onderscheiding kon worden verwacht. De aansluiting bij haar kwam dan ook de theologie op gemis van alle zelfstandigheid tegenover de wijsbegeerte — en welke! — te staan.

De kerstening der Germaansche volken deed bovendien nog het goede bij Augustinus, de onderscheiding der menschheid in twee groepen, practisch verloren gaan: de menschheid werd universalistisch-pauselijk gelijkgesteld aan de algemeene kerk. Zoo moest ook haar 'n plaats bereid zijn in de pyramide: vanzelf kwam haar in orde de rang toe tusschen God en het overige, de natuur. Terwijl dus eenerzijds zoo sterk mogelijk haar verbinding met de genade en de verzoening — en dus met een bepaalde periode der geschiedenis van de menschheid — werd gehandhaafd, kwam ze toch als 'n eeuwig bestanddeel voor in het panteologisch systeem ⁴⁷). Bracht dit standpunt de theologie deze winst dat voor haar een eigen terrein werd gevindiceerd, ze verkreeg dit voordeel slechts ten koste van een hoofdsche buiging voor een wijsbegeerte, die 't voor haar belangrijkste miskende.

Bovendien bracht de parallellie van subject en object, die beide zich onder hetzelfde metaphysisch schema moesten buigen, mede, dat aan deze bovennatuurlijke wereld beantwoordde een even bovennatuurlijk orgaan, het geloof. Doch waar de Middeleeuwen het existentie-oordeel in onzen zin verwarden met het waarnemingsoordeel en z'n analogie, gaf men zich niet voldoende rekenschap van het ontwaringsmoment bij het vinden van de woordopenbaring Gods. Terwijl dus eenerzijds de wedergeboorte en het „gelooven in” werden verkerkelijkt ⁴⁸), werd het „gelooven dat” beperkt tot de vorming van begrippen omtrent dit bovennatuurlijk gebied en bleef dus slechts gradueel verschillen van de werkzaamheid op het terrein der theologie.

Het eerste gevolg was natuurlijk, dat de waarde van laatstgenoemde wetenschap schromelijk werd overschat, wat ze straks dubbel moest boeten. Want toen ontdekt werd, dat ze meer dan wetenschap wilde zijn, stond ze bloot aan gerechtvaardigde critiek van hen die het om het echte geloof en niet minder van hen die het om de zuiverheid der wetenschap te doen was.

Een tweede conclusie was dat het „gelooven dat” werd toegeschreven aan een hooger verstand, het kentheoretisch bedenksel der leer van het donum superadditum. Zoo bleef het niet een overal voorkomen van de aanvaarding eener betrouwbare mededeeling, in casu eener mededeeling van Godswege omtrent een Wezen en een verhouding waaromtrent Hij alleen ons kan inlichten. En evenzeer boette het z'n besef indirect te zijn in: het van het zaligmakend gelooven in onafscheidelijk geloof aan de historie der openbaring en de betrouwbaarheid der media werd vervlakt tot een aanvaarden van het historische waaromtrent de Heilige Schrift ons o.a. inlicht.

Hoe is nu het verband tusschen *gelooven dat* en *weten, dat* in den bloeitijd der scholastiek, toen het meer rationalistisch standpunt van Augustinus voorloopig was overwonnen? Met Verweyen ⁴⁹⁾ kan men inzake de beantwoording van deze vraag een semi- en anti-rationalistische richting onderscheiden.

De eerste prikt in de geschiedenis van het Christelijk denken met namen van zóó goeden klank als die van Anselmus en Thomas. Bij den schrijver van het „*Proslagium*” en het „*Cur Deus homo*” staan verstand en geloof reeds in teleologisch verband: het onderzoek vormt — anders dan het bekende credo ut intelligam zou doen vermoeden — den grondslag van het geloof. De rede moet, volgens Anselmus, het feit der openbaring nagaan om zoo het geloof aan den geopenbaarden inhoud voor te bereiden. Een soort existentie-oordeel gaat hier dus niet als oordeel der modaliteitsintuïtie vooraf aan de begripsvorming, maar wordt in de lagere sfeer geplaatst analoog aan de verhouding van waarneming en denken in het natuurlijke. Daarop wordt dan aan de theologie toevertrouwd de verwerking van het door het besef aanvaarde. Het gevaar schuilt dan ook niet hier, maar ginds: het gelooven aan de op bevel Gods verstrekte mededeeling omtrent de openbaring Gods werd in beginsel vervangen door den eisch van een *niet aan geloof* gebonden onderzoek, welks strekking is vervat in de vraag: „Heeft God iets medegedeeld?” Zoo gaat het „intellige ut credas” reeds bij Anselmus aan het „credo ut intellegam” vooraf ⁵⁰⁾.

Thomas tracht meer een analyse te bieden van de eigenaardigheid des geloofs. Hij ziet, evenals Anselmus, wel iets van het verschil tusschen om niet meegedeelde en door eigen inspanning gevonden waarheid, doch niet dat tusschen de gebieden waaromtrent God en mensch mededeelingen doen. Nader onderzoek doet hem nu wel tasten dat bij mededeeling van waarheid zoowel de waarheid wordt aanvaard als de

waarachtigheid van den mededeeler vertrouwd. Beide staan dan ook in onlosmakelijk verband: waarachtigheid is iets anders dan waarheidsliefde: het is een gebonden zijn aan de waarheid, een momenteel of eeuwig niet *kunnen* spreken van eenige onwaarheid. Nu zijn „zich inspannen” en „aanvaarden” op zich zelf geen theoretische houdingen. Richt ik me echter rechtstreeks — dus zonder mededeeling — op begripen van waarheid, dan sta ik tegenover iets dat zelf noch mensch is noch iets analoogs aan ’t menschenlijke vertoont, ik sta tegenover „waarheid”. Bij mededeeling van waarheid komen echter andere factoren in het spel: de waarachtigheid van den mededeeler is me waarborg voor de waarheid van wat ik zelf niet onderzocht of niet onderzoeken kan. Juist dit moment maakt, in zulke omstandigheden, dat m’n willen niet meer zich heeft te richten op de inspanning van het onderzoek maar wel op het luisterend of lezend opnemen. Het willen is dus ’n moment dat bij iedere waarheidsverwerving optreedt. Het zich inspannen en luisteren is echter reeds geen willen meer. En de waarheid heeft in ’t geheel niet meer met willen te maken, of ze nu waarheid is omtrent ’n kosmisch of omtrent ’n transkosmisch verband. Thomas verwacht echter de toestemming met het willen. Allereerst vereenzelvigt hij dus het vellen van een oordeel (men vergelijke assentire met sententia) dat overeenstemt met het oordeel van den mededeeler waarin diens kennis — en dus ook mijn toekomstige — vervat is, met het aanvaarden van de kennis; hij stelt dus belijden gelijk aan gelooven. In de tweede plaats zoekt hij voor het verschil van transkosmisch en kosmisch verband een analoog verschil binnen het subject. Daardoor ziet hij over het hoofd, dat waarheid steeds waarheid blijft, en dat „gelooven, dat” slechts het psychisch correlaat is van de *mededeeling* die het eigen onderzoek van den luisterende vervangt, maar niet van een bepaald gebied waaromtrent de meegedeelde waarheid inlicht. Gelooven, dat is dus correlaat niet aan ’n bepaald gebied, maar aan een bepaalde wijze van kennisverwerving. Dat achter het gelooven van de waarheid Gods nog ligt de verandering van heel den mensch, van z’n belangstelling, en dus ook van z’n willen is geheel iets anders. Door de zonde is de belangstelling voor al wat God raakt gaan kwijnen en sterven. Zal de mensch weer kunnen luisteren dan moet eerst dat interesse weer ontwaken en daarmee de mensch omgebogen tot ’n willen luisteren. Maar deze gegevens der Heilige Schrift bieden niet den minsten grond om dit luisterend aanvaarden gelijk te stellen aan willen. En al evenmin om het dan nog verder te vereenzelvigen met belijden.

Van deze groep mag ’k niet afstappen zonder nog even te memoreeren, hoe het leven bij de traditie de afpaling van het „bovennatuurlijk” gebied tegenover het natuurlijke beheerschte. Het eigen onderzoek ontbrak niet totaal maar geschiedde geheel in den geest van Aristoteles, aan wiens commentarieering Thomas ’n groot deel van z’n leven wijdde. Daardoor kwamen subjectief geloof en rede en objectief kerk en wereld

zich te verhouden als de geest der Heilige Schrift tot dien der Aristotelische lectuur. Zoo viel het betrekkelijk licht uit te maken wat van den inhoud der eerste door de rede kon gevonden: daartoe behoorde alles wat de Grieksche wijsgeer gaf en waarvan de Bijbel zweeg. Sprak omgekeerd de Heilige Schrift over iets wat men niet bij Aristoteles aantrof, dan stond vast dat dit de rede te boven ging. Dekten beide mededeelingen elkander geheel dan had men te doen met een „stelling” door de sterken te bewijzen, door de zwakken van denkkraft te gelooven. Dekten ze elkander ten deele, dan was het dogma, daarop gebouwd, een mixtum: zoo viel b.v. de schepping der wereld te bewijzen, dat ze niet eeuwig was moest geloofd. Bij de laatste twee gevallen houde men in het oog, dat gebrek aan historisch besef Aristoteles heel wat toe-vertrouwde wat hij nimmer had beweerd. Zoo werd het bewijs voor de schepping verkregen door de gelijkstelling van de creatie met de emanatie van al het zijnde uit de universeele oorzaak⁵¹). Waren ze met elkander in strijd, dan diende de oude wijsheid opgeofferd, wat Thomas als 'n sacrificium intellectus doorleeft.

Wanneer men echter zóó de grens tusschen de theologie en de andere wetenschappen trekt, ligt de conclusie voor de hand, dat de theologie niet meer in den strengen zin des woords wetenschap kan heeten: wat onder haar valt heeft practischen zin. Zoo concludeerde dan ook Scotus — hoezeer hij ook het geloof veiliger noemt dan het weten. Viel op het laatste iets sterker nadruk, dan verviel men uit de begeerte naar zekerheid al weer spoedig tot geringschatting der wetenschap. Wie de theologie het zuiver wetenschappelijk karakter rooft en haar toch wegens de verwarring met de religie alles ziet omspannen, moet wel het zoeken naar en het vinden van alle waarheid — hoe ook verkregen — lager aanslaan, dan wie de theologie de eere van wetenschap laat, inziet, dat haar 'n zelfstandig — zij het ook niet onbegrensd — terrein toekomt, en haar dus de erkenning harer waarde niet laat betalen met de uitsluiting uit de universitas scientiarum. De vernedering der wetenschap tot verheffing van het geloof volgt alle rationalisme onvermijdelijk en ontbrak ook in de Middeleeuwen niet, getuige 'n figuur als Petrus Damiani in de receptieve periode, en eene als Johannes van Jandun in den natijid der scholastiek.

En toch, hoe gevaarlijk dit scepticisme ook was, men vergete niet, dat het toen vaak toevlucht mocht bieden aan het diepere inzicht dat er vijandschap was tusschen den geest van Aristoteles — die, straks ontkerstend, de Renaissance mede zou beheerschen⁵²) — en dien van Christus.

Intusschen, men onderscheide beide: de scepsis en dit inzicht, toch. Inzonderheid is dit noodig voor 'n goed verstaan van het onderscheid tusschen de groote Reformatoren.

De mystiek zag nog lang niet altijd de wedergeboorte — met het wekken der belangstelling — achter het geloof. Wel ontdekte ze reeds

vroeg, dat gelooven was: aanvaarden en dat er voor 'n Christen meer aan te nemen viel dan alleen waarheid. Nu kon men loochenen eenig waarheidsmoment in deze „schatten van Christus” aan te treffen, maar dat treft men niet aan op de lijn die naar de Reformatie voert. Wel echter de veronachtzaming van het verschil tusschen de openbaring door God aan de profeten en de mededeeling door hen aan de leden der Kerk, dus tusschen woord- en Schriftopenbaring. Zoo wordt het waarheidsmoment in de openbaring wel niet geloochend, maar toch zeer beperkt in omvang. En 't persoonlijk „gehoorde” wordt dan tevens niet zelden in waarde gelijk gesteld aan het hooren der profeten. Zoo verloor men den band aan de historie der openbaring.

Op deze wijze kon wel de Roomsche onderscheiding van Goddelijke en menselijke *factor* in de religie met Luther worden opgeheven, voor 'n diepere analyse van het geloof bood deze mystiek heel wat minder dan Luther zelf, blijkens z'n debat met Erasmus over de methode der exegese, noodig achtte⁵³). Intusschen zou niet hij deze analyse kunnen uitvoeren: daartoe stond hem z'n anthropologisch uitgangspunt te zeer in den weg. Want ook de kennis kan eerst goed benaderd worden wanneer ze wordt gezien van hooger standpunt.

Dat juist was de kracht van Calvijn. Ook hij is allerminst kentheoreticus van professie. Integendeel: wat zoo weldadig bij hem aandoet en gezien z'n bekende aansluiting bij Augustinus wel dubbel mag gewaardeerd, is juist dat hij volop theoloog is. Zijn afkeer van de vermenging der theologie met de wijsbegeerte bracht hem veel meer dan Luther ertoe een nauw verband te leggen tusschen het formeele en materieele principie van eerstgenoemde wetenschap. Was het eerste hem met den Duitschen hervormer gemeen, in het tweede wijkt hij totaal van dezen af. En dat was eisch der consequentie: in de zaligheid door 't geloof nam Luther z'n uitgangspunt in de anthropologie en staakte dus het zuiver theologisch werk nog vóór hij het goed en wel had aangevangen. Voor Calvijn's gedachtengang staat echter God in 't begin. Hij is van alles de Schepper door Zijn wil. Daarom is de kosmos slechts Zijn werkstuk. Hij kan daarmede handelen naar Zijn welbehagen, Zich er op bijzondere wijze in openbaren. Maar dan grijpt de Oneindige het eindige en nimmer is het omgekeerde het geval: finitum non est capax infiniti. Deze stelling beheerscht de Christologie⁵⁴) evenzeer als de leer der sacramenten en die des heils.

Maar juist door dit zuiver zien van de grens tusschen Hem Die de wetten stelt en hen die daaraan onderworpen zijn, was hij ook in staat elders de lijnen scherp te trekken. Allereerst brengt de leer der praedestinatie hem tot 'n absolute breuk met de scholastische gelijkstelling van menschheid en algemeene kerk⁵⁵). Daardoor valt de grondslag van het pogen haar als noodwendig bestanddeel der hiërarchische pyramide te zien: de kerk is nog wel de ziel van het corpus christianum, maar deze ziel heerscht niet meer⁵⁶).

In de tweede plaats onderscheidt hij niet alleen de openbaring van den Schepper en den Verlosser, maar in de eerste weer die uit het werkstuk en uit de algemeene leer der Schriftuur⁵⁷). Aan de woordopenbaring in de laatste ons meegedeeld beantwoordt het geloof, dat alle supranatureel karakter verliest; het is reeds in den staat der rechtheid aanwezig wijl ook toen de woordopenbaring het onderzoek aanvulde. Tengevolge van den zondeval is *deze* natuurlijke, algemeene woordopenbaring onvoldoende en *wordt* in de historie zelf aangevuld met de speciale woordopenbaring omtrent de genade. Het gelooven van Gods woord wordt daardoor speciaal een gelooven van het woord der barmhartigheid⁵⁸). Dat geloof is naar Calvinistische opvatting dan ook liefdekennis die wederliefde opwekt: het vertrouwen is daarvan een effect⁵⁹).

Ten derde vraagt de leer van het beeld Gods onze aandacht. Calvijn verstaat daar nu eens onder datgene waardoor de mensch uitsteekt boven andere bezielde schepselen, dan weer de oorspronkelijke zedelijke reinheid en rechtheid⁶⁰). Deze twee opvattingen staan dus niet tegenover elkander als „ruimer” en „enger”, maar als metaphysicale en historische typeering. Het laatste is het nieuwe en juist dit moment mag niet onder het Aristotelisch schema van „lager” en „hooger” worden gemaskeerd, waartoe de gangbare onderscheiding telkens weer de mystieken verleide: anders wordt het onverstaanbaar hoe het verlies van het vroeger bezit gepaard kan gaan met het volledig behoud van het wezensverschil al openbaart zich dit door den vloek over beide vergelekenen thans op lager niveau dan voorheen. Tusschen de menschen onderling is er dan verschil door de verkiezing tot zaligheid. De ambten behooren echter tot het bij allen gelijke wezen, al werkt ook hier het onderscheid na of men de herstellende zalving van Christus al of niet heeft ontvangen: de roeping tot en de functies der ambten zijn dezelfde, al verschillen de ambtsdragers in betoon van onderdanigheid en dus in lust Christus bij de uitoefening daarvan na te volgen.

In deze ambten staat de mensch allereerst tegenover God: in het profetisch ambt gaat het om de belijdenis van Zijn Naam⁶¹). Met 'n psychologische indeeling brengt Calvijn de ambten niet in verband: nu eens laat hij haar geheel aan de wijsgeeren over, dan weer spreekt hij van *twee* vermogens: denken en willen⁶²). De drie ambten behooren dan ook tot het terrein der religie.

Men zal verstandig doen Calvijn hierin volgend, nog iets verder te gaan en de psychologen te laten uitmaken welke indeeling bij het onderzochte terrein past. Calvijn blijft het illuster voorbeeld van grenzentrekker in een geest, die de wijsbegeerte noch voor noch na hem openbaart, zij het ook tot haar eigen groote schade. Wel heel jammer is het, dat reeds kort daarna Beza in den Gereformeerden kring de behoefte aan wijsgeerige scholing trachtte te bevredigen op dezelfde wijze als Melancthon dat voor de Lutherschen reeds had gedaan:

door den terugkeer tot Aristoteles. Deze combinatie verzwakte de Gereformeerde theologie buitengemeen. Allereerst omdat men zoo tegenover de nieuwere stroomingen ging verdedigen wat op de keper beschouwd van den geest der baanbrekende richting niet principieel verschild. En niet minder wjl men gebruik maakte van wapenen, die de eigen hand doorwonden.

Dat dubbele gevaar nam nog toe door de onhelderheid van het natuurbegrip waarop het in de naaste periode toch zoo aankwam. Men behield den term „naturalis” voor „communis” in den historischen zin van in het Paradijs en krachtens den gemeenschappelijken oorsprong allen gemeen, zonder zich rekenschap te geven van het gevaar dat een kleine groep liep bij overname van terminologie het zuivere begrip kwijt te raken. De gevolgen bleven niet uit: natuur werd ook weer opgevat in den zin van medium, meer theologisch gezien als werkstuk; „theologia naturalis” verkreeg daardoor den zin van wetenschappelijke kennis omtrent woordopenbaring in het Paradijs en omtrent openbaring in de kunstgewrochten des Scheppers⁶³). Voegt men daarbij de verwarring van Godskennis en theologie, en de individualistische verwaarloozing van het verschil tusschen de openbaring aan de profeten en de mededeeling hunner kennis aan de Kerk, dan wordt het duidelijk hoe gehavend het Gereformeerde leven uit den strijd moest komen die in den kring der humanisten zelf reeds was ontbrand en waarin men zich geheel noodeloos partij ging stellen.

Aanvankelijk toont de *Renaissance* — die ik thans heb te bespreken — allermint voorliefde voor wetenschappelijken arbeid: reeds het woord zegt het: men wilde wedergeboorte, en wel: niet voor de oudheid, zooals men niet zelden meent, maar voor zichzelf⁶⁴). Nu houde men in het oog, dat de scholastiek dit heilsgoed reeds in onlosmakelijk verband met de kerkelijke bediening van den Doop had gebracht⁶⁵), en dus met het „bovennatuurlijk” terrein. Dante had het nog verder gesecculariseerd en toegepast op de „aardsche” verhoudingen van pausdom en keizerrijk, anderen gingen nog verder. Toen nl. het groeiend verlangen naar den Messias-keizer, die aan het ontwakend Italië de zoo begeerde vrijheid zou hergeven, niet werd bevredigd, verkreeg het begrip „wedergeboorte” ’n geheel onchristelijken inslag: aansluitend bij de niet ongevaarlijke schildering van Adam in den staat der rechtheid, door Augustinus geboden, stelde men reeds vroeger als ideaal de repristinatie van dezen toestand: „ut reddamur ad prestinum statum Adae”. Thans heet het, blijkbaar in aansluiting aan de Stoa, dat met God ook de natuur werkt in deze richting. Zoo wordt de levende ziel eerst geïdealiseerd tot levenden geest, daarna de laatste opgevat als ’n ook na den zondeval nog zonder invloed van den levendmakenden Geest te bereiken ideaal⁶⁶). Petrarca stelt zich in alle bescheidenheid voor als „homo spiritualis” en Pico della Mirandola acht het mogelijk, dat men *zich* wederbaart: poteris in superiora

quae sunt divina ex tui anima sententia regenerari⁶⁷⁾. De oudheid is bij dit alles niet doel, maar voorbeeld, blijkbaar om haar gemis aan eenig Christelijk ferment. De weg naar deze wedergeboorte is de wedijver met de natuur. Het natuurbegrip der Renaissance is dan ook nog allerminst het moderne: naar z'n omvang dekt het dat der oudheid en der scholastiek, die in dit punt overeenstemmen; het verschil beperkt zich tot dat in waardeering: het brandmerk der minderwaardigheid is er af: het bovennatuurlijke wordt als een laag van onnatuurlijk vernis radicaal verwijderd. Gevolg was natuurlijk dat openbaar werd het zuiver on-christelijk karakter, dat alleen door het naief inlezen van eigen gedachten den Middeleeuwen verborgen was gebleven. Voor het historisch inzicht beteekende dit uiteraard weinig anders dan louter voordeel. De vraag bleef slechts welke waardeering het hervondene ten deel zou vallen.

Wanneer men nu de trekken van het bovengeschetste beeld nog eens nauwkeurig beziet, bevreemdt het niet dat Aristoteles, al werd hij thans historisch juister beoordeeld, geen onverdeeld enthousiasme kon wekken bij de meeste wijsgeeren der Renaissance. Want al behield men de oude metaphysica van wezen en verschijning aan, de overschatting van den mensch duldde het niet hem zonder meer onder het vormmateriaal schema te brengen, al liet men dit nimmer geheel varen. Zoo gaat men achter Augustinus — wiens waardeering van de woordopenbaring men immers allerminst deelde — terug op de Neoplatonici en de Stoa, zoowel in de oeconomische en staatkundige theorieën als ook in de beschouwing van het kennen.

Wie echter de woord-openbaring verwerpt houdt van de tweeslachtige theologia naturalis alleen de kennis van God uit de natuur over. Nu onderscheide men deze kennis van *God* heel scherp van de kennis der relaties die Hij in een bepaald veld schiep. Immers bij de laatste moge ons streven eindeloos zijn, de poging om langs indirecten weg zonder hulp van de revelatio verbalis communis kennis van God te verkrijgen stelt het postulaat de grens tusschen God en kosmos te overschrijden. Juist in de mededeeling van waarheid omtrent Zichzelf en Zijn verband met den kosmos heeft God dezen ons verboden gang ten behoeve van ons in onze richting afgelegd⁶⁸⁾.

Het humanisme heeft deze grens echter steeds verworpen. En nimmer deed het dit zoo bewust als in den nieuwen tijd. De oudheid kende immers nog het dualisme van het noodlot en het daarnaar voorvallende. Zelfs Zeus buigt zich daarvoor even deemoedig als de mensch. Het noodlot is echter niet te kennen. Zoodra dit dualisme wordt overwonnen door dat van God en kosmos, die, hoe ook verbonden, wezensverscheiden blijven, komt de theologia naturalis op. Zoolang men daaronder nu verstond de cognitio Dei in het Paradijs gegrond op de woord-openbaring, kon alleen bezwaard worden tegen de verwarring van kennis en wetenschap. Gevaarlijker werd deze terminologie, toen ze werd aangewend

door hen die, evenals het Christendom, de kenbaarheid Gods leerden, maar de „woordopenbaring in het Paradijs” verwierpen: zich niet te vreden stellen met de kennis van het werkstuk, die andere wetenschappen ons verschaffen, streeft men nu immers naar kennis van den Schepper uit het werkstuk zonder de hulp der woordopenbaring. De daarbij ervaren teleurstelling had de mystiek reeds beleden wanneer ze sprak van „via negationis”. De Renaissance echter beloofde zich, hoewel denzelfden weg gaande, beter resultaat.

Op welken grond?

Op dezen: ze seculariseert wel niet als de oudheid het Godsbegrip, doch vergoddelijkt het individu door dit van werkstuk te verheffen tot een Zelfopenbaring Gods. „Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae deus est, se ipsam manifestantis ostensio” zeide reeds Nicolaas Cusanus ⁶⁹). Zoo verschuift de moeilijkheid uit de theologie naar de metaphysica. De kosmische eenheid valt immers niet volledig te kennen onder een aantal gezichtvelden, want ook al stelt men dat dit aantal voor eindeloze toename vatbaar is, dan is daarmede aan de goddelijke oneindigheid van dit vergoddelijkt individu nog niet voldoende recht wedervaren.

Dit individu kan slechts gekend worden uit z'n *werk*, dat z'n oneindigheid indirect zal openbaren. Hierin verschilt de naar daden dorstende Renaissance van de mystiek: niet in de altijd nog maar ten halve Gode verwante ziel, maar in het *werk* van den bovendien *volledigen* mensch komt diens gepretendeerde goddelijke oneindigheid uit.

En nu zal ook duidelijk zijn waartoe dit alles in de kentheorie wel moest leiden. Ook op haar gebied moest gezocht naar een schepping door den mensch. Ze wordt gevonden in de wetenschap, in kiem reeds in het oordeel. Want logica is voor den bewegelijken Renaissancemensch weer dialectiek, *ars disserendi*, en waarheid wordt gezocht in de schepende verbinding van momenten die zelf nog geen waarheidskarakter bezitten, maar toch reeds den geest immanent zijn.

Deze overdrijving van de beteekenis der wetenschap is de kentheorie niet eigen, ze is haar opgedrongen door 'n geheel onkentheoretisch motief, dat der zelfvergoding van den mensch. Hij heet niet meer de *primus inter pares*, maar Godgelijk is hij de hoogste vorm en de eerste daad: zoo schept hij wel niet het materiaal, doch wel de waarheid dat als inhoud aan dit materiaal beantwoordt: *mens per se est dei imago et omnia post mentem, non nisi per mentem* ⁷⁰). Vandaar dat kosmos niet meer is het werkstuk Gods, waarvan de woord-openbaring ons spreekt en welks doorsneden ons wel waarheidslooze maar toch goddelijke ordening rustend op den *logos* vertoonen. Neen, de waarheid ligt in den menschelijken geest en de orde die hij schept is de eenige: wat buiten die orde ligt is het akosmische zijnde, het Platonische *μη-ὄν*, dat er eigenlijk niet behoort te zijn. En kosmisch mag alleen heeten wat God door den mensch ordent.

Als bij de Neoplatonici wordt ook de grens tusschen subject en object

een verschuivende: het reeds geordende wordt in het subject opgenomen en werkt mede aan de vorming van wat aan het object nog verbleef. De *adaequatio* wordt in actieven zin genomen: reeds de enkele zintuigen gaan voorbij wat hun niet past, in later stadium verzamelt de beelden-vormende kracht het resultaat van hun werkzaamheid, en in hoogster instantie grijpt de geest nogmaals in. Door al deze omvormingen heen openbaart zich de kracht der ziel als vormend.

Vandaar, dat ook de belangstelling wordt verplaatst van het oude object naar de methode van zijn vorming. Het object, het ding, is objectie, te overwinnen en nimmer geheel overwonnen alogische belemmering. Het *ding* is veranderd in weerstand: de kosmos der waarheidsorde is alleen te stichten in den baaierd der zintuigelijke gewaarwordingen. Daarentegen is ons werk nooit afgelopen, scheppend van aard. De orde der velden, af te leiden uit de ordening der methoden, wordt hier de orde der objectiveringsmethoden: voorop gaat het punt van den geest, door herinnering en beweging wordt de lijn, mede met behulp van deze lijn het getal gevormd. Het eens gevormde gaat in den vorm in, die, op deze wijze telkens verrijkt, weer afgaat op het overige materiaal.

Naast de overschatting van wetenschap en methode spreekt echter in dit systeem vanzelf de eenzijdige belangstelling voor de natuurwetenschap. Het te vormen materiaal is het doorgangspunt naar den daaraan beantwoordenden inhoud: de materie. Welnu het getal behoort bij de aanvaarding van die taak reeds bij het subject, niet wijl, zooals bij Plato, er geen plaats voor is bij het object dat zich splitst in wezen en verschijning, maar omdat het minder weerstand heet te bieden aan de vorming. Zoo wordt de natuurwetenschap mathematisch. Niet dus wijl de getallenwereld de eerste ons bekende sfeer is die in kosmische orde op den logos volgt, zoodat de andere sferen behalve de logos daarop steunen, en het zich, zij het dan ook telkens zwaarder belast in de analogie blijft vertoonen. Maar wel omdat de ruimte gelegenheid biedt de relaties in welke de kosmos voortaan bestaat tot een gedachten-eenheid saam te vatten ⁷¹), ze behoort immers tot den vorm, die in betrekking tot den nieuwen inhoud inhoudloos mag heeten. Zoo is de inhoudslooze waarheid de eenige: het andere moet nog wetenschappelijk en voorwetenschappelijk geordend en vertoont geen enkele affiniteit voor deze ordening.

Met opzet stond 'k zoo breed juist bij de kentheorie der na-Renaissance stil, en wel om twee redenen. Ten eerste wijl nieuwontdekte waarheid en oude dwaling hier wel zeer dicht dooreen liggen en scheiding van beide een levensbelang is voor ieder die de kennis analyseert. Maar ook omdat een langer verwijlen bij deze gedachten het vervolg aanmerkelijk kan bekorten.

In dit milieu treedt ons nl. allereerst tegen een verbinding van de oude dwaling omtrent de verhouding van God en mensch met een nieuwe ontdekking van de grootste beteekenis: tengevolge van haar zeggen

immers de oude metaphysica en de vakwetenschappen elkander vaarwel. Het is de vakwetenschap te doen om de bepaling der relaties tusschen momenten en deze bepaling schrijdt binnen een gezichtsveld voort: er is een proces dat met het oog op het resultaat dat bereikt wordt *begrips-*vorming kan heeten.

Maar de dwaling heeft ook hier 't nieuwe tot onkenbaar wordens toe verminkt. Allereerst verwart de leer van het den geest immanente object oordeel met begrip en dus schijnt het ten onrechte zóó alsof beider vorming samenvalt. Alle waarheid is hier oordeelswaarheid. Nu ontstaat deze inderdaad doordat de actie der oordeelvelling zich richt op de waarde van een vroeger intuïtief of begripmatig gegrepen waarheidsbezit. Bij het vellen van een relatie-oordeel is dus 'n echt begrip reeds het bezit van den geest. Waarheid zelve echter is allerm minst oordeelswaarheid; treedt deze eerst op bij de verwerking der kennis, de waarheid is het begeerde goed bij de kennisverwerving. Kennis is immers waarheidsbezit en niet onderscheiding, die inderdaad bij de zintuigen aanvangt en evepals de vergelijking zich veel verder dan de kennis uitstrekt. Natuurlijk moet gebroken worden met de vereenzelviging van het niet-logische en de waarheid daaromtrent, maar daarom is de waarheid nog niet een schepping van ons, zooals het begrip in zekeren zin mag heeten. Ook is het niet-logische niet akosmisch: er zijn nog andere wetten Gods dan die der waarheidsverwerving en al deze wetssferen liggen in den door Heni geschapen kosmos. Bovendien materie moge het object zijn in den kring der zintuigelijke waarneming, ze is daarom nog niet de grens van het ideaal der objectieveering: ze valt met de waarneming in de sfeer der kennis alleen voor als aanleiding en als gekende. Want wel is heel de mensch zoowel bij het kennen als waarnemen in actie, maar dat wil niet zeggen, dat deze beide werkzaamheden liggen in elkanders verlengde: bij de waarneming is de ziel door de zintuigen gericht op de materie binnen of buiten het lichaam, bij het kennen is ze gericht op de waarheid, waarom dan ook de waarneming in de wetenschap slechts de rol speelt van middel ter controleering van de juistheid der berekening omtrent de coincidentie van 'n punt en de beweging van iets materieels ⁷²). En eindelijk: de vorm is bij de begripsvorming inderdaad inhoudsloos: wanneer in de physica de ruimte voorkomt ligt deze niet in den vorm, maar in het gezichtsveld, en is dus een analogie van de zuivere ruimte.

In lange rij volgen zoo de argumenten tegen het moderne humanisme elkander op. Maar alle houden ze verband met de grondfout: God in ons beheerscht de wereld door ons naar den aard van ons wezen. Daartegen ga in het telkens vernieuwd protest, ook van hen wien de tijd en lust ontbreekt zich op het gebied der kentheorie te bewegen. Want heeft God ons geroepen om te heerschen over de werken Zijner handen, dan bepaalt niet alleen ons wezen op zichzelf, maar de wet van den samenhang tusschen ons en deze werken, onze bevoegdheid.

Maar als gezegd: men onderscheide het goede van het kwade element. Wie dat niet doet keert met Beza en Melanchton tot Aristoteles terug en miskent de waarde van het nieuwere wetenschapsbegrip, dat niet alleen de Aristotelische teleologie maar ook het dualisme van Plato, eerst door z'n leerling herleid tot een hogere eenheid, den rug toekeert. Want materie is niet „verschijning” van een wezen of ding, maar uitsluitend het correlaat van den waarnemer. Juist daarom houdt de natuurwetenschap zich ook niet bezig met materie, maar met energie en de structuur van het materiele. Vandaar dan ook, dat ze bij Galileï in conflict komt met de Griekse voorkeur, nog bij Kepler overwegend, voor het onveranderlijke en onbewegelijke ⁷³). Wie de waarheid omtrent de energie onderscheidt van de beweging moet in dit conflict partij kiezen voor de wetenschap en tegen de aesthetische beschouwing. Maar die moet dan ook waarneming en kennis, en alle correlata van beide, dus niet alleen materie en begripsmateriaal maar ook wereldbeeld en natuurwetenschap scherp uiteen houden ⁷⁴). Alleen zóó is het te verstaan, dat de bewogen materie valt waar te nemen voorzoover hare beweging niet door ons wordt gedeeld, en aan den anderen kant 'n door ons gedeelde beweging onze waarneming kan ontgaan, terwijl toch het experiment strookt met de berekening der coincidentie van materie en punt.

Intusschen het humanisme hield waarneming en kennis niet scherp uiteen. Vandaar dat de strijd tusschen rationalisme en empirisme, beter phaenomenalisme, in dezen tijd er slechts een is over meer en minder. Juist daarom kan 'k het empirisme hier op een enkele uitzondering na voorbij gaan: de critiek daarop zou wat de hoofdzak betreft leiden tot eentonige herhaling en bij nadere detaillering steeds verder van het logisch en kentheoretisch belangrijke afvoeren.

Met het rationalisme staat het anders. Daarin verbindt zich de praeformatie van het streven de kennis te „reinigen” van de vermenging met de waarneming, met de meest schromelijke overschatting van het autonome subject dat door den logischen vorm in zich op te nemen, ratio wordt. Wel bleef het ten opzichte van het eerste bij een poging, die telkens opnieuw tot mislukking was gedoemd, nog niet zoozeer wegens de voorkeur voor de geometrie — want deze is niet algemeen — maar vooral omdat men ook hier denken en waarnemen blijft zien in teleologisch verband. Maar de invloed van het laatste wordt toch tot een minimum gereduceerd, zoodat met vermindering der herhaling van dit voor allen doorgaande hoofdbezwaar, de critiek op de andere uitwerking van datgene waarop het volgens deze denkers aankomt, minder gevaar loopt den hoofdweg te verlaten.

Reeds vroeger toonde 'k aan, hoe de kentheorie der Renaissance er toe kwam de beteekenis der wetenschap als bedrijf te overschatten, en bovendien aan haar de eischen der physicale methode te stellen. Dit was niet alleen onrechtmatig, maar ook ondoordacht: de grenzen van het

gezichtsveld der mechanica stonden nog allerminst vast. Want evenzeer als het b.v. in een Galileï valt te prijzen, dat hij krachtens de afpaling van z'n studieterrein enkele zintuigelijke qualiteiten daarbuiten sloot, valt het in hem te laken, dat hij daarbij niet radicaler te werk ging. Immers: de onderscheiding tusschen primair en secundair bij deze qualiteiten, door hem aan Democritus ontleend, heeft — welke hare waarde ook moge zijn — met de afgrenzing van het gezichtsveld der physica niets uitstaande: *beide* groepen van qualiteiten vallen daar buiten ⁷⁵). Juist op deze onderscheiding echter is de voorkeur gegrond welke het voorstelbare beeld der oude mechanica ongetwijfeld bezit: alleen maar dit prae is psychologisch van aard en mag de wetenschap der energie geen oogenblik meer beheerschen nadat z'n karakter is doorzien. Zoolang dit niet geschiedde moest wel de ten onrechte van een deel harer qualiteiten beroofde materie verward worden met de energie, het verminkte waarnemingsobject met het geheel anders te bepalen veld van wetenschappelijk onderzoek. Zoo moest Descartes wel de conclusie trekken, dat de methode der physica de eenige was welke past bij de bestudeering van het lichaam, dat immers tot het waarneembare behoort ⁷⁶). Niet alleen de biologie leed zodoende schade, ook de psychologie betaalde weer het gelag: het „weet van” werd orgaan der innerlijke waarneming en voor deze werd kenniswaarde gepretendeerd: de waarnemer van het innerlijke meende al spoedig psycholoog te zijn. Vanzelf werd het kennend subject nu weer 'n onderdeel der ziel. Men moge eerbied hebben voor de poging van Descartes het oordeelen en willen te onderscheiden van het begrijpen ⁷⁷) — dat begrip en voorstelling op deze wijze bijeen blijven is nog het ergste niet. Vooral te laken valt de verwarring van kentheorie en psychologie. Laatstgenoemde wordt daardoor eenerzijds geweldig overschat. Aan den anderen kant boet ze 'n deel van haar terrein in: want over het „weet van” heeft de psychologie toch evenzeer te handelen als over de Akte, die Descartes heel karakteristiek cogitationes, blijkbaar in den zin van onmiddellijk waargenomen cogitatie, noemt. Nog meer schade lijdt de kentheorie. Want wie meent dat waarneming kennis biedt ontkomt nimmer aan het scepticisme: ook de waarachtigheid Gods, hiertoe te hulp geroepen, beschermt nimmer de vereenzelviging van twee terreinen, en voorkomt al evenmin dat de waarneming vager wordt naarmate — *ceteris paribus* — de afstand tusschen waarnemer en het waargenomene toeneemt. Zeker houdt Gods kracht lichaam en ziel bijeen, maar zij doet meer: ze handhaaft ook het verband tusschen de momenten in een en dezelfde wetssfeer en beide werkzaamheden — de instandhouding van eene door verschillende wetssferen doorsneden kosmische eenheid en de handhaving van de momenten binnen een wetssfeer naar het karakter van deze — dienen wèl uiteen gehouden.

Voor Spinoza wijzen deze beide nog weer terug naar een hoogere eenheid. Ook hij gaat uit van het dualisme subject-object, maar tot

het laatste behoort ook wat hij weet omtrent zich zelf: het is dus geheel het object der waarneming, innerlijk en uiterlijk samen. Dat object is — op dit voorstellingsstandpunt volkomen terecht — de ruimte, het zich richten op dit als oer-substantie gedachte object beschiedt met zoo algeheele overgave als alleen tegenover God past. De intuitieve kennis, de kennis der derde of hoogste soort, is beperkt tot de geometrie. Het aantal harer attributen der ruimte oneindig: slechts twee daarvan vallen onder de tweede soort van kennis, die der algemeene begrippen. Deze twee zijn de cogitatie en de uitgebreidheid, welke door Spinoza, anders dan bij Descartes, scherp van de ruimte wordt onderscheiden. De eerste of laagste soort van kennis draagt het passieve en verwarde karakter van gewaarwording en herinnering: op dit gebied loopen de twee aanvankelijk zoo scherp uiteen gehouden lijnen weer ineen ⁷⁸). Malebranche vangt de vereenzelviging van God met het object door die met de cogitata: God is de plaats der geesten gelijk de uitgebreidheid die der lichamen. „Wij zien alle dingen in God” is dan ook slechts de vrome formuleering voor de stelling: het subject neemt de buitenwereld der dingen waar door het medium der cogitationes, die de Godsídee begrenzen gelijk de lichamen de uitgebreidheid ⁷⁹).

Zoo boog heel de wijsbegeerte voor een wetenschap die nog niet eens scherp haar terrein van onderzoek wist te bepalen. En juist wijl niemand tusschen voorstelling en denken anders dan quantitatief onderscheid opmerkte, was de critiek van te voren tot vruchteloosheid gedoemd. Wel verzet zich een Pascal in naam van het Christendom tegen het scientisme, maar z'n protest klinkt meer krachtig dan overtuigend: zelf begint hij in de analyse van het experiment met de aanvaarding van wat hij straks als onvoldoende zal verwerpen: als bij Augustinus wordt het heidensche tempeltje ingebouwd in de kerk van het systeem, wat meer getuigt van piëteit voor het oude dan van historisch besef en stijlbegrip. Hoezeer de critische *Lettres provinciales* de bewondering mochten wekken, de positieve *Penseés* zijn zwak en het pleit voor de groote zelfstandigheid zijner leerlingen, dat haar logica zelfs door de kloosterlingen van Port Royal niet werd erkend. Want niet ons verstand moet gekruisigd worden terwille van een religie die de zekerheid van het onmogelijke heet te bezitten ⁸⁰), maar slechts het vleeschelijke in het verstand, dat ook bij deze omschrijving der religie vergeet dat wat niet mogelijk is bij menschen daarom nog niet onmogelijk is in volstrekten zin. De dialectische religie is in den diepsten grond irreligieus daar ze God toch weer meer naar menschenmaat. Wanneer dan ook Pascal niet ten onrechte Rome vergelijkt met Petrus die sliep terwijl Jezus streed in Gethsemané ⁸¹), verlokt dit beeld me als vanzelf ertoe hen, die zich evenals hij ten onrechte leerling van Paulus wanen, te herinneren aan Eutyches, wiens oogen volgens het verhaal van Lucas tijdens het onderwijs van den grooten heidenapostel levensgevaarlijk door den slaap bezwaard waren.

Geen wonder, dat 'n critiek als deze de kentheorie evenmin tot inkeer vermocht te brengen als het intuitionisme van Boutroux en Bergson later in staat was het Neo-Kantianisme te verslaan. Leibniz bouwt althans grootendeels rustig voort op de oude grondslagen. Wel moet de geometrie bij hem haar voorrang afstaan aan de arithmetiek⁸²⁾, waardoor de beteekenis der voorstelling eenigszins wordt verkleind. Maar mathematisch blijft z'n rationalisme toch en evenzeer is de voorstelling nog de praeformatie van 't begrip. Het naar de methode der differentiaalrekening op 'n bepaalden tijd en plaats gemeten verschil in bewegingsquantum wordt krachtens z'n grotesk arithmetisme van 'n begripmatige grootte der physica tot 'n metaphysisch onuitgebreid maar toch op 'n bepaalde plaats te denken atoom, welks kern — naar het oordeel der leer omtrent de waarneming der, bezielde medeschepselen — ziel heet: het lichaam is de zichtbare omtrek of verschijning van welke twee vormen, ruimte en tijd, kunnen geabstraheerd. Niet de kring met hare wetten is hier het uitgangspunt, maar de bezielde individueele substantie. Om deze haar zelfgenoegzaamheid te waarborgen wordt aangenomen, dat de Schepper een wereldbeeld in de ziel heeft aangebracht, zoodat deze monade alle vensters kan missen. Gewaardwording en begrip staan tot elkander als de toestanden van slapen en waken: ze verschillen alleen in graad van duidelijkheid. Daarom wortelt alle kennis in ruimtelijke onderscheiding in de ordening in onze omgeving: het principium identitatis indiscernibilium wordt van postulaat der physicale meting thans logisch-kentheoretisch princip. Ook is waarheid het subject immanent: ze is de overeenstemming van oordeel en kennis. Is zoo de wetenschap beperkt tot de bewegende materie en verloopt alles naar mechanische orde, dit sluit doelmatigheid niet uit: God handhaaft als 'n geniaal ingenieur de orde waardoor alles mechanisch verloopt en zich tegelijk teleologisch strekt: het verschil tusschen de causale wetenschap en de universeele teleologie is er niet een van veld, maar van *richting en beschouwingswijze*: het is dan ook een vergriep tegen de historie wanneer Leibniz ze noemt: rijk der natuur en rijk der genade: deze termen hadden steeds 'n totaal anderen zin.

Belangrijk is bij Leibniz voorts de onderscheiding van noodwendig en toevallig op waarheden toegepast. Noodwendig is een waarheid wier inhoud „tijdloos” is, als b.v. de waarheden der ruimteleer: het is niet mogelijk ooit het tegendeel van zulk een waarheid met zin te beweren. Onmogelijkheid vindt in het principium contradictionis haar negatieve, in dat der identiteit haar positieve uitdrukking. Men zou volgens Leibniz op deze onmogelijkheid niet stuiten bij de toevallige waarheden, d. w. z. bij de oordeelen geveld op grond van kennis omtrent iets, dat niet door de tijdssfeer wordt doorsneden. „Mogelijkheid” is dus de modaliteit van alle niet-geometrische waarheden, naast welke men, na ze geveld te hebben, ook iets anders kan fantaseeren. Doet men dit, dan mist men echter de werkelijkheid, die dus in relatie tot de

mogelijkheid als vervulling van 'n bepaalde mogelijkheid wordt gezien ⁸³).

Nu onderscheide men bij Leibniz scherp ruimte en tijd eenerzijds en de methode aan den anderen kant. Ruimte en tijd heeten, als bij alle vitalisme, van de materie geabstraheerd: ze zijn dus in deze zin niet absoluut. Men gaat nl. uit van het denkcorrelaat van het waarnemingsobject en meent langs een den geest immanente abstractie te kunnen komen tot 'n soort van algemeene voorstellingen van ruimte en tijd. Wijl geabstraheerd zijn ruimte en tijd niet absoluut: ruimte- en tijdleer danken, anders dan de arithmetiek, haar oorsprong aan de mathematische physica.

Bracht dus het mechanisme de zelfstandigheid van biologie en psychologie in gevaar, het vitalisme bedreigt reeds de physica en nog meer de leer van ruimte en tijd. Beschermde beide nu maar het eigen terrein van onderzoek, dan zou men dezen strijd kunnen toeschrijven aan de kortzichtigheid van twee groepen specialisten wier fout ligt in beider expansiepolitiek. Maar deze opvatting is als onjuist te verwerpen: de strijd tusschen specialisten is altijd te beslechten door 'n herinnering aan 't gebonden zijn door eigen methoden, wier verschil correlaat is aan het verschil der gezichtsvelden. De fout van mechanisme en vitalisme beide is echter dat men aan een naar de Schrift kosmologisch-historisch verschil een indeeling der wetenschappen wil ontleenen. Doch de geschiedenis moge vele wetssferen kruisen, ze bepaalt voor geen van deze het *karakter*. Dat geldt zoowel de realistisch-Aristotelische opvatting van deze indeeling die 't levende met 't hogere en 't doode met het lagere gelijk stelt als de methodologisch-Leibniziaansche, die de teleologische methode aan 't levende en de causale aan 't doode — ten onrechte gelijk gesteld aan niet-bezield — correlaat acht. Materie is niet doode stof, maar waarnemingscorrelaat ook bij plant en dier en mensch, en de physica houdt zich niet bezig met materie maar met het gezichtsveld der energie, zoover het zich maar uitstrekt. Zoo moet ook de biologie het beneden hare waardigheid achten hare ook dezerzijds gaarne toegegeven zelfstandigheid te rechtvaardigen met een beroep op iets anders dan op haar eigen methoden, dieper: op de zelfstandigheid van haar eigen gezichtsveld. Maar ook dit gezichtsveld zal blijken een doorsnede aan te brengen door kosmische wezens, wier eenheid niet zij, maar de kosmologie heeft te handhaven.

Leibniz zoekt de oplossing, als gezegd, anders. Tegenover de abstraheerende analyseerende methode, die behalve de Aristotelische grondbegrippen ook grondoordeelen zoekt ⁸⁴), en in de arithmetiek vindt, stelde hij de synthetische, maar beide zijn kosmologisch. De laatste is de compliceerende, die, van het getal uitgaande, gebonden is aan het arithmetisch bewijs. Zoo dient de methode die in deze richting den „waarheids-samenhang” onderzoekt tot ontdekking van den stavingssamenhang: begrijpen wordt staven van het hogere gezichtsveld door het lagere. Dat lukt natuurlijk niet. Leibniz ziet niet het verschil van gezichts-

velden en vat dan ook het staven van het samengestelde begrip door meer enkelvoudige in een bepaald veld — dat der arithmetiek — op als de aanvankelijke verwerkelijking van z'n ideaal. Waar hij niet verder kan, schrijft hij dit toe aan de menselijke beperktheid: voor God zijn ook de toevallige waarheden wèl gefundeerd.

Dat klinkt heel eerbiedig, maar is het allerminst. Want God fundeert niet — tenzij in Zijn Woord-openbaring in welke Hij Zich terwille van Zijn verbond stelt onder de wet — het eene begrip op het andere: Hij schiep kosmische eenheden zóó, dat ze doorsneden werden door verschillende wetssferen. Deze zijn zóó gefundeerd, dat op het logische alles rust, waardoor de mensheid ook haar wetenschappelijke roeping het analogische in de verschillende velden op te sporen, kan vervullen. Daarbij valt het gecompliceerde begrip op meer eenvoudige op te bouwen, maar nimmer zonder dat men zich rekenschap geve van de grenzen binnen welke dat geschiedt, wijl men anders terstond stuit op een antinomie.

Dat heeft ook het arithmetisch rationalisme verwaarloosd. De vlakheid van Wolff vergat zelfs de beperktheid — schreef haar althans niet meer dan een tijdelijk karakter toe — en met haar de onderscheiding tusschen noodwendige en toevallige waarheden: het mogelijke viel uit het noodwendige, het principieel van den voldoende grond — in den zin dien Leibniz daaraan hechtte — uit die van identiteit en contradictie, het biotische en physische uit het mathematische — want ook het verschil van arithmetiek en geometrie raakt bij hem op den achtergrond — af te leiden.

Van hieruit valt Kant te benaderen. En daar m.i. z'n fout reeds schuilt in de *vraagstelling*, op welke de Kritik der reinen Vernunft het antwoord brengt is de methode, die voor 't moment vergt in een klein bestek slechts hoofdzaken te geven, daarmede vanzelf voorgeschreven: de vraagstelling: „Is synthese a priori mogelijk?” dient onderzocht, en 't vermoeden dat in z'n vóórcritische geschriften reeds het meeste van onze gading is te vinden wordt inderdaad bevestigd.

Kant vat het subject substantive op. Dit standpunt deelt hij met al z'n voorgangers zoowel van rationalistischen als van empiristischen huize, dus ook met Leibniz, van wien hij echter afwijkt in de leer, dat de monade vensterloos is. Daarom verliest voor hem ook de gedachte der in het subject gepraeformeerde wereldvoorstelling, die slechts door analyse behoeft verduidelijkt te worden, hare waarde. Niet terstond heeft hij dit zoo helder gezegd als later. Zoo brengt z'n eerste werk, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1746, nog niet meer dan een teruggaan achter Wolff op de onderscheiding van geometrische en physicale waarheden als noodwendig en toevallig⁸⁵). In z'n dissertatie, dus 9 jaar later, heeft hij haar losgelaten, blijkbaar omdat hij zag dat de tegenstelling van noodwendig en toevallig niet de grens tusschen geometrie en physica bepaalt⁸⁶). In z'n *Versuch den Begriff der negativen Groszen in die Weltweisheit einzuführen* (1763)

blijkt wat hem dreef: daar maakt de tegenstelling van noodwendig en toevallig plaats voor de oude van logischen *vorm* en reëlen *inhoud* ⁷⁵⁾. Had Kant nu maar dezen logischen vorm zoowel van het oordeel als van het subject losgemaakt, dan ware hij heel wat verder gekomen. Maar dat geschiedde niet. Integendeel: 't formeel logische heet bij hem analytisch in Leibniziaanschen zin. Dat noopt hem, wanneer hij z'n begeerte naar vermeerdering van kennis onder woorden wil brengen te spreken van synthese. Nu is dat reeds gevaarlijk zoolang men niet bepaalt hoe en tusschen wat die synthese wordt voltrokken. Vooral wanneer men oordeelen en denken promiscue gebruikt. Want in het oordeelen kan evenzeer een synthese voorkomen als in het begrip: alleen maar hier zijn het waarheidsmomenten, ginds eenvoudige oordeelen die ingaan in een synthese. Zoowel bij verwerking als bij verwerving van kennis komt dus synthese te pas.

Bij den logischen vorm kwamen al spoedig ook de aanschouwingsvormen. Dat Kant de aprioriteit der ruimte vóór hare begrenzingen poneert is 'n verbetering bij Leibniz: eene modaliteit is apriori ten opzichte van alle begrenzingen op haar terrein aangebracht; maar men misleide zich niet door op den klank af te gaan. Want straks is *apriori* gelijk aan „tot het subject behoorend” en beteekent *synthese apriori* dus: „aan de zijde van het subject voltrokken synthese”. Kant ziet dus het mathematische niet langer analytisch, maar synthetisch, doch de gedachte van de staving der in orde hooger liggende gezichtsvelden blijft hem bij, evenzeer als de verbinding van de synthese in het algemeen met de compliceering en de begripsvorming.

Maar in het bijzonder moet gelet op de verbinding van de correlatie: apriori-aposteriori met die van subject en object.

Op zichzelf heeft de eerste met de tweede niets te maken. Apriori — om me nu maar te beperken tot de bespreking van één der correlata — kan in ons verband niet minder dan vier beteekenissen hebben: nl. 'n psychologische, 'n waarheids- 'n orde- en een begripstheoretische, wat, gezien de kleurloosheid van het woord, niet verbaast. Daar men met Kant moeilijk klaar kan komen zonder dit vierderlei gebruik scherp te onderscheiden, volge eerst over elk van deze vier 'n enkel woord.

Psychologisch beteekent apriori niet veel meer dan: vroeger in de psychische wereld van het individu aanwezig. Metterdaad heeft apriori in hoofdzaak deze beteekenis bij Kant niet. Maar z'n verdedigers mogen toch eens bedenken dat z'n apriori-begrip, ook wanneer het vrij is van alle individualistisch psychologisme, daarom nog niet ondubbelzinnig is. Voordat men dit zal kunnen constateeren moet eerst de geheele reeks van beteekenissen nagegaan. Terwille van de duidelijkheid slechts 'n voorbeeld van de resteerende drie, met opzet zóó gekozen dat de conclusie inzake Kant straks spoedig valt te trekken.

Waarheidstheoretisch apriori is b.v. de ruimte ten opzichte van hare begrensdheden.

De ordetheoretische aprioriteit is iets moeilijker te vatten: ze is alleen vast te stellen met behulp der methodiek. Methode is *reis*, in de kentheorie: reis naar het adaequate begrip dat wat z'n inhoud betreft identiek is met de bepaalde waarheid die men wilde grijpen. Zulk 'n waarheid nu ligt op een der vele gezichtsvelden en deze liggen in een door God bepaalde *orde*. Vandaar dat de methode in een hooger liggend gezichtsveld gebruik kan maken van analogieën die de Schepper zelf daarin heeft gelegd. In den zin van deze orde nu zijn de mathematische gezichtsvelden apriori ten opzichte van dat der energie, wat daaruit blijkt, dat 'k in de physica met belaste mathematische methoden een heel eind kom, omgekeerd in de mathesis met methoden aan de physica ontleend niets kan uitrichten.

Eindelijk: apriori heeft 'n begripstheoretische beteekenis. Kon de kentheorie bij de vaststelling der aprioriteit van orde slechts hulpdienst verrichten, in de theorie der begripsvorming blijft ze op eigen terrein. Welnu, bij deze vorming vindt men eenerzijds het systeem der relatie met hare relata, aan den anderen kant 'n bepaalde waarheid. Het systeem is logisch van karakter, en speelt, met behoud van dit karakter, eerst in de begripsvorming de rol van *vorm* tegenover de waarheid als inhoud. Zoodra deze vorm nu belast is kan deze belasting apriori heeten ten opzichte van wat later nog aan haar wordt toegevoegd.

Keeren we met deze onderscheidingen nu tot Kant terug.

Het apriori dat hij in 1762 schijnt opgemerkt te hebben in de verhouding van ruimte en ruimte-begrensdheden moet nu kortweg als waarheidstheoretisch, het voorafgaan van de ruimte aan de physis als ordetheoretisch gekarakteriseerd.

Nu vonden we reeds vroeger, dat de begripstheoretische synthese door Kant evenzeer als door Leibniz verward werd met de compliceerende begripsvorming. De plaatsing van den vorm in het subject dat actief vorm en inhoud verbindt, maakt nu dat ook Kant, evenals de Neoplatonici, den vorm een actief cachet verleent: ze wordt vorming, evenals de orde omslaat in ordening. Zoo verkrijgt het subject de taak niet het logische systeem als begripstheoretischen vorm te hanteeren o.a. bij de vorming van compliceerende begrippen. Neen, het is tot veel hooger geroepen: het zal ook de hogere gezichtsvelden mogen staven. De nadruk ligt hier niet meer als bij Leibniz op de oordeelssfeer, maar op die van de begrippen: daarom is er sprake van vermeerdering der kennis, van synthese tusschen vorm en inhoud. Maar de vorm is vorming door den geest, daarom is zulk 'n synthese a priori.

Zoo wordt ook hier vorm-inhoud gelijk gesteld aan subject-object. De zintuigelijke gewaarwording is echter het materiaal. Bij deze tweedeeling komt de physis steeds aan de zijde van het object, en getal, ruimte en tijd aan den kant van het subject. De mathesis is dus ook synthetisch apriori, de physica en metaphysica zijn dit niet. De geest

die alles ordent staat als vrij van het wetenschapsproces dat slechts op het ordenen der phaenomenale wereld is gericht. In tegenstelling met Hume c.s. gaat het dus Kant niet om de psychische verbinding der voorstellingen in den geest, maar om diens *werk*, de methodische inductie der phaenomena. Deze vindt plaats naar de oorspronkelijke wetten van den geest, die, wijl vóór alles handelend, zelf eerst in de thans als *ethiek* opgevatte blijkbaar anthropocentrische metaphysica tot z'n recht kan komen. Zoo staat de onderlinge verhouding van Sollen en Sein in den vorm, die typeerend is voor Kant en al z'n volgelingen, reeds in 1768 vast: het zedelijk leven is niet 'n terrein dat, hoe hoog het ook in de kosmische orde moge liggen, evenals andere gebieden vakwetenschappelijk kan worden onderzocht. Het humanistisch standpunt voert inderdaad noodwendig tot deze conclusie: het subject, dat orde staaft, is zelf niet aan z'n wetten onderworpen en hoogere dan menschelijke ordening erkent men nu eenmaal niet.

Niet zoo ver was Kant in 1768 met het antwoord inzake de verhouding tusschen begrip en waarneming. Ruimte en tijd behooren, wijl(!) niet geabstraheerd, nog tot de ideeën van het zuivere verstand⁸⁸). Eerst in de inaugureele oratie, dus in 1770, treft men ze als aanschouwingsvormen aan. Wat heeft Kant daartoe gebracht? Niets anders dan het vorm-materiaal-schema der Aristotelische metaphysica. Kennen is oordeelen en het oordeel bij uitnemendheid is het wetenschappelijke, dat begrippen verbindt. Begrippen moeten er dus — zoo concludeert men aanvankelijk terecht — zijn vóór de(ze) oordeelen. Maar het begrip is ten opzichte van het lagere vorm: het vraagt dus niet een inhoud doch een materiaal. En evenals het begrip is dan ook het materiaal immanent psychologisch. Wel is dit materiaal niet het laatste — Kant verwerpt immers de vensterloosheid der monade — maar voor den man van wetenschap en den kentheoreticus is het dit wel: de aanschouwing vult als materiaal den hooger vorm, en deze op zijn beurt verheft het waarheidslooze materiaal tot kennis. Dit materiaal nu is *ons, menschen*, gegeven in de zintuigelijke waarnemingen, die zelf weer vormen, geen denk- maar zuivere aanschouwingsvormen, *intuitus puri*⁸⁹), onderstellen, nl. ruimte en tijd. Zoo is *onze* wetenschap beperkt tot kennis der phaenomena, hoewel de mogelijkheid moet opengelaten dat er andere groepen van schepselen bestaan wier waarnemingen, die nimmer bij kennis kunnen ontbreken, anders geordend zijn. Op deze wijze meent Kant te winnen tegenover het *rationalisme* de onderscheiding van logica en mathesis en tegenover het *empirisme* de subjectieve aprioriteit der mathematische oordeelen die hij in de physica ondersteld acht. De *Kritik der reinen Vernunft* brengt dan de afleiding der categorieën, als vormen der kennis, uit het wezen der laatste. Daar de kennis nu het subject geheel immanent is, moet ook de deductie uitgaan van de dubbele synthese door dit subject voltrokken. Kant vindt allereerst de „zuivere” oordeelsvormen door 'n wanhopige gelijkstelling van ken-, waarheids-, oordeels- en begripstheoretische

motieven, op welke 'k thans niet kan ingaan. Een tweede deductie is noodig met het oog op het materiaal. En wijl de mogelijkheid moet worden opengelaten voor een andersgeordend materiaal, dient het schema om de oordeelsvormen te verbinden met die van het specifiek menselijk materiaal.

Zoo vindt men in de eerste Kritik slechts gestold wat in de aan haar voorafgaande werken nog in labielen toestand verkeerde: ze geeft de uitwerking van een systeem, welks idealistisch karakter reeds in de vraagstelling duidelijk uitkomt. En dat de probleemstelling onjuist was hoop 'k voldoende te hebben aangetoond: er zijn geen wetenschappelijke synthetische oordeelen apriori in Kant's zin: elk oordeel der wetenschap is synthetisch, z'n inhoud is wetenschappelijke kennis en deze is nimmer apriorisch. Niet in den zin van aangeboren begrip, maar ook niet in den zin van ingeboren vorm. De eenige vorm die voor het tot stand komen der wetenschappelijke kennis wordt gebruikt is logisch van aard en alle inhoud is ontleend aan de analogie van het logische in de meest verschillende standen van zaken. Daarom zijn ook alle begrippen synthetisch, maar nimmer apriori, ook de mathematische niet. Wat nl. de toepasselijkheid der mathesis op de psysis betreft: zij is ten eerste niet te overdrijven, daar de energiequanta wel wiskundig zijn te berekenen, maar zelve niet mathematisch zijn te construeeren. En ook de mogelijkheid van berekening berust slechts op een apriori van orde, dat niet door den logischen vorm — laat staan door de kennis — wordt aangebracht, maar aangetroffen. Daar de logica nu alleen transcendentiaal mag heeten voorzover ze het inzicht ontsluiten zou dat en hoe kennis apriori kan worden aangewend en zij daartoe zeker niet in staat is, moet de transcendentale logica als pretentius verworpen, evenals natuurlijk — wijl de strijd hier waarlijk niet over een woord maar over de autonomie der rede gaat — elke kentheorie die de aprioriteit hetzij van den logischen vorm hetzij van het eene gezichtsveld ten opzichte van het andere, grondt in het subject, dieper nog in het Ik.

Want wie eenmaal het orde staven aan den mensch opdraagt, is natuurlijk met het stellen van het methodisch denken niet gered: ook dit moet gefundeerd. Waarin wortelt het dan?

Dat is de vraag van Fichte en Hegel. In hun antwoord schuilen twee wel te onderscheiden momenten. Het eerste is de afkeer van het vorm-materiaal schema, dat goeddeels plaats maakt voor dat van vorm-inhoud. De waarneming is 'n andere vorm van bewustzijn van iets. Had men nu geconcludeerd tot het correlaat daarmee zijn van een anderen inhoud, dan had men inderdaad iets gewonnen. Maar het materiaal is hier wel niet meer het „nog niet", maar nog wel het $\mu\eta\text{-}\acute{\nu}\nu$, de waarneming moet niet verwerkt, doch overwonnen worden en wijsbegeerte houdt zich alleen bezig met de *wetenschappen*, dus met het bedrijf der menschheid voorzover zij er in is geslaagd dit materiaal reeds te overwinnen⁹⁰). Denken wordt van omvorming-van-waarnemingsmateriaal tot vorming-van-inhoud,

categorie van omvormingswijze tot vormingswijze wier karakter afhankelijk is van het stadium in het proces der vorming bereikt. Is er dus geen sprake van dat het denken wortelt in de waarneming, het schema: vorm-inhoud moet toch achterwaarts ergens steun vinden. Alle kennis onderstelt één of meer metaphysische steunpunten: hier waar de mensch God vervangt kan het slechts aan één zijde rust vinden: in het vrije Ik⁹¹⁾. Dat is de oplossing van Fichte, die daarmede echter, hoewel zonder het te bemerken, op deze antinomie stuit, dat het Ik, de kennis scheppend, zelf onkenbaar moet zijn, terwijl toch de theorie er licht over verspreidt⁹²⁾, 'n probleem dat, wijl voor den humanist onoplosbaar, z'n leerlingen, getuige nog één der jongste publicaties van Rickert⁹³⁾, nog pijnigt.

Een eenigszins anderen weg sloeg Schelling in: ook hij wil het vorm-inhoud schema scheppend fundeeren. Maar hij begint aan de zijde van den inhoud. Daarachter ligt een absoluut en scheppend begin, de natuur, die in 't historisch proces der kosmogonie ook dit schema voortbrengt: de geest, het subject, wordt zoo tot bereikt eindstation⁹⁴⁾, maar ook hier openbaart zich de antinomie: het scheppende gaat aan de kennis vooraf en is toch, zonder woord-openbaring, kenbaar als aesthetisch van aard!

In z'n tweede periode verschuift de belangstelling: ook thans begint hij bij den inhoud, het tweede is het subject, het derde, hun eenheid, is het eeuwige⁹⁵⁾.

Tenslotte wordt deze trias van inhoud, vorm en schema vereenzelvigd met die der Gode immanente triniteit: het object of de inhoud heet Vader, het subject of de vorm is de Zoon, de verbinding van beide is de Heilige Geest⁹⁶⁾. Met deze grensoverschrijding houdt inderdaad de antinomie op. Echter alleen om plaats te maken voor de anomie.

Hegel is de wijsgeer van de z. i. op idealistische wijze zich ontwikkelende geschiedenis. Den inhoud van z'n systeem ontleent hij aan Schelling, de verwerking aan Kant. Staan metaphysica en logica eerst nog 'n oogenblik los naast elkander, het monisme van den eerstgenoemde dat hem heel wat minder individualistisch doet zijn dan Fichte, smeedt ze spoedig samen: alleen de vorm van het begrip brengt de *algemeenheid* van het weten voort en dus is het absolute in dit voortbrengingsproces middellijk te kennen. Want het absolute is aanvankelijk onbewuste rede, die zich zelf bewust wordt en bij haar dialectischen gang eerst idee, daarna natuur, eindelijk geest wordt, en z'n hoogste openbaring bereikt in Hegel, den profeet.

De logica is de leer van de eerste phase, die der idee. Uit het *zijn*, zonder inhoud en bepaling, worden afgeleid qualiteit, quantiteit en maat; uit het *wezen*: de denkvetten, de verschijning en de werkelijkheid; het begrip is de eenheid van zijn en wezen, dat de deelen tot één geheel maakt. Bij dit begrip valt weer het subjectieve begrip met z'n doorgangsmomenten begrip, oordeel en sluitrede, te onderscheiden van het objectieve begrip met de trilogie: mechanisme, chemisch proces en teleolo-

gische eenheid; de opheffing van beide, het subjectieve en objectieve begrip, brengt de idee voort met haar uiting in leven, kennen en absolute idee.

Deze logica biedt dus het ontologisch schema waaraan de idee ook gebonden blijft in haar naar buiten treden in de natuur en haar wederkeer tot zichzelf in den geest. Bij de laatste komt dan in de eerste plaats de psychologie aan de orde, die den subjectieven geest toont in haar aanvangsmoment van droomende ziel, in haar opstijging tot rede en in haar volledigheid als intelligentie en wil, die zich verbinden tot vrijheid ⁹⁷).

Zoo staat — om nu maar aan deze platvloersche psychologie het zwijgen toe te doen — de logos in den zin van 't schema der logica wel heel vooraan. Daarbij wordt echter vergeten: Ten eerste, dat dit schema *alleen voor de wetenschap* organon is, en op zichzelf niet meer beteekent dan een kosmische samenhang van eigen karakter. Dat deze logos met haar categorieën van systeem, relatie en momenten organon kan worden voor de wetenschap dankt ze mede aan de plaats welke haar in de kosmische orde toekomt, welke hare verhouding bepaalt tot de andere sferen.

Juist daarom is, ten tweede, dit schema nog niet ratio: ratio is steeds verbinding van het subject met het logische schema.

Ten derde: ratio is nog niet begrip. Begrip is het resultaat van begrijpen, van grijpen; het laatste onderstelt zoowel psychische activiteit als iets dat op het door haar voortbewogen schema komt te liggen gelijk de opgeschepte aarde op den schep als vorm.

Ten vierde: de beweging in het begrijpen is alleen aan het subject te danken. Hegel stelt alles labiel, ook het logische. Ware dit juist, dan zou *leeren* kennen slechts vergen 'n volkomen rust: de waarheid zou door haar zelfbeweging ons wel verder brengen, gelijk het voortrollend voertuig den daarin rustenden passagier ⁹⁸).

Ten vijfde: zelfs het begrijpen gaat niet den weg der dialectiek. Dat moet althans gehandhaafd zoolang men niet heel scherp definieert wat men daaronder verstaat. Zeker: ieder moment van een systeem kan opnieuw systeem worden en dus een fijnere relatie met hare momenten belasten; noemt men dit verder doordringen in de waarheid omtrent één moment niet discursief, maar dialectisch, dan valt deze woordkeus echter allermint te bewonderen. Want dialegesthai duidt aan het *spreken* als uitwisseling van gedachten tusschen minstens twee personen.

Wie dit woord kiest voor het procedere bij het begrijpen, toont daarmede den band tusschen oordeel en taal wel weer heel nauw aan te trekken. De onderscheiding van Plato tusschen beide gaat verloren en men zinkt terug op het standpunt van de archaïsche logica, die evenals Heraclitus profetieën spreken en het vormen van begrippen verwacht.

Echte profeten plachten echter die twee scherp te onderscheiden. En

het pleit dan ook niet voor de goddelijkheid van het proces waarvan Hegel spreekt, dat het hem als profeet koos!

Eindelijk: de taal heeft een verwijzingsmoment, het begrip ook, ja zelfs stemmen beide alleen daarin overeen. Reeds bij de bespreking van het nominalisme⁹⁹⁾ bleek hoe gevaarlijk het is de twee verwijzingen te verwarren. Want de taal leent haar tong zoowel ter mededeeling van het begrip als van het pseudobegrip; ze werkt mede evenzeer ter publiceering van echte kennis als van een dwalende meening. Daarom levert de taal geen waarborg voor waarheidsbezit. Wie geen ander criterium heeft doet goed met Kratylos te zwijgen. Spreekt hij toch, dan mist z'n woord wellicht niet de suggereerende kracht — vele sceptici waren en zijn uitmuntende redenaars — maar wat hij anderen bijbrengt is één van beide: of twijfel, die 't eigen hart verscheurt, of enthousiasme, dat buiten staat stelt de sceptische consequenties te trekken waartoe de leer der labiele waarheid voeren moet.

Hegel was allerminst een twijfelaar: hoog gingen de golven van het enthousiasme door hem gewekt. Maar de sceptische stemming der aan het natuuronderzoek georiënteerde empirici van het midden der vorige eeuw getuigt al even duidelijk van de onmacht der dialectiek de oplossing der hier aan de orde zijnde problemen voor te bereiden als de weinig ter zake doende blijdschap der romantische school.

Doch al verwierp men al spoedig weer het al te nauw verband tusschen taal en oordeel, dat van oordeel en begrip bleef — op één gunstige uitzondering na, op welke 'k dadelijk terugkom — over heel de lijn gehandhaafd. J. St. Mill, die alle kennis opvat als waarneming en de nivelleerende omwerking daarvan door de unifying ideas van den geest, die spreekt van permanent possibilities of sensation zonder te onderscheiden wat mogelijk is en mogelijk maakt, die, om maar aan het solipsisme te ontkomen, onderstelt, dat 's naasten lichaam een object is der physica, mag 'k met z'n associatieve inductie¹⁰⁰⁾ wel voorbijgaan. De scherpste critiek op Hegel leverde in dezen tijd Trendelenburg in z'n *Logische Untersuchungen*¹⁰¹⁾, in welke hij de Aristotelische leer omtrent de verbinding van begrip en waarneming eener- en omtrent de verhouding van oordeel en begrip anderzijds verdedigde. Z'n leerling Fr. Ueberweg stond weer veel sympathieker tegenover Hegel, althans in de periode tijdens welke hij z'n *System der Logik* ontwierp. Lasson deelde tenminste mede, dat hij zich destijds de ontologie zóó dacht, dat aan het zijn van tijd, ruimte, kracht en substantie de waarneming, aan het voor-zich-zijn van individu, soort, wezen en verschijning de aanschouwing met het begrip en aan het samen-zijn van relatie, causaliteit en doel het oordeel en de sluitrede beantwoordt¹⁰²⁾. Z'n wonderlijke maar de dwaasheid van het semi-idealisme eerlijk toonende denkbeelden op psychologisch terrein — hij spreekt van een ruimte in welke zich onze voorstellingen vormen, die zelve ook uitgebreid, in het lichaam de representanten zijn van de wereld der verschijningen! — houden hem

vooral vast in het laatste stadium van de voorbereiding ¹⁰³⁾ der in 1857 volgende uitgave van z'n *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. De verwarring van logica en kentheorie is hier al zeer duidelijk: ze heet „wetenschap van de normatieve wetten van het menschelijk kennen”, dat verloopt in een aaneenschakeling van de vijf processen zooeven genoemd: waarneming, aanschouwing, begrip, oordeel en conclusie. Zoo wordt de waarneming weer kennis; zelfs neemt ze de plaats der intuïtie in en verkrijgt dus als onmiddellijk een prae boven het middellijke denken ¹⁰⁴⁾. De processen zijn intern psychisch van aard, gelijk men bij een leerling van B e n e k e ook moeilijk anders verwachten kan ¹⁰⁵⁾.

De eenige gunstige uitzondering, bovenbedoeld, vormt B o l z a n o. En niet alleen in de ontwarring van oordeel en begrip steken z'n kentheoretische denkbeelden verre boven die van z'n tijdgenooten uit. Achter het idealisme, ook van K a n t teruggaande, knoopt hij in z'n *metaphisica* weer aan bij L e i b n i z. In de *kentheorie* neemt hij echter 'n vrijwel afzonderlijke plaats in. Z'n *Wissenschaftslehre* onderscheidt nl. heel scherp waarheid en kennis ¹⁰⁶⁾. Hij spreekt dan ook van zelfstandige stellingen, waarheden en voorstellingen (*Sätze Wahrheiten* en *Vorstellungen an sich*).

Zulk 'n stelling mag niet met 'n oordeel vereenzelvigd worden: ze kan worden gedacht zonder te zijn aanvaard ¹⁰⁷⁾. Evenzoo staat het met de zelfstandige waarheden ¹⁰⁸⁾, die m.i. nog iets meer zijn dan het λεκτόν der Stoa en de cogitationes possibles van L e i b n i z ¹⁰⁹⁾. In elke stelling zijn twee voorstellingen of heenduidingen als bestanddeelen verbonden; de som van deze is de inhoud der stelling. Vervangt men variable voorstellingen van een stelling naar 'n bepaalden regel door andere, dan kan men de verhouding in welke 'n groep van zulke stellingen staat tot de oorspronkelijke uitdrukken in graden van geldigheid.

Nu stelle men een oogenblik, dat B o l z a n o's *Sätze an sich* gelijk waren aan begrippen in de hier gebruikte terminologie, en dat diens „*Vorstellung an sich*” ongeveer overeenstemde met wat hier waarheidsmoment heet, om terstond te verstaan hoe belangrijke vondsten de kentheorie m.i. bij B o l z a n o op 't spoor was. Temeer daar de onderscheiding van oordeelen en denken, die hier opduikt, niet psychologisch van aard is, en dus ver uitsteekt boven die van D e s c a r t e s tusschen *ideae* en *iudicia*. Op deze wijze kan tegelijk het meenen, voor waar houden en beweren zoowel van het waarheid-grijpen in 'n bepaalden vorm als van het willen worden onderscheiden ¹¹⁰⁾.

Men zal wellicht opmerken, dat ik te veel van eigen meeningen in B o l z a n o's gedachten indraag. Misschien zal een historisch onderzoek, diepergaand dan 'k tot nog toe kon instellen inderdaad leiden tot ontdekking van vrij ernstige verschillen. Reeds hier zij daarom reeds opgemerkt hoe de overeenkomst niet 'n principieele kan zijn, doch — indien ze straks blijkt te handhaven — alleen kan verklaard uit de analyse van hetzelfde materiaal. Want het groote beletsel voor de ontwikkeling der kentheorie was en is nog steeds het gebrek aan analyse. — Critisch sta

'k overigens niet alleen tegenover z'n metaphysica naar 't model van Leibniz ontworpen, maar evenzeer tegenover z'n verwarrend spraakgebruik. Immers: al frappeerde me de overeenkomst zóó, dat 'k, nog weinig van hem gelezen hebbende, wel moet vermoeden, dat toch enkele van deze gedachten in anderer werk — vooral in dat van Husserl — me hebben getroffen, toch is de keuze van terminologie verre van onverschillig. Want al nam 'k 'n oogenblik aan, dat Bolzano's „Vorstellung an sich" zich dekt met het dezerzijds gebruikte „waarheidsmoment", dat spreken van „voorstelling" typeert dan toch. Daardoor juist is Bolzano niet in staat zich rekenschap te geven van de plaats welke negatie en pseudobegrip in de kennis innemen. Want instee van te spreken over 'n mislukkende en daarom of niet voltrokken of wel-voltrokken maar dan ook tot pseudobegrip voerende begripsvorming, zoekt Bolzano heil in het gebruik der termen „existerend" en „niet-existerend", als praedicaten die, in verband met de onderscheiding van „existentie" en „bestand" maar al te duidelijk den semi-idealistischen inslag ook van dit stelsel bloot leggen¹¹¹). Al evenzeer als de ontzegging van waarheidskarakter aan *deze* voorstellingen, die zoeken meer dan voorstellingen zijn, en de vereenzelviging van individueele voorstelling en aanschouwing. Om er dan nog maar van te zwijgen, dat bij de „stelling", het gesteld zijn, de Goddelijke steller die het gezichtsveld doet rusten op den logos, en de menselijke steller, die het denkveld in den logischen vorm stelde, worden verwaarloosd¹¹²). Al even onhoudbaar is, dat ruimte en tijd — wijl niet aanschouwing — begrip heeten!

Billijkheidshalve moet echter erkend, dat niet 'n dergelijke critiek de doorwerking van Bolzano's gedachten stuitte. Veeleer draagt daarvan alleen het sensualisme de schuld. Zelfs onder de mathematici doorgedrongen, bewerkte dit, dat het vrij vroeg bekende standpunt van den Boheemschen denker op wiskundig gebied¹¹³) niet werd gewaardeerd.

Op ander gebied ging het al precies zoo: De positieve beteekenis der nieuwere ontdekkingen tusschen 1839 en 1850 van Schwan op biologisch en Rob. Mayer op physicaal terrein zag men al evenmin: men had slechts oog voor beider negatieve strekking, dus voor de bestrijding van het vitalisme in de biologie en die der chemische opvatting van de warmte: zoo wordt aan wat juiste begrenzing der gezichtsvelden van beide wetenschappen kon voorbereiden voorloopig alleen steun ontleend voor eigen onhoudbare opvattingen, die ten slotte den aan beide zijden totaal onwijsgeerig gevoerden strijd voor en tegen het materialisme deden ontbranden. Het vitalisme van Rudolf Wagner sloot 'n Aristotelische kenleer en een supra-natureele opvatting van het geloof in, daarentegen beweerde Vogt, dat de gedachten stonden tot de hersenen als de gal tot den lever en de urine tot de nieren¹¹⁴). De metaphysica bracht het in Fechner niet verder dan tot een, door de natuurphilosophie van Oken geïnspireerd animisme, dat geest en natuur als innerlijk en uiterlijk verbond, en daarom vitalistische

albezielingsleer vereenigde met 'n mechanistische biologie. Lotze wijkt wel gunstig van hem af door in de natuur wetten, stof, kracht en de oorspronkelijke ordening der materie, de diathese, te onderscheiden, maar in kern heeft men ook hier niet meer dan een verbinding van zij het ook verdiept mechanisme met idealisme: naast het rijk van het zijnde staat dat van het geldige, dat zoowel waarheden als waarden omsluit. Wat nu z'n *logica* betreft onderscheidt hij in 't psychische voorstellen en denken, en in beide weer Akt en inhoud. Terwijl de verbinding der voorstellingen beheerscht wordt door het „toeval” van het logisch „mechanisme”, staat het denken daar kritisch tegenover: het brengt scheiding aan tusschen de voorstellingen wier verbinding steunt op een in de natuur van hare inhouden liggend recht, en die, bij welke dit wèl het geval is. De laatste verbindingen laat het denken bestaan en reconstrueert ze in een nieuwen vorm zóó, dat het recht der eenheid duidelijk uitkomt ¹¹⁵). De vormen en wetten van het denken zijn evenzeer afhankelijk van het materiaal dat erdoor en ernaar moet worden verwerkt als van de natuur van hen die er mee werken zal ¹¹⁶). Wanneer Lotze nu had geconcludeerd tot 'n metaphysisch aangelegd zijn van den vorm ook op de hanteering door de ziel hadden z'n onderscheidingen de *logica* verder kunnen brengen, maar had hij ook gebroken met de idealistische vereenzelviging van den in de wetssfeer van het logische geschouwden vorm met „gevolg van de organisatie van onzen subjectieven geest” ¹¹⁷). Nu hij dit niet doet kan hij wel met de afbeeldingstheorie breken, maar werpt met het badwater ook het kind weg: de afbeelding wordt niet vervangen door de vertegenwoordiging: kosmische wetssfeer en waarheid omtrent deze worden vereenzelvigd. Bovendien kruist de onderscheiding van denkmateriaal (de voorstellingen) en den inhoud daarvan dien van denkvorm en materiaal: de inhoud van het denken, stel, dat we deze terminologie 'n oogenblik konden aanvaarden, is omgewerkte *voorstellingsinhoud*.

Dat is de fout van alle idealisten en 'k zou dan ook thans Lotze verder onbesproken kunnen laten, ware hij niet de vader der geldingslogica. Hij spreekt nl. niet alleen van stellingen, maar ook van waarheden die gelden ¹¹⁸). Nu is het inderdaad mogelijk te zeggen, dat 'n waar oordeel 'n zekere waarde heeft en als zoodanig mag en kan gelden. Maar het kenmerkende der waarheid — stel het is te omschrijven — is daarmede ten eerste allermint aangeduid: ware dit zoo, dan zou het spreken van „geldende waarheid” 'n tautologie zijn. Dat is het echter allermint, wat blijkt, wanneer men zich bezint op de beteekenis van „gelden”. Ik kan b.v. met zin zeggen: „Dit oordeel is waar, maar 't gold nog niet” of „geldt nog niet”. Uit zulke voorbeelden kan duidelijk worden hoe bij „gelden” altijd iets waardevols betrokken is op 'n deze waarde *erkennend* subject, ook indien men de uitdrukking wil reserveeren voor wat terecht geldt. Waarheid staat echter wel in metaphysisch verband met andere terreinen, maar ze is geheel onafhankelijk van de kennis: ook

wanneer waarheid als 'n waarde geldt blijft ze nog waarheid omtrent: vat de taal deze momenten samen, dan zegge ze mijnentwege „gelding omtrent”. Maar de term gelden is juist daarom zoo gevaarlijk omdat er steeds bij is ingesloten een gelden voor, zoo niet volgens ¹¹⁹⁾ een subject, en juist dit is voor de waarheid bijkomstig.

Lotze zelf hield zich, evenals Sigwart, bescheiden, aan de eerste beteekenis. Maar de Marburgers vatten het gelden op als 'n gelden volgens. M'n bestek laat niet toe meer dan één denker van deze interessante school te bespreken: de meest beteekenende figuur onder hen is ongetwijfeld Hermann Cohen.

Cohen komt grooter beteekenis toe dan hij zelf ziet. Terwijl hij nl. krachtens 'n gewrongen interpretatie van Kant's geschriften meent diens leerling te zijn, gaat hij in menig opzicht tegen hem in, en vaak is de door hem aangebrachte verandering een verbetering.

De geest der Renaissance openbaart zich misschien bij geen dezer modernen duidelijker dan bij hem. De kosmos valt samen met de cultuur, en voor hare terreinen moet door de philosophie als wetenschap een grondslag worden aangewezen. De wetenschap als cultuurgebied is gebonden aan de phaenomena, van andere terreinen is slechts niet-wetenschappelijke kennis te verkrijgen. Bij de Begründung der wetenschap gaat te wijsgeer uit van wat is, d.w.z. voor hem qualitate qua wordt aangetroffen: nl. de mathematische natuurwetenschap. Iets dergelijks treft men op ethisch en aesthetisch gebied niet aan: een zedewet onderstelt den mensch als wetgever ¹²⁰⁾. De twee terreinen van Sein en Sollen worden dus niet naar hun karakter getypeerd, maar naar hun vermeende relatie tot den mensch. Ethiek is dan ook niet wetenschap van een zeker gezichtsveld, maar schepping van zedewetten. Deze wetten zelf liggen achter het terrein van het Sein of Dasein: de mensch moet eerst bestaan zal hij deze wetten voortbrengen. Niet natuur en zede liggen dus parallel om door de wetenschap onderzocht te worden: op één hoogte met de wetten van het laatste gebied staat niet de natuur maar de wetenschap in den zin van natuurwetenschap; beide hebben dit gemeen dat ze door de rede zijn geschapen.

Hoe nu het Dasein, dat de natuurwetenschap nagaat, ontstaan is, interesseert den cultuurphilosoof niet. Toch gluurt uiteraard ook op dit punt het idealisme door de reten van het getimmerte ¹²¹⁾. Alleen uit de synthetische psychologie van dit stelsel is de spontaneïteit van het denken te verstaan, het heeft slechts zin van haar te spreken wanneer tegenover deze activiteit, die het logische in zich opslokte, staat de receptiviteit der zintuigen. Op realistisch standpunt is het denken nimmer spontaan; wel is het actief: die psychische activiteit heet denken welke — na als intuïtie gericht te zijn geweest op 't logische — met behulp van dit logische de waarheid omtrent de niet-logische terreinen vindt. Zoo b.v. biedt het bio-logische de, met behulp van 't logische als moment, gevormde waarheid omtrent het biotische. — Het logische is

voorzoover het verbonden is met psychische activiteit nooit meer dan moment der wetenschap; bij Cohen is het haar kiem. Niet bij vergissing gebruik ik hier dit woord: want het logische, eenmaal met het denken vereenzelvigd, ontleent aan dit laatste 'n progressief karakter, dat daaraan volgens den realist niet toekomt. De methode is dan ook niet meer de reis die de mensch maakt over 'n moeilijk terrein waar hij zich 't pad hier en daar nog met behulp van 't logische als organon moet banen; ze is te vergelijken met de gestalte der plant uit het ontwikkelingsmogelijkheid-in-zich-sluitend zaad (het logische) voortgesproten: dat is de beteekenis van das Urteil des Ursprungs als het eerste oordeel der denkwetten ¹²²).

Doch de zgn. logica van deze idealistische cultuurphilosophie is niet alleen eenzijdig wetenschappelijk, niet slechts logisch en methodologisch idealisme: ze is nog begrensder: ze ontleende haar zgn. spontane methode aan de *natuurwetenschap*. Nu is dit ongetwijfeld een der grootste verdiensten van de Marburger school, dat haar vertegenwoordigers zich hebben verdiept in de methodologie der *nieuwere* natuurwetenschap. Haar systeem verhoudt zich dan ook in dit opzicht tot de Kritik der reinen Vernunft als de wetenschappelijke ontdekkingen van Maxwell tot Einstein staan tot die van Galileï tot Newton. Maar ze is dan ook even eenzijdig als het oordeel van menigen specialist ¹²³), en dat is den wijsgeer meer euvel te duiden dan den vakkundige.

Doch niet alleen hierin zijn Cohen c.s. te laken. Naast de toekenning van een grooten invloed aan een toch in historische ontwikkeling verkeerende wetenschap, valt evenzeer te becritiseeren de onderschatting van het gecompliceerd karakter harer methode. Deze *onderstelt* immers orde-theoretisch het logische, het getal, de ruimte, den tijd, de beweging en de energie en wel in bepaalde orde, den grond der analogieën uit de lagere in de hoogere velden. Door dit alles in de bedding van het logische te leiden miskent men dezen rijkdom: tegelijk echter treedt het logische ver buiten z'n oevers. Geen wonder, dat het, na 'n deel der metaphysica en der psychologie te hebben verzwolgen, dat nu ook straks schijnt terug te kunnen geven gedrenkt met activiteit ¹²⁴): niet alleen het schema maar ook de beweerde continuïteit van het denken. Juist daarom behoeft 'k ook niet in te gaan op de afleiding der oordeelen van mathesis en natuurwetenschap: de fout ligt niet hier, maar in den grondslag, in de zgn. oordeelen der denkwetten. Vraagt men nu wat Cohen bewoog 't logische stroomend op te vatten, dan kan 't antwoord alleen zijn: de lust 'n wel actief-logischen, maar toch niet rationeelen grondslag te vinden voor het scheppen van 't aethetische en aesthetische. Zoo wordt de logos geactiveerd: omgeschapen naar het bovendien eenzijdig-actief beeld des menschen.

De wetenschap blijft echter rationeel. Daarom verdwijnt terecht de fundeering in de waarneming. Ruimte en tijd vallen dus als aanschouwingsvormen, echter alleen om in Hegel's geest als — vloeiende —

denkvormen te herleven: want er is maar één object, de natuur. 't Ding an sich wordt dan ook niet meer als bij Kant pro memorie uitgetrokken ter herinnering aan de mogelijkheid van niet-ruimtelijk tijdelijke ordening der waarnemingsinhouden: het wordt tot begrip der grens van volkomen bepaling.

Is dit alles meer in Hegeliaansche richting, 't merkwaardig verschil tusschen Romantiek en Renaissance komt toch ook hier uit. De eerste aanvaardt een uiterlijke afsluiting van het kenproces, de laatste zoekt die slechts in de identiteit der methode. Hegel is de rationalistische historicus, die meent, dat de ontplooiing van den objectieven geest in de geschiedenis hem kenbaar wordt. De Marburger is de methodoloog der natuurwetenschap: de geschiedenis*wetenschap* dient op den duur gephysicaliseerd te worden¹²⁵). Als proces daarentegen valt de geschiedenis niet meer onder de wetenschappelijke kennis, slechts onder den scheppenden logos. Wil men dit proces, nadat het primair doorleefd werd, reflexief bezien, dan is men volgens Natorp bezig aan psychologie.

Een eenigszins ander beeld vertoont de zgn. Freiburger richting. Wel deelt zij met de Marburgers de vraagstelling naar de fundeering van het vorm-inhoud schema en gaat ze dus eveneens met Fichte en Hegel boven Kant uit. Ook hier houdt wijsbegeerte zich alleen bezig met de wetenschappen, en niet met hare terreinen. En al evenzeer wordt onderscheid in terrein ontkend.

Toch is er verschil. Rickert — om me nu ook hier maar tot één typeerende figuur te bepalen — draagt in den actieven methodologischen logos geen enkel mathematisch moment in¹²⁶), waardoor heel z'n gedachtengang 'n minder technisch cachet draagt dan die van Cohen. Bovendien spreekt hij gaarne van normen en bij de huidige verwarring van norm, gebod en wet verkrijgt z'n stelsel licht den schijn minder idealistisch te zijn. Men is al zóó aan de overheersching der mathematische natuurwetenschap gewend dat de waardeering ook in Christelijke kringen vaak zonder nader doordenken een prae verschaft aan wie het durft bestaan dit ondragelijk juk van de schouders te werpen.

Juist daarom echter is m. i. bezinning dubbel noodig.

Rickert gaat uit van de geschiedbeschrijving, die mede onder den invloed der Romantiek in Duitschland in de vorige eeuw een hooge vlucht nam: namen als Ranke, Mommsen en Burckhardt strekken ten bewijze. Op het voetspoor van Windelband vraagt Rickert nu naar de logische onderstellingen der geschiedeniswetenschap. Bij de beschrijving is nl. te onderscheiden de waardeering en het resultaat van onderzoek. Bij de *beschrijving* gaan deze altijd samen, maar wat is de methode van de wetenschap? Hij meent haar te kunnen omschrijven als betrekking op waarden, die gefundeerd zijn in normen¹²⁷).

Nu moet hiertegen reeds ernstig bezwaar worden gemaakt. Historische personen worden niet betrokken op *waarden*, maar op hun *taak* en onderzocht wordt niet welke waarden ze realiseerden, maar hoe ze hun

taak uitvoerden. 'n Taak nu wordt opgedragen: aanvaarding is noodzakelijk en een opvatting daarvan al evenzeer, maar toch niet minder 'n opdracht en deze berust op het gezag van tot opdracht-verstrekken bevoegden. 'n *Norm* is echter geen opdracht, maar een *maatstaf*, en of iets waarde heeft valt zeker te bepalen met behulp van zulk een maatstaf. Deze is echter totaal ongeschikt waarde te fundeeren, tenzij men waarde en gelding, 'n goed en z'n erkenning vereenzelvigt.

Ten tweede is het waardebegrip van Rickert, waarop toch bij zijn opvatting alles aankomt zeer vaag: recht, 't oeconomisch leven, wetenschap en religie worden als waarden genoemd. Maar deze mogen allerminst gelijkgesteld: want recht en ieconomisch leven zijn wetssferen, wetenschap is 'n taakvolvoering en religie de ééne zijde van een transkosmisch verband. Doch niet alleen de saamvatting onder het hoofd „waarde” valt af te keuren, al evenzeer de hypostaseering” van het waardebegrip. Dit alles *heeft* waarde of kan het weer *krijgen*, maar niets hiervan *is* waarde ¹²⁸). Inzonderheid voor de waarheid worde deze stelling streng gehandhaafd: waarheid verkrijgt eerst waarde als voorgespiegeld bezit, als kennis.

Ten derde: juist daarom deugt het verschil tusschen natuur en cultuur, al bestaat het zeer zeker, totaal niet voor een *indeeling* van 't geheel. Reeds hierom niet, wijl zulk een indeeling niet alles tot z'n recht laat komen. Stelt men b.v. het ethische terrein aan dat der cultuur gelijk, dan is het evenzeer een wetssfeer als het physische, maar met deze twee houdt het aantal wetssferen toch niet op. En wie een duale deeling in de wetenschappen aanbrengt moet negatief kunnen aantoonen dat de meerdere wetssferen niet onderling zelfstandig zijn, en positief, dat deze zich uit die twee laten afleiden! Dat geldt niet alleen van een op zakelijke, maar ook van een op formeele gronden voltrokken ¹²⁹) indeeling.

Geldt nu reeds van iedere tweedeeling, dat ze den rijkdom der verscheidenheid niet tot z'n recht laat komen, de door Rickert voorgeslagene doet iedere realistische indeeling nog grooter geweld aan. Want cultuur is niet 'n wetsterrein van eenige doorsnede door kosmische eenheden, maar taak-uitvoering — of het resultaat van deze — waarbij als subject optreedt de kosmische eenheid „menschheid”. Daarom reeds valt cultuur niet samen met het zedelijke.

Met name is niet in te zien welk nut de kentheorie van deze indeeling kan trekken. Waartoe behoort b.v. de logische vorm? Tot de natuur of tot de cultuur? Vat men hem op als liggend in de wetssfeer van het logische, dan is hij zeker niet te rekenen tot de cultuur, die integendeel mede aan hem de mogelijkheid van ontstaan te danken heeft. Maar nog minder behoort dit reële thuis in de natuur volgens Rickertsche opvatting, die de idealisties omgevormde werkelijkheid der positivisten met realiteit vereenzelvigt ¹³⁰). Zoo wordt waarheid dan onder de waarden gerangschikt.

Daarmede verschuift zich de quaestie wel, maar komt ze hare oplossing

geen streep nader. Want, ten vierde, ook de hoofdindeeling der waarden in contemplatieve en actieve ¹³¹⁾ is onhoudbaar. Vooral op dezen grond, dat ze ons dáár waar de psyche inderdaad een rol speelt, terstond in den steek laat: ze heet n.l. te correspondeeren met de onderscheiding van asociale zaak en sociale persoon. Tot de eerstgenoemde rekent hij met name de logische waarden. Maar al is er zeker contemplatie bij het vatten van het logische, zoodra het als organon wordt gehanteerd treedt de psyche actief op: wordt daardoor de waarheid nu in eens van asociale zaak een sociale persoon? En waar blijft de grond om het logische ook maar aanvankelijk bij de asociale waarden in te deelen, waar Rickert kennen aan oordeelen gelijk stelt ¹³²⁾ en daarom aan normen onderworpen acht? Om nu nog maar daarvan te zwijgen, dat er van een *norm* — iets anders dan eisch! — voor het kennen en leeren kennen geen sprake kan zijn vóór en buiten de beoordeeling van de kennis als echt of onecht in het oordeel-vellen.

Wat nu, ten vijfde, de *indeeling* der wetenschappen betreft: ze is al evenmin mogelijk als die der wetssferen: het eenige wat men bereiken kan is een ordening langs den weg der methodiek. Daarom is Rickert's verwerping van de ééne duale indeeling ten bate van een andere reeds op zichzelf naief.

Nog erger wordt het als hij de mogelijkheid van zulk een indeeling aanvaardend en een indeelingsprincipe zoekend, dat meent te kunnen vinden op formeel terrein. En eindelijk is dan nog z'n keuze zóó, dat zelfs een formalist in de kentheorie er aanmerking op kan maken. Om slechts iets te noemen: natuur- en cultuurwetenschap worden tegenover elkander gesteld als generaliseerend en individualiseerend ¹³³⁾. Nu is het correlaat van „generaal” echter niet „individueel”, maar „speciaal”. Doch bovendien ligt het individu als moment — bij nadere begripsvorming weer systeem wordend — in een *bepaald* gezichtsveld en kan dus nooit ertoe dienen één der twee mogelijke richtingen der begripsvorming op *alle* terreinen te typeeren. Als richtingen zijn bij de begripsvorming te onderscheiden: compliceerende en simpliceerende richting: de route die van het geheel tot de momenten leidt is echter niet generaliseerend en die in omgekeerde richting niet specialiseerend: het spreken van generaal en speciaal heeft eerst zin op grond van vergelijkingen in casu dus vergelijking van twee reeds geconstrueerde begrippen. Rickert verwacht dus het simpliceerende van één der routen bij de begripsvorming gevolgd zoowel met het speciale — dat eerst ontdekt wordt door vergelijking — als met het individueele, dat op 'n bepaald gezichtsveld voorkomt.

En zelfs zóó bereikt hij nog niet wat hij wil. De „Einmaligheid” *typeert* het historische niet naar z'n wezen: ze is meer het kenmerk van het moment waarop iets geschiedt — dit herhaalt zich inderdaad niet — als van datgene wat er in gebeurt ¹³⁴⁾. En evenmin drukt de herhaling het wezenlijke van het physische uit, gelijk men terstond inziet, wanneer

men slechts technisch gebruik en wetenschap der energie onderscheidt.

In dit alles verdedigt Rickert meeningen, voor welke in de Marburger school al evenmin plaats is als voor de fundeering der natuurwetenschap en door haar van het „Sein” in het „Sollen”, waarin wel het scherpst het verschil in uitgangspunt der beide Neo-Kantiaansche scholen zich openbaart: het logische schema is nl. voor Rickert van huis uit niet alleen vorm, maar ook norm, dus naar zijn opvatting: eisch.

Als belangrijke trek van overeenkomst tusschen deze twee mag echter nog gereleveerd de schepping der zedewet, — bij Rickert van de normen — door den mensch. Want al dat spreken over de heteronomie der waarden beteekent allermint een breuk met het humanisme: slechts komt het *individualistisch* standpunt er des te beter door uit: het *individu* ontmoet de norm, opgevat als nomos, als het andere, maar dat sluit niet in, dat ze uit een niet-menschelijken grond zou opschieten: de waarden staan als sociale normen boven de individueele, maar de wijsgeer heeft ook de eerste te „begründen” in het „reine Ich”, dat door de verwarring van „weten van” met „weten, dat” blijkens een der laatste publicaties van Rickert, hoewel de kern der persoon¹³⁵⁾ geheeten, toch als *bewust* van veel, o.a. van de begripsvorming, nimmer zelf onder een begrip kan vallen¹³⁶⁾.

Zoo spreekt bij Rickert het vorm-inhoud schema opgevat als verbinding van actieve constructie met het onmiddellijk-gegevene het laatste woord: dat het subject het logische schouwt op zichzelf, dus afgezien van den rol dien het als organon speelt, wordt niet eens als mogelijke oplossing gezien: schouwen is nu eenmaal hetzelfde als aanschouwen. Naast deze stelling komt als tweede praemisse het bekende adagium van Kant „Anschauungen ohne Begriffe oder Inhalte ohne Formen sind „blind”” en de conclusie is formeel juist: „Man kann durch blosses Schauen noch nichts *theoretisch*, „sehen”, das heisst: nichts *erkennen*”¹³⁷⁾. Dus vergt ook Rickert ’n begrip van het begrip, ’t gevolg van de poging ’n probleem op te lossen vóór het zuiver is gesteld.

„Kennen is denkend vormen van het aanschouwde”. Deze stelling vonden we zoowel bij Cohen als bij Rickert. Biedt Husserl soms iets anders? Met opzet stel ik de vraag juist zoo, wijl deze denker te veel onderscheidingen heeft ingevoerd dan dat het mogelijk zou zijn hem hier ook maar eenigszins voldoende te bespreken.

Trachten we hen ter beantwoording van deze vraag historisch te benaderen door te letten op z’n leermeesters.

Dan komt allereerst in aanmerking Brentano. Deze is anti-Kantiaansch georiënteerd aan Descartes en Leibniz¹³⁸⁾: het is de wijsbegeerte te doen om evidentie; onmiddellijk evident zijn de mathematische oordeelen, wijl ze, hoewel de wiskundige begrippen aan ervaring in afwijking van Aristoteles herleid wordt tot waarschijnlijkheidszijn ontleend, anders dan die der physica niet steunen op inductie, die berekening¹³⁹⁾. Zoo knoopt hij weer aan bij de oude onderscheiding

van eeuwige en toevallige waarheden in nieuwen vorm, om haar met Wolff straks los te laten in de overtuiging dat wat Leibniz zich tot taak stelde door hem — Brentano — werd uitgevoerd: het principieel van den onvoldoenden grond heet herleid tot het principium identitatis.

Ondanks z'n protest moet Brentano tot de psychologen in dien zin gerekend worden, dat hij onophoudelijk kentheoretische, logische en psychologische indeelingen verwacht. Dit wil overigens niet zeggen, dat wat hij vond waardeloos is. Allereerst mag met dank worden vermeld de stelling dat al het psychische intendeert, d. w. z. iets heeft waarop het is betrokken. In de tweede plaats: dat hij juist op dien grond afwijst iedere indeeling van het psychische ontleend aan het geïntendeerde. Positief moet dan z. i. haar principieel gevonden worden in de wijze waarop het geïntendeerde door de psyche in het visier wordt genomen. Als zulke wijzen slaat hij dan voor: voorstellen, oordeelen en liefhebben met haten. Twee conclusies, uit deze groepeerings te trekken, wist hij voor de kentheorie productief te maken: dat geldt ten eerste de scherpe insnijding tusschen oordeelen en voorstellen, en — daar Brentano tot de voorstellingen ook begrippen rekent — tevens tusschen oordeelen en begrijpen. Staat hij hierin o. a. tegenover de Marburgers, met de Freiburgers komt hij in conflict door de betrekking van de waarde op de phaenomena van liefde en haat, waardoor waarheid en waarde worden gescheiden.

Niettemin mag ook hier geen oogenblik van onze critische houding afgelaten. Rusten blijve hier de vraag of door de indeeling der psychische verschijnselen die hij voorstaat inderdaad het verschil van het geïntendeerde niet heen speelt, zoodat hoofd- en onderverdeelingen hier dooreen loopen. Dat is immers 'n quaestie van psychologie, op welke 'k hier niet kan ingaan. Ook in de kentheorie is het standpunt van Brentano zwak. Terwijl nl. het oordeelskarakter van de waarneming wordt gehandhaafd en hij zodoende dus reeds waarneming en waarnemingsoordeel verwacht, stelt hij bovendien begrip en voorstelling op één hoogte, alsof het organon der begripsvorming binnen het psychische ligt! Juist op grond van deze misvatting der verhouding van 't psychische en 't logische is de gedachte, dat het niet-reële niet *als* irreëel is *voor te stellen* veel te vaag: dat het niet te kennen valt is uiteraard juist, maar berust op geheel anderen grond dan de onmogelijkheid der voorstelling van iets als irreëel¹⁴⁰): onvoorstelbaar is immers heel wat waaraan de realiteit allerm minst mag worden ontzegd, en dus dekken voorstelbaarheid en realiteit elkander niet.

Daarentegen mag weer met meer blijdschap worden gewezen op de nadere uitwerking van z'n oordeelsleer, die weigert alle oordeelen in het schema *S is P* te wringen: er zijn nl. existentieel-oordeelen van den vorm „*A is*”; het schema „*A is B*” onderstelt een synthese van de oordeelen: „*S is*” en „*P is*”: deze synthese ordent na de belasting van *S* met *A* en van *P* met *B* niet *P* aan *S*, maar het praedicaatsoordeel aan het subjectsoordeel toe¹⁴¹).

Maar ten slotte bederft de verbinding van voorstelling en begrip weer alles: denken moge dan iets anders zijn dan oordeelen, de gelijkstelling van kennen en oordeelen blijft, evenals die van het ding in den Aristotelischen zin van het woord als het steeds aan een wezen verbonden waarnemingsobject. Het een is met het ander slechts te verbinden door behoud zoowel van het vorm-materiaal schema tusschen de eenvoudigste oordeelen en de voorstellingen als van het Akt-inhoud schema tusschen de intentie en het geïntendeerde, waardoor de vorm psychisch-actief blijft. Zoo heeft Misch al evenzeer gelijk met z'n opmerking, dat er verwantschap bestaat tusschen deze gedachten en die van Lotze¹⁴²⁾ als Rickert, wanneer deze z'n verschil met Brentano inzake het vorm-inhoud dualisme herleidt tot 'n onderlinge afwijking in terminologie¹⁴³⁾.

Keer 'k na deze excursie nu tot Husserl terug. Z'n strenge afhankelijkheid van Brentano beperkt zich tot z'n eerste periode¹⁴⁴⁾, in welke, na z'n promotie over het onderwerp *Ueber den Begriff der Zahl, psychologische Analysen* (1887) de *Philosophie der Arithmetik* het licht zag: de intentie spreekt daarin bij de onderscheiding van begrip en getal het laatste woord: het getal beoogt nl. niet het begrip der dingen, maar het inbegrip hunner menigte te geven. Nu is dit ongetwijfeld juist bij het benoemen van de getallen, maar de modaliteit van het getal wordt op die wijze uiteraard niet gevat. Vandaar dan ook, dat — al was hij met de opmerking, dat de arithmetiek niet met de eigenlijke getalsbegrippen werkt¹⁴⁵⁾, de analogiegedachte op het spoor — de analogieën van 't arithmetisch veld in de daarop rustende velden niet op de juiste waarde kunnen geschat, maar „symbolen” heeten.

Het bovengenoemde werk bracht hem echter in ernstige moeilijkheden, daar juist op mathematisch terrein met de ook door Brentano nimmer opgegeven abstractie-theorie al bitter weinig valt aan te vangen. Deze critiek beteekent dus niet 'n breuk met de verwarring van logos en ratio. Want zoekend naar 'n betrouwbaren gids ontdekte hij Bolzano¹⁴⁶⁾. In dezen tijd (omstreeks 1896) kwam het eerste deel zijner „*Logische Untersuchungen*” in grondtrekken tot stand¹⁴⁷⁾, met z'n deductio ad absurdum van alle individualistisch psychologisme. Het liet historisch niet na een geweldigen indruk op de vakliteratuur uit te oefenen. Alleen maar men overschat de beteekenis van dit werk toch wel, wanneer men meent, dat het aan alle psychologisme 'n einde maakte. Reeds het feit, dat Husserl zelf in de inleiding van het tweede deel, hoewel hij deze later schreef dan z'n boek en dus daarin de grootste helderheid bereikte, z'n phaenomenologie met den naam „descriptieve psychologie” aanduidde¹⁴⁸⁾ zegt wel iets. Enkele jaren later wraakte hij nu wel zelf deze benaming, maar de gronden op welke hij aantoonde, dat ze onjuist is doen alleen 'n blik slaan in de naïviteit van z'n psychologie-opvatting. Want dat aan innerlijke en uiterlijke waarneming kentheoretisch dezelfde waarde toekomt is even juist, als de andere bewering, dat Husserl dit zelf reeds had gezien, maar dat

bewijst nog niet dat de phaenomenologie los is van de psychologie of de beschreven logos van de ratio. Want wel onderscheidt Husserl bij de kennis den psychischen samenhang, het verband in den stand van zaken die gekend wordt, en den logischen samenhang. Maar dit driedig schema moge ook m.i. verbazend verhelderend werken, de verwarring van logos en ratio is daarmee nog niet afgesneden ¹⁴⁹). Dat bereikt men daarmede alleen, wanneer aan de volgende voorwaarden wordt voldaan: Ten eerste dient al dat andere, dus ook 't psychische en arithmetische, van 't logische uitgesloten te blijven: de analogie van 't logische is in alle wetssferen, maar niets van deze latere is in de eerste. Ten tweede dient aan dezen logos het schema ontleend met behulp waarvan de mensch de analogie van 't logische in de overige wetssferen opspoort, en dient dus ook in dit schema — anders dan in 't hanteeren daarvan — alle activiteit te ontbreken. Ten derde, aangezien 't begrip eerst ontstaat door de verbinding van dit schema als vorm met de analogie van 't logische in 'n bepaald gezichtsveld als inhoud, is er van dit schema geen begrip mogelijk: het kan slechts worden geschouwd daar men anders aanlandt bij het begrip van het begrip, en dus bij een regressus ad infinitum.

Aan geen van deze voorwaarden nu heeft Husserl voldaan. Hij onderscheidt nl. „Bedeutungs-” en „Gegenstandskategorien” ¹⁵⁰). Liep het verschil tusschen deze nu maar parallel met de onderscheiding van kennis en waarheid of van waarheid en gezichtsveld, dan zou alleen 'n zekere eenzijdigheid zijn te wraken. Maar het kleurlooze Gegenstands-begrip doet weer de grenzen van denken en gezichtsveld, het dubbelzinnige Bedeutung die van activiteit en inhoud-vragenden vorm vervagen. Zoo wordt het driedig schema Akt-vorm-inhoud al spoedig op den achtergrond gedrongen door het tweeledige en onvolledige van Akt en inhoud ¹⁵¹). Daardoor treedt 'n verschuiving op van alle leden: de vorm wordt, ten eerste, actief. Maar ook de inhoud wordt, hoewel hij gegenständlich blijft heeten, door de inklemming van alle gezichtsvelden formeel. Het eerste heeft Husserl met het idealisme gemeen, in het tweede raakt hij de scholastiek met haar vereenzelviging van ordetheoretische aprioriteit en begrips-algemeenheid. Beide, actieve vorm en formeele Gegenstand, vragen nu een vulling. De eerste vindt deze in het aanschouwend intendereen, wat Husserl niet zintuigelijk wil hebben verstaan ¹⁵²), maar toch niet steeds scherp daarvan gescheiden houdt. Zoo gebruikt hij ter verheldering van de categoriale aanvulling beelden ontleend aan de verscherping der waarneming. Dat is gevaarlijk. Want zie 'k b.v. uit de verte iets met stam en takken en bladeren, dan zeg 'k allicht: „Dat is 'n boom”. Kom 'k wat dichterbij, dan eerst zal 't me mogelijk zijn te beslissen met welk soort van boom 'k heb te doen. Maar deze „benadering” is 'n andere dan die der begripsvorming welke niet met boom, maar met dit concrete begint, dus aanvangt waar de phaenotypische rubriceering eindigde. Immers bij de kennis gaat het om het veld en de nadere categoriale bepaling van het moment in dit veld. En de afstamming van dezen boom uit

twee andere factoren die 'k daartoe noodig heb te kennen is iets anders dan de verscherping van het waarnemingsbeeld boom tot dat van populier. Deze verwarring van kennen en waarnemen¹⁵³) komt Husserl dubbel duur te staan, daar hij op Cartesiaansche wijze „werkelijkheids”vragen wil uitsluiten¹⁵⁴) en dus zich de onderscheiding van waarneming en voorstelling anders dan over den psychischen weg onmogelijk maakt. van een niet-efferent moment wat zich wel verdraagt met het psychologische Aktbegrip, maar niet met dat der idealistische kentheorie. De verbinding van den algemeenen Akt met dien der categoriale aanvulling komt tot stand in den zgn. identificeeringsakt. Algemeen en bijzonder worden dus volgens dezen gedachtengang niet ordetheoretisch geschouwd of(en) als onderscheiding tusschen waarheidsmomenten in twee of meer begrippen door vergelijking gevonden: neen, het algemeene staat in het subject als mogelijkheid tegenover de „vulling” als werkelijkheid. Het Akt-inhoud schema kruist hier dus met dat van vorm-materiaal. Dat wordt ook op de kosmische orde der gezichtsvelden toegepast, en weer in verband gebracht met noodwendig- en toevallig zijn. Rest de beantwoording der vraag, hoe de formeele Gegenstand wordt gevuld. Wanneer Husserl aan dit punt komt, doet hij er niet zelden het zwijgen toe. Soms spreekt hij van correlatie tusschen Gegenstand en Akt, dan eens van vorming¹⁵⁵). Het een behoeft niet met het ander in strijd te zijn en beide voegen ze zich goed in het intuïtionistisch beeld van den levensstroom¹⁵⁶), dat ook Husserl lief is.

Zoo kom 'k tot de laatste voorwaarde: de juiste bepaling van de rol der intuïtie. Ze richt zich volgens den phaenomenoloog niet op de modaliteit van het gezichtsveld en bij de voorbereiding der begripsvorming bijzonder op het schema in het logische, maar op wezens in niet-metafysischen, doch logischen zin. De wending naar het subject verloochent zich echter ook hier niet: de intuïtie richt zich vooral op de doorleefde Akte. Reeds daaruit blijkt, dat innerlijke waarneming en kentheoretische intuïtie — 't meenen — worden verward. Maar bovendien brengt de wanhopige activeering van den vorm mee, dat Husserl meent langs dezen weg te kunnen geraken tot het schouwen van het logische schema en van de grondwetten der logica. Zeker, dit schouwen is mogelijk, maar 't vergt dan ook 'n doorleefd werken met den vorm als werktuig en niet 'n reflecteeren op dit werken.

Zoo moet de vraag of Husserl van 't kennen een andere opvatting brengt dan het idealisme, ontkennend worden beantwoord. Want wel breken bij hem een oogenblik nieuwe tendenzen baan, maar aan den invloed van het idealisme, het moderne en het oudere kon hij zich niet ontworstelen, en zoo komt hij niet verder dan een weifelen tusschen de zelfaanschouwing van het scheppend Ik en de biologïstisch phaenotypische kenleer der scholastiek.

Zoo worstelen Hegel en Thomas, idealisme en semi-idealisme ook bij Husserl om de overwinning¹⁵⁷).

En zal dat ook bij anderen zoo blijven, zoolang men eenerzijds niet waarnemen en kennen, phaenotypisch vergelijken van gestalten en begrijpend doorvorschen van denkvelden en aan den anderen kant het psychische en den logos, de activiteit en den vorm in het denken niet uiteenhoudt. Dat de jongste vertegenwoordigers in de kentheorie dat zien zal wel niemand beweren, die Volkelt en Driesch, N. Hartmann en Nuzubidsze, Geyser en Scheler juist op deze punten onderzocht. En toch hierop komt het aan en eerst in tweeder instantie op de winst die in de details ongetwijfeld viel te boeken.

Hiermede, Dames en Heeren, wil 'k voorloopig dit onderzoek staken. Want niet critiek, slechts thetisch werk kan op den duur de macht der dubbele traditie, die de vrije ontwikkeling der kentheorie belemmert, breken zonder die onherstelbare schade aan te richten die steeds wordt geleden waar men het oude den rug toekeert zonder iets beters daarvoor in de plaats te stellen.

Maakt men echter, uit verkeerde behoudzucht, geen ernst met den eisch de kentheorie aan deze macht te ontrukken, dan zal het vroeg of laat weer komen tot 'n synthese van Christendom en een of anderen uitlooper van het humanisme, en slaat men opnieuw 't heillooze pad in dat naar den afgrond voert. Dat heeft niet alleen de Christenheid vóór de groote Reformatie ondervonden in den strijd die ontbrandde tusschen de volgelingen van Augustinus en Thomas. Maar evenzeer kan daarvan het Gereformeerde leven getuigen, ook hier te lande. Daartoe werkten onderscheiden factoren mede. Allereerst wel deze, dat men genietend van de voorrechten die aan de rechtmatige gewetensvrijheid werden toegevoegd het onderwijs voor 'n bedenkelijk groot deel aan den staat overliet. Wie hem bestuurden putten hun wijsheid al spoedig uit denkers, die vreemd stonden tegenover de Schrift-openbaring Gods: straks werden ook de discipelen der hoogeschole door mannen van denzelfden geest in gelijke richting opgevoed. Het resultaat viel te voorspellen: toen het er op aankwam de degens met de moderne wijsbegeerte te kruisen stond de Gereformeerde man van wetenschap meer verlegen dan het eenvoudige volk: want de gedachtenkring in welken hij leefde was dezelfde als die van z'n tegenstanders. Zoo verkeerde de strijd in een schermutseling tusschen behoudend en vooruitstrevend rationalisme. En men zag niet, dat men in de praemissen van eigen stellingen reeds toegaf wat men voor alles had dienen te ontkennen. Zoo zouden de geesteskinderen der renaissance gemakkelijk de eene overwinning na de andere boeken, en moest hun aanvankelijke tegenstander wel zijn minderheid toegeven. Toen — en dat is ons geluk geweest — werd het humanisme overmoedig, verbrak het compromis en beroofde het Christelijk volksdeel van z'n voorrechten. Dat prikkelde niet alleen deze groep tot verhoogde energie, maar leidde met name Groen van Prinsterer en Kuypers ertoe de grondslagen

van dit compromis te onderzoeken. En dit is de verdienste vooral van laatstgenoemde geweest, niet dat hij zich in de bres stelde voor wat verdrukt werd, maar dat hij ons volk leerde vrijwillig afstand te doen van de oude voorrechten. Zoo verwierp hij tegelijk de suprematie van den staat over het individueele religieuze leven en de gedachte dat de staat de oefenschool was van zedelijkheid en religie. Niet alleen met den ouden Aristoteles, maar ook met den gechristianiseerden der Middeleeuwen heeft hij zoo gebroken. Wanneer men nu vraagt wat hem hiertoe heft gebracht, kan het antwoord niet zijn: de tactiek z'n manschappen terug te trekken en ze los te maken van den vijand om dezen straks des te beter slag te kunnen leveren. Niet op practisch maar op theoretisch terrein ligt de grond voor z'n handelwijze: de souvereiniteit in eigen kring werd z'n beheerschend maxiem. Kring noemde hij nu wel is waar nog zoowel de kosmischē eenheid als de wetssferen, maar de weigering de Kerk te rangschikken in de pyramide der laatste toont beter dan iets aan, hoe 'n onderscheiding van deze twee geheel ligt in de lijn van z'n denken. Maar ook hoe wanhopig verblind alle anti-papisme is, dat hem en z'n volgelingen bestrijdt om 'n practisch-politische houding, en zelf Gode blijkbaar 'n dienst meent te doen met de terugkeer naar de wereldbeschouwing van... Thomas.

Brak de strijd voor de vrijheid der Kerk de nog steeds durende nawerking der scholastiek, de worsteling voor de bevrijding van het individueele religieuze en geestelijk leven richtte zich meer tegen de woordvoerders van het classieke ideaal. Al raakt Kuypers lijn hier even die der romantiek, de onderwerping van alle creatuur aan het gezag op verschillend terrein, en de erkenning van de hooge maar beperkte taak der wetenschap toont dat ook hier slechts op practisch gebied twee elkander ontmoeten met geheel verschillend uitgangspunt, pas en route.

Onderdeel van de laatste conceptie was de poneering van den eisch: vrijheid van onderwijs, ook van het hogere. Gedragen door die realiteits-intuïtie die den Calvinist wel nimmer schijnt te begeven, verwarde hij echter geen oogenblik ideaal en werkelijkheid: ook hier erkende hij op grond der verkiezing door God de tweeheid, niet natuurlijk der waarheid, maar wel der wetenschap¹⁵⁸). De verbinding van de leer der souvereiniteit in eigen kring met de practische aanvaarding der tweeheid in het menschelijk geslacht deed het plan rijpen te komen tot stichting dezer universiteit, wier wordingshistorie dan ook ten nauwste verbonden is zoowel met die theorie als met dit ootmoedig buigen voor Gods bestel¹⁵⁹).

Dat aan deze inrichting ook de wijsbegeerte en met name de kentheorie niet vergeten werd, blijkt — om me thans tot de overledenen te beperken — ook uit het leven van een Woltjer, wiens belangstelling zich vooral richtte op de taal als voertuig der gedachten, maar niet minder op de openbaring Gods zooals die wordt gekend uit Z'n „werkstuk”. Vooral het laatstgenoemde deel van z'n onderzoek bracht hem in aan-

raking met de moeilijkheden der kentheorie. Reeds in 1895 werd mede voor haar heel 'n program ontwikkeld ¹⁶⁰), dat naar den inhoud geheel de signatuur vertoont zoowel van hem als — hier te zwijgen van een nog in ons midden verkeerende zou 'n historische onrechtvaardigheid zijn — van m'n onmiddellijken voorganger en leermeester. Dat program stelt als „vóór alle dingen noodig, dat aan die (Gereformeerde) beginselen ook de beantwoording worde ontlokt van de vragen, die eerst sinds Kant's onderzoek van *het kennende subject* meer op den voorgrond zijn getreden, en die in de 16e eeuw zich nog aan niemand, en dus ook niet aan Calvijn in die volle strekking voordeden". Wel wordt de kentheorie niet in verband gebracht met het princip der souvereiniteit in eigen kring. Maar even verder volgt dan toch onmiddellijk: „Toch mag ook de beantwoording van deze vragen, volgens Art. 2 (van de Statuten der Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden grondslag), niet van elders worden verwacht, maar *moet* zij worden ontleend aan de Gereformeerde beginselen". Zoo heeft ook op dit gebied de oudere generatie door leed en schade — men lette op het jaartal — geleerd, maar tegelijk in het geloof gepostuleerd de mogelijkheid eener kentheorie die niet het geloof bij den dorpel zou afwijzen, maar ten volle aan de kennis ook der Schriftopenbaring recht diende te doen. De overtuiging dat deze mogelijkheid kan worden verwerkelijkt moge men terugvinden als den grondslag der critiek in het historisch overzicht, dezen middag U gegeven, vervat.

Mijne Heeren Directeuren onzer Vereeniging en Curatoren dezer Universiteit.

Dat Uw colleges me riepen tot het hooge ambt dat 'k hedenmiddag aanvaardde, heeft me vervuld met groote dankbaarheid jegens God, Die me van m'n jeugd af 'n Vader wilde zijn, me uit de Schriften deed onderwijzen, me staande hield wanneer 'k wilde afzwerven en me greep toen 'k duizelde. Hij heeft me ook op 't gebied der wetenschap niet alleen worstelend doen zoeken, maar bereidde me tevens genadig de blijdschap te vinden wat naar 'k hoop zal kunnen strekken tot eer van Zijn Naam. Hem dank ik inzonderheid in dit oogenblik daarvoor, dat Hij het in dezen voorzomer zóó leidde, dat Uw aandacht op mij viel en Uw vertrouwen me werd geschonken.

Maar dankbaar ben 'k ook jegens U, die me reeds van het oogenblik der benoeming aan met grooter welwillendheid zijt tegemoet getreden dan 'k had durven verwachten. Daarom mag ik U ook vrijmoedig vertolken de blijdschap die er was in m'n hart, nu de gelegenheid me werd geboden me geheel te wijden aan de studie welke me zóó boeide, dat 'k haar ook terwille van het toch mooie werk in de zoo bloeiende Kerk van 's Gravenhage-West niet kon laten varen. De verbinding van dit me verdiepen in de bestudeering van een gebied, soms vrij ver van

dat der zielszorg verwijderd, met het inleven in den strijd des geloofs van gezonden en zieken, werd principieel makkelijker naarmate het licht der Schrift scherper viel zoowel op menschen in hun levens- en stervensnood als op theorieën door het hart van in wezen gelijke menschen uitgedacht. Maar tijd en kracht waren beperkt en zoo brak Uw benoeming de groote spanning in welke 'k de laatste jaren heb geleefd.

Dat het op zichzelf moeilijk vertrek uit de hofstad niet met zich brengt een blijvende verbreking van het zoo vruchtbaar contact met Dr. Dooyeweerd, wyl ge hem tegelijk met mij aan onze Hoogeschool hebt geroepen, vergrootte m'n vreugd niet weinig.

Met algeheele toewijding hoop 'k dan ook in de kracht en gunst van God me te geven aan de uitvoering der taak me door U op de schouders gelegd. Mocht het zijn tot vorming van versche troepen die steeds weer noodig zullen zijn om te staan in den ouden strijd die tegenwoordig op wel zeer geaccentueerd terrein moet gevoerd, tot verdieping van de onderscheiding tusschen wat waarlijk beginsel is en slechts uit aansluiting aan de practijk werd geboren, tot hereeniging — uiteraard niet door compromis maar door overtuiging — van wat in de vorige en ook weer in deze eeuw door het individualisme werd uiteengeslagen, bovenal tot eere van Hem, Die onze worsteling gadeslaat en Wiens trouw onze nederlaag niet zal gedoogen, indien we slechts Zijn Woord bewaren.

Hooggeleerde Heeren Hoogleraren!

Uw kring bestaat voor 'n goed deel uit hen, dien ik als leermeesters grooten dank ben verplicht om wat ze door hun persoonlijken omgang en door hun onderricht in college en boekwerk voor me waren. In zulken thans collega's te zien, gelukt niet dan met schroom. De ervaring uit de jaren dat 'k in geheel andere verhouding tegenover U stond, waarborgt me echter, dat ge met Uw ondervinding me gaarne helpen zult. — Anderen werden of waren meer door persoonlijke ontmoeting of overeenstemming in leeftijd m'n vrienden en studiegenooten. Van hen heb 'k slechts te vragen de bestendiging van deze verhouding nog versterkt door den „esprit de corps" in den edelsten, door de religie geheiligden zin van 't woord. — Met een derde groep uit uw midden kwam 'k weer in aanraking door het feit, dat het terrein harer belangstelling het gebied van m'n onderzoek sneed: laat 'k U mogen verzekeren, dat 'k menige lastige vraag, die me 'n spoorslag beteekende verder te gaan, hen die, na bij het licht der Heilige Schrift gevonden te hebben, ook verder zoeken.

Waar 'k U dank voor de hartelijkheid — bij één Uwer nam ze zelfs in voor mij zeer moeilijke dagen den vorm van barmhartigheid aan — met welke ge allen mij zijt tegemoet getreden, wilt ge mijnerzijds de toezegging van collegiale trouw en hartelijke samenwerking, waarop m'n vakken als aangewezen zijn, wel aanvaarden.

Hooggeachte Geesink.

Het „rude donatus”, dat op de series lectionum dit jaar voor de eerste maal achter Uw naam voorkomt, moet voor U, die reeds in m'n studententijd gaarne wat toefdet in den kring waar 't U goed was, z'n moeite medebrengen. Het zij U 'n voldoening, dat de schouders van meerderen zich moeten zetten onder de taak tot nog toe U alleen opgedragen. Wat nu speciaal Uw philologische colleges betreft, in één Uwer preeken, die Uw leerlingen zoo gaarne lezen, ontmoette 'k onlangs deze terloops gegeven definitie van wereldwijsheid: „het zinnelijk-zichtbare voor veel werkelijker houden dan het geestelijk-denkbare”¹⁶¹). Welnu wees ervan overtuigd dat 'k Uw oud-leerlingen nimmer in dezen zin Welt-weisheit zal leeren. En daar 't andere uiterste, het nadruk leggen op de realiteit van het geestelijk-denkbare ten koste van die welke aan het zinlijk-waarneembare toekomt, al evenmin deelt in Uw sympathie, moogt ge vertrouwen, dat ook in dit opzicht de oude lijn zal worden gevolgd. Zoo zij U in Uw naar 'k hoop nog rijk gezegenden levensavond de continuïteit van Uw werk in menig opzicht gewaarborgd.

Eerwaarde Broeders afgevaardigden der Kerkeraden van 's Gravenhage.

Het is nog maar heel kort geleden dat 'k van U — moge 't niet voorgoed zijn! — afscheid nam. Het vele dat 'k in Uw kring en in dien der gemeente smaakte werd toen reeds aangestipt. Overeenkomstig den aard van dit uur wil 't U echter hier inzonderheid daarvoor danken, dat ge me steeds hebt toegestaan m'n werk te verrichten naar m'n eigen opvatting, blijkbaar in de meening dat een ieder het meest bereikt indien men hem laat gaan in eigen pas. Dat zal me steeds blijven niet slechts een aangename herinnering, maar ook 'n voorbeeld in den omgang met hen, die 'k straks mede mag vormen voor hun geestelijke, goddeels ook kerkelijke taak.

Weledelgeboren Dames en Heeren Studenten.

Aan U me te geven in omgang en onderwijs zal me voortaan niet alleen plicht zijn. Integendeel: ook voorrecht. Onder den omgang, dien 'k op den voorgrond plaats, versta 'k niet slechts de uren opzettelijk aan de conversatie besteed: die zijn betrekkelijk weinig in aantal: er zal immers door U en mij hard moeten gewerkt.

Met het kiezen van deze volgorde bedoel 'k echter U te zeggen, dat 'k steeds, ook bij m'n persoonlijke studie en onderricht hoop te bedenken, dat er nog iets meer is dan wetenschap: ons *leven*. Dat is, wijl alle schepsel op den logos rust, wel is waar niet alogisch, doch 't is wel irrationeel. Het dankt z'n wording en bestaan aan God, Die U naar Zijn bestel juist dezen tijd doet medemaken in welken de

moderne mensch de verscheurdheid van *zijn* leven ontwaart. Zijt ge alleen kinderen van dezen tijd, dan zult ge bij eenige cultiveering der zelf-bespiegeling deze gebrokenheid fel kunnen doorleven en misschien straks ook aangrijpend beschrijven. Maar er valt met *ons* leven toch wel iets beters te doen. Wij zijn kinderen van een geslacht dat — al was 't naar onze begeerte wellicht te vroeg — wist te sterven op genade, nadat het iets grootsch tot stand had gebracht door z'n gehoorzaamend vertrouwen op den God des verbonds. Hier en daar critiek te leveren op hun werk is voor ons, die daarvan eerst de vruchten plukten en nu slechts hebben na te pleiten, misschien niet moeilijk. Maar niemand van ons is daartoe gerechtigd die niet eerst, als zij, steeds dieper boog voor den hoogen God. Wie dat doet, ook onder u, ziet voor de toekomst z'n *taak*: alle gevaarlijke zelfoverschatting mijndend, in hartelijke samenwerking met den naaste in welk levensverband ook aan z'n zijde gesteld, zal hij het zoo humanistisch individualisme van persoon en kring overwinnen en op ieder terrein waar God hem roept werkzaam zijn naar hetzelfde ideaal, als het hart der ouderen vervoerde.

Tot den strijd tegen dat individualisme moogt ge U speciaal voorbereiden.

De wijsbegeerte zal U daarbij belemmeren zoolang ge met *Pascal* onder den indruk zoudt verkeerden, dat de God van Abraham, Izaäk en Jacob niet dezelfde is als die der wijsgeeren en geleerden. Maar ze zal U nuttig kunnen zijn indien ge heel Uw leven, ook Uw denken, liefdevol en dus gehoorzaam onderwerpt aan Hem, Die ook U aan zich bond.

Hij bracht ons bijeen.

Daarom wil 'k mijn en Uw taak steeds verbonden zien in dat tweeledige machtige woord vol echte religie: „Ik zal den Naam des Heeren over u uitroepen: geeft onzen God grootheid”.

AANTEKENINGEN.

¹⁾ K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, p. 149—227.

²⁾ Over de tegenwoordig algemeen erkende onjuistheid dezer typeering zie reeds Dr. R. H. Woltjer, *Het mystiek religieuze element in de Grieksche philologie*, Rede gehouden bij de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar in de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, op Vrijdag 23 September 1904, Leiden, D. Donner, 1905, passim, vooral pgg. 13 en 25.

³⁾ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und deutsch,³ I, Berlin, Weidemann, 1912, 12, B, 1, pg. 77.

⁴⁾ Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, pg. 1—8.

⁵⁾ Ed. Alberti, *Die Sprachphilosophie vor Platon*, *Philologus*, XI, Göttingen, Dieterich, MDCCCLVI, pg. 681—705.

⁶⁾ Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, München, E. Reinhardt, 1917, pag. 123 v.v.

⁷⁾ Zoo b.v. Rich. Herbertz, die in z'n *Prolegomena zu einer realistischen Logik*, Halle, M. Niemeyer, 1916, 'n poging waagde.

⁸⁾ Plato, Charmides 164D, 165C, 166C. — E. von Aster, Platon, Stuttgart, Strecker und Schröder, 1925, pg. 77 v.v. Omtrent de afwijzing op grond van een schijnbare — Plato zou zeggen bijkbare — regressus ad indefinitum zie Rich. Herbertz, *Das philosophische Urerlebnis*, Bern und Leipzig, E. Bircher, 1921, pg. 41 v.v.

⁹⁾ Hoffmann, a.w., pg. 77.

¹⁰⁾ W. Windelband (A. Bonhöffer), *Geschichte der antiken Philosophie*,³ München, C. H. Beck, 1912, pg. 231.

¹¹⁾ Rich. Herbertz, a.w., pg. 41—50.

¹²⁾ W. Windelband, a.w., pg. 235—240.

¹³⁾ H. Driesch, *Der Begriff der organischen Form*, *Abhandlungen zur theoretischen Biologie*, herausgegeben von Julius Schaxel in Jena, Heft 3, Berlin, Gebrüder Bornträger, 1919, pg 15—35.

¹⁴⁾ Schalwa Nuzubidse, *Wahrheit und Erkenntnisstruktur*, eine Einleitung in den aletheologischen Realismus, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1926, pg. 117—120.

¹⁵⁾ Deze opvatting dekt zich ten deele met die van Brentano, die echter voorstelling en begrip te nauw verbindt. Voor 'n korte aanduiding van z'n oordeelstheorie zie men: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humboldt, 1889, pg. 51 en 52. — Zie ook beneden noot 141.

¹⁶⁾ Dr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig, S. Hirzel, 1855, pg. 356.

¹⁷⁾ Idem, a.w., pg. 392.

¹⁸⁾ Cicero, d. fin. II, 6, 17, aangehaald bij Prantl, a.w., pg. 413.

¹⁹⁾ Prantl, a.w., pg. 418.

²⁰⁾ Windelband, a.w., pg. 278 v.v.

- ²¹⁾ Dr. A. Kuyper, *E Voto Dordraceno*, Toelichting op den Heidelbergischen Catechismus, I, Amsterdam, Pretoria, Potchefstroom, v.h. Höveker en Wormser, 1904, pg. 320.
- ²²⁾ Zoo meer Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*,³ und ⁴ Leipzig, A. Deichert, 1912, pg. 555.
- ²³⁾ Plotinus, *Enneades*, 2, 4, 4, S. 105, aangehaald bij Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*,¹¹ Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1920, pg. 630.
- ²⁴⁾ Augustinus, *Confessiones* 5, 14.
- ²⁵⁾ Th. L. Haitjema, Augustinus' Wetenschapsidee, Bijdrage tot de kennis van de opkomst der idee eener Christelijke wetenschap in de antieke wereld (*Dissertatie*), Utrecht, Electr. Drukkerij „De Industrie”, J. v. Druten, 1917, pg. 99—104.
- ²⁶⁾ Augustinus, *Contra Academicos* 1, 2.
- ²⁷⁾ Idem, *Confessiones* 7, 9.
- ²⁸⁾ E. Troeltsch, Augustin, die Christliche Antike und das Mittelalter, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1915, pg. 116—123.
- ²⁹⁾ Augustinus, *Soliloquia* 2, 1.
- ³⁰⁾ Idem, *Confessiones* 10, 12.
- ³¹⁾ Idem, *De quantitate animae* cap. 12 en 13.
- ³²⁾ Idem, *Confessiones* 6, 5.
- ³³⁾ S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars I, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, F. Tempsky, MDCCCLXXXV, Ep. CXX, 3, pg. 706—707: et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: *Nisi credideris, non intellegetis*. ubi procul dubio discreuit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intellegere ualeamus. proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est. nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irationabile est; absit. si igitur rationabile est, ut magnam quandam, quae capi nondum potest, fides antecedit rationem, procul dubio quantulumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.
- ³⁴⁾ J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München, E. Reinhardt, 1922, pg. 53—60.
- ³⁵⁾ Augustinus, *Confessiones* 7, 20.
- ³⁶⁾ Idem, a.w. 7, 10.
- ³⁷⁾ Idem, *Contra Academicos*, 3, 11—12 en 26.
- ³⁸⁾ H. Eibl, Augustin und die Patristik, München, E. Reinhardt, 1923, pg. 300.
- ³⁹⁾ Alois Dempf, *Die Hauptform mitteralterlicher Weltanschauung*, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1925, pg. 74.
- ⁴⁰⁾ Dempf, a.w., pg. 90 v.v.
- ⁴¹⁾ B. Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique*, II, 1, Paris, G. Pedone Lauriel, 1880, pg. 350 v.v.
- ⁴²⁾ Ueberweg-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*,¹⁰ Berlin, E. Mittler und Sohn, 1915, pg. 418—420.
- ⁴³⁾ J. M. Verweyen, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1921, pg. 135—139, vooral pg. 139, noot 2.
- ⁴⁴⁾ Ueberweg-Baumgartner, a.w., pg. 431—452.
- ⁴⁵⁾ Dr. J. Woltjer, *De zekerheid der wetenschap*, Amsterdam, J. W. A. van Schaik, 1907, pg. 7—10.
- ⁴⁶⁾ E. Troeltsch, a.w., pg. 119.
- ⁴⁷⁾ Dr. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I², J. H. Kok, Kampen, 1906, pg. 374.
- ⁴⁸⁾ Dr. A. Kuyper, a.w., III, pg. 396 v.v.
- ⁴⁹⁾ J. M. Verweyen, a.w., pg. 112—134.
- ⁵⁰⁾ Idem, a.w., pg. 113.
- ⁵¹⁾ Idem, a.w., pg. 122.
- ⁵²⁾ W. Goetz, *Die Wiederaufnahme der Antike im Mittelalter und in der Renaissance*, in: *Vom Altertum zur Gegenwart, Die Kulturzusammenhänge in den Hauptepochen und auf den Hauptgebieten*,² Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1921, pg. 49—61, vooral pg. 56.
- ⁵³⁾ E. Katzer, *Luther und Kant, Ein Beitrag zur innern Entwicklungs-*

geschiede des deutschen Protestantismus, Giessen, A. Töpelmann, 1910, pg. 23 v.v.

⁵⁴) Dit vergeet tot m'n verbazing Georg Lasson, wanneer hij, Kant-Studien Bnd. XXX, Berlin, R. Heise, 1925, pg. 198, m'n vroegere verdediging van deze stelling de vraag voorlegt: „wie sich die Grundlehre des Christentums, die Menschwerdung Gottes und die Fleischwerdung des Wortes dazu reimt?“

⁵⁵) Prof. Dr. I. Bohatec, De organische idee in de gedachtenwereld van Calvijn, III, Antirevolutionaire Staatskunde, Juli-Augustus 1926, Kampen, J. H. Kok, 1925, pg. 372.

⁵⁶) Idem, a. art., p. 363.

⁵⁷) Johannes Calvini, magni theologi, institutionum christianae religionis libri quattuor, editio postrema etc., ed. Beza, Lugduni Batavorum, in officio Petri Leffen, MDCLIV, I, II, 1: Quia ergo Dominus primum simpliciter Creator tam in mundi opificio quam in generali Scripturae doctrina, deinde... apparet.

⁵⁸) Prof. Dr. M. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes, Aus dessen handschriftlichen Nachlasse zusammengestellt und herausgegeben durch E. Güder, I, Stuttgart, J. B. Metzler, 1855, pg. 59/60.

⁵⁹) Heidelbergsche Catechismus, antwoord 21.

⁶⁰) A. S. E. Talma, De anthropologie van Calvijn (Dissertatie), Utrecht, C. H. E. Breyer, 1882, pg. 104.

⁶¹) Heidelb. Catechismus, Vr. en Antw. 32.

⁶²) J. Calvini, a.w., I, 15, 6—8.

⁶³) Kuypers: Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid, II², Kampen, J. H. Kok, 1909, pg. 260—263. In den Locus de Deo, I (Dictaten Dogmatiek I),² Kampen, J. H. Kok, 1910, pg. 36 is de bedoeling blijkens het voorgaande dezelfde als in de Encyclopaedie. De interpunctie is echter aan het slot van pg. 35 en het begin van pg. 36 niet helder.

⁶⁴) K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst, Berlin, Gebr. Paetel, 1918, pg. 13—96.

⁶⁵) Dr. A. Kuypers, Locus de Salute (Dictaten Dogmatiek IV),² Kampen, J. H. Kok, 1910, pg. 71 v.v.

⁶⁶) Zie hiertegenover de gedachte van 1 Corinthe 15 : 45.

⁶⁷) K. Burdach, a.w., pg. 175—180.

⁶⁸) Romeinen 10 : 6—10.

⁶⁹) Nicolaus Cusanus, De non aliud (1462) pg. 195, aangehaald bij E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I², Berlin, B. Cassirer, 1911, pg. 24, n. 2.

⁷⁰) Idem, Idiota III, 3 fol. 84 a, ibidem pg. 37.

⁷¹) Cassirer, a.w., pg. 29.

⁷²) Zie voor de nadere uitwerking van dit punt m'n: Kentheorie en Natuurwetenschap, III, Orgaan der Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland, Loosduinen, K. Kleywegt, 1926, aflevering 3.

⁷³) E. Goldbeck, Der Untergang des kosmischen Weltbildes der Antike, Die Antike, Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums, I, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1925, pg. 61—79.

⁷⁴) Vandaar m'n bezwaar tegen de gelijkstelling van beeld en fysicale kennis o.a. bij Dr. W. J. A. Schouten, Het wereldbeeld van den Bijbel, Orgaan der Chr. Vereen. van Natuur- en Geneeskund. in Nederl., Loosduinen, K. Kleywegt, 1926, aflevering 2, pg. 68 v.v.

⁷⁵) Dr. Theod. L. Haering, Philosophie der Naturwissenschaft, Versuch eines einheitlichen Verständnisses der Methoden und Ergebnisse der (anorganischen) Naturwissenschaft. Zugleich eine Rehabilitierung des vorwissenschaftlichen Weltbildes, München, Rösl & Cie, 1923, pg. 328, 333.

⁷⁶) Alb. G. A. Balz, Dualism in Cartesian psychology and epistemology, Studies in the history of ideas, edited by the Department of philosophy of Columbian University, II, New York, Columbia University Press, 1925, vooral pg. 130—153.

⁷⁷) Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia etc., secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta, Amstelodami apud Ludovicum Elzevirium, 1642, pg. 27/30, vooral III, begin:

Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes & falsas nihili pendam, neque solum alloquendo, & penitus inspiciendo meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens..... Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam..... Quaedam ex his tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito, aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complexor & ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem judicia appellantur. — Zie ook Objectio V en VI ad meditationem tertiam, pg. 203 v.v., Responsio, pg. 205 v.v., en Objectio VI, pg. 206 v.v. met Responsio.

⁷⁸⁾ Spinoza, *Ethica* II, *Propositio* XL.

⁷⁹⁾ Dr. A. Buchenau, *Ueber den Begriff des Unendlichen und der intelligibeln Anschauung bei Malebranche und die Beziehung der letzteren zum Kantischen Raumbegriff*, *Kant-Studien*, Bnd. XIV, Berlin Reuther & Reichard, 1909, pg. 440—467.

⁸⁰⁾ Leo Schestow, *Die Nacht zu Gethsemané* (*Pascals Philosophie*). Vom Verfasser durchgesehene Uebersetzung aus dem Russischen von Hans Ruoff, in: *Ariadne*, *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, München, N. Gesellschaft, MCMXXV, pg. 36—109; vooral pg. 52.

⁸¹⁾ L. Schestow, a.a.t., pg. 36.

⁸²⁾ H. Schmalenbach, *Leibniz*, München, Drei Maskenverlag, 1921, pg. 31 v.v.

⁸³⁾ D. Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1921, pg. 9 en 10.

⁸⁴⁾ B. Jansen S. J., *Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre*, Berlin, L. Simion Nf., 1920, pg. 8—15.

⁸⁵⁾ I. Kant, a.w., vooral III, § 129.

⁸⁶⁾ I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* etc., bij E. Cassirer, *Immanuel Kants Werke*, I, Berlin, Br. Cassirer,

⁸⁷⁾ I. Kant, a.w., III, bij E. Cassirer, II, pg. 227 v.v.

⁸⁸⁾ I. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, bij E. Cassirer, II, vooral pg. 399—400.

⁸⁹⁾ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, bij E. Cassirer, II, pg. 400—436, vooral pg. 408 v.v.

⁹⁰⁾ E. von Aster, *Neukantianismus und Hegelianismus, Eine philosophiegeschichtliche Parallele*, in *Münchener philosophische Abhandlungen* Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern, Leipzig, J. A. Barth, 1911, pg. 1—25, vooral pg. 10.

⁹¹⁾ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, pg. 381—392.

⁹²⁾ R. J. Kortmulder, *Van Kant tot Hegel*, *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 20, 2, Haarlem, De Erven F. Bohn, April 1926, pg. 141—155; vooral pg. 147.

⁹³⁾ H. Rickert, *Vom Anfang der Philosophie*, *Logos* XIV, 2, 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1925, pg. 121—162.

⁹⁴⁾ R. Kroner, a.w., II, 1924, pg. 34.

⁹⁵⁾ Idem, a.w., II, pg. 108.

⁹⁶⁾ Idem, a.w., II, pg. 185.

⁹⁷⁾ K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, II, *Philosophie der Neuzeit*, Leipzig, F. Meiner, 1919, pg. 304—321.

⁹⁸⁾ Men vergelijke Rümelin's rijke beschrijving van de juist dit niet begrijpende leerlingen, die elkander vroegen: „verstehst du es denn? Bewegt sich der Begriff in dir von selbst und ohne dein Zutun?“ Gustav Rümelin, *Reden und Aufsätze*, Tübingen 1875, pg. 48, aangehaald bij (Ueberweg-) T. K. Oesterreich, *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*,¹² Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1923, pg. 77.

- ⁹⁹⁾ Zie boven, pg. 16.
- ¹⁰⁰⁾ A. K. Rogers, *English and American Philosophy since 1800. A critical survey*, New York, The Macmillan Company, 1922, pg. 64—86, vooral 77—79.
- ¹⁰¹⁾ Z'n critiek op Hegel vooral in het derde hoofdstuk van z'n werk: Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I², Leipzig, S. Hirzel, pg. 36—129.
- ¹⁰²⁾ Lasson, *Zum Andenken an Fr. Ueberweg*, Bergmann's Philos. Monatshefte, VII, Heft 7, Berlin 1871, pg. 20, aangehaald bij F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, II, Geschichte des Materialismus seit Kant⁹, Leipzig, Fr. Brandstetter, 1915, pg. 490.
- ¹⁰³⁾ Lange, a.w., II, pg. 491.
- ¹⁰⁴⁾ A. Döring, *Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen. Ein Versuch die Logik auf neuer Grundlage zu gestalten*. Leipzig, T. Meiner, 1912, pg. 11.
- ¹⁰⁵⁾ Oesterreich, a.w., pg. 281—282.
- ¹⁰⁶⁾ Dr. B. Bolzano's *Wissenschaftslehre*, Versuch einer ausführlichen und gröszentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, enz.², Leipzig, F. Meiner 1914 (de 1e druk is van 1837) I, pg. 62 v.v. en 115 v.v.
- ¹⁰⁷⁾ Idem, a.w., pg. 77.
- ¹⁰⁸⁾ Idem, a.w., pg. 111 v.v.
- ¹⁰⁹⁾ Dr. H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, nebst einem Anhang: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik, Halle a. S., M. Niemeyer, 1909, pg. 12.
- ¹¹⁰⁾ Oesterreich, a.w., pg. 185.
- ¹¹¹⁾ Bergmann, a.w., pg. 55.
- ¹¹²⁾ Bolzano, a.w., pg. 77.
- ¹¹³⁾ Men denke aan z'n Paradoxiën des Unendlichen, herausgegeben aus dem schriftlichen Nachlasse des Verfassers von Dr. Fr. Prihonsky,² Berlin, Mayer & Müller, 1889.
- ¹¹⁴⁾ Oesterreich, a.w., pg. 268.
- ¹¹⁵⁾ H. Lotze, *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, Diktate aus den Vorlesungen,⁵ Leipzig, S. Hirzel, 1912, pg. 6.
- ¹¹⁶⁾ Idem, a.w. pg. 8.
- ¹¹⁷⁾ ibidem.
- ¹¹⁸⁾ Herrmann Lotze, *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, enz. Herausgegeben und eingeleitet von Georg Misch, Leipzig, F. Meiner, 1912, pg. 513—515. Pg. 513: Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgegangen: die Geltung von Wahrheiten,.....
- ¹¹⁹⁾ P. F. Linke, *Die Existentialtheorie der Wahrheit und der Psychologismus der Geltungslogik*, Kant-Studien, XXIX, Berlin, R. Heise, 1924, pg. 395—415.
- ¹²⁰⁾ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus* van Fr. A. Lange,³ Leipzig, F. Brandstetter 1914, pg. 98. „Die Tiernatur des Menschen und somit der Mechanismus der Kausalität ist in den Schranken der geschichtlichen Anthropologie unumwunden anzuerkennen. Aber es ist jetzt die Lösung: *dasz ein Sittengesetz den Menschen als Gesetzgeber zur Voraussetzung habe*. Das ist das im Zusammenhang der Begriffe Neue: *dasz das Sittengesetz weder ein Naturgesetz sein könne, noch gar ein Gesetz der Geschichte*, wenn dieselbe zweideutiger Weise als Natur gedacht wird; ebensowenig aber ein Gesetz Gottes”.
- ¹²¹⁾ Idem, *Kants Theorie der Erfahrung*,⁴ Berlin, B. Cassirer, 1925, pg. 17: „Aber freilich liegt dieses Seiende seinem Grunde nach ausschliesslich in dem Denken, wie die Wissenschaft ausschliesslich in der Vernunft”.
- ¹²²⁾ Idem, *Logik der reinen Erkenntnis*,² Berlin, B. Cassirer, 1914, pg. 79—93.
- ¹²³⁾ Dr. A. C. Elsbach, *Kant und Einstein*, Untersuchungen über das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur Relativitätstheorie, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co, 1924, zegt heel juist: „Es ist ausgeschlossen, *dasz die Physik mit der Kantischen Philosophie in Streit liegen kann*, weil die Uebereinstimmung beider eine notwendige Folge der Struktur der kritischen Philosophie ist” (pag. 196). De vraag is echter juist, of dit als voordeel mag geroemd dan wel als nadeel dient gelaakt.

- 124) P. Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems, Berlin, Reuther & Reichard, 1918, pg. 29 v.v.
- 125) E. von Aster, a.art., pg. 15—23.
- 126) H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins², Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1924, pg. 87.
- 127) Idem, Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie³, Tübingen, J. C. B. Mohr, (P. Siebeck), 1915, pg. 366 v.v.
- 128) Dr. V. Hepp, De waarde van het Dogma, Kampen, J. H. Kok, 1920, pg. 15, zegt terecht: „De waarde gaat met de behoefte op en neer”.
- 129) H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,³ Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1915, pg. 17.
- 130) Idem, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften,³ und ⁴ Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1921, pg. XVI: „Daher bezeichne ich im folgenden als wirklich oder real den methodologisch noch unbearbeiteten und wertfreien Stoff der Einzelforschung”.
- 131) Idem, System der Philosophie, I, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1921, pg. 348 v.v.
- 132) Idem, a.w., pg. 370 v.v.
- 133) Idem, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,³ pg. 60.
- 134) Dr. Joh. Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte, eine geschichtswissenschaftliche Untersuchung, Bonn, F. Cohen, 1924, pg. 9—27.
- 135) H. Rickert, Vom Anfang der Philosophie, Logos XIV, 2, 3, 1925, pg. 121—162, vooral pg. 132—142.
- 136) Idem, a.art., pg. 142.
- 137) Idem, Das Eine enz., pg. 85.
- 138) Fr. Brentano, Versuch über die Erkenntnis, Aus seinem Nachlasse herausgegeben von A. Kastil, Leipzig, F. Meiner, 1925, pg. 3—48.
- 139) Idem, Psychologie vom empirischen Standpunkt, mit ausführlicher Einleitung und Register herausgegeben von O. Kraus, II, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Leipzig, F. Meiner, 1925, pg. 50—53.
- 140) Idem, Zur Lehre von Raum und Zeit, Kant-Studien, XXV, Heft 1, pg. 1—23, vooral pg. 7.
- 141) Idem, Psychologie II, pg. 77—81.
- 142) Misch, in z'n inleiding op H. Lotze, Logik, Drei Bücher vom Denken enz., Leipzig, F. Meiner, 1912, pg. XVI.
- 143) H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins², Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1924, pg. 85.
- 144) Edm. Husserl, Erinnerungen an Franz Brentano, in: O. Kraus, Fr. Brentano, Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, München, O. Beck, 1919, pg. 153—167.
- 145) Dr. E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik, psychologische und logische Untersuchungen, I, Halle-Saale, C. E. M. Pfeffer (Rob. Stricker), 1891, pg. 211—215.
- 146) Over dezen zie boven, pg. 51 en 52.
- 147) E. Husserl, Logische Untersuchungen, I², Prolegomena zur reinen Logik, Halle a.d. S., M. Niemeyer, 1913, pg. XII.
- 148) Idem, Logische Untersuchungen, II, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,⁽¹⁾ pg. 18.
- 149) Zie m'n: Enkele grondlijnen der kentheorie, Stemmen des Tijds, XV, Utrecht, G. J. A. Ruys, 1926, pg. 380—401.
- 150) Husserl, a.w., II², 1, Halle a.d. S., M. Niemeyer, 1913, pg. 95 v.v.
- 151) Idem, a.w., II, 2. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis², Halle a.d. S., M. Niemeyer, 1921, pg. 1 v.v..
- 152) Idem, a.w., II, pg. 128—164.
- 153) Dr. W. Ehrlich, Kant und Husserl, Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode, Halle (Saale), M. Niemeyer, 1923, pg. 50 v.v..
- 154) W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20 Jahrhunderts in ihren Haupttrichtungen und Grundproblemen, Stuttgart, T. Enke, 1922, pg. 252 v.v..
- 155) Ehrlich, a.w., pg. 79 en 155.
- 156) Husserl, a.w., II, 1², pg. 343 v.v..

¹⁵⁷⁾ E. Przywara S. J., (München), Thomas oder Hegel, Zum Sinn der „Wende zum Objekt“, Logos XV, 1926, pg. 1—20.

¹⁵⁸⁾ Dr. A. Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid, II, Algemeen deel,² Kampen, J. H. Kok, 1909, pg. 97—132.

¹⁵⁹⁾ Dr. A. Kuyper, Souvereiniteit in eigen kring. Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit den 20sten October 1880 gehouden in het Koor der Nieuwe Kerk te Amsterdam, Amsterdam, J. H. Kruyt, 1880, vooral pg. 17 en 18.

¹⁶⁰⁾ Publicatie van den Senaat der Vrije Universiteit in zake het onderzoek ter bepaling van den weg die tot de kennis der Gereformeerde beginselen leidt, Amsterdam, J. A. Wormser, 1895, pg. 13—14.

¹⁶¹⁾ Dr. W. Geesink, De nederigen vertroost, Twaalf preeken, Amsterdam, v.h. Gebrs. Binger, 1908, pg. 36.
