

JE

09091

BEGINSELEN
DER
PSYCHOLOGIE.

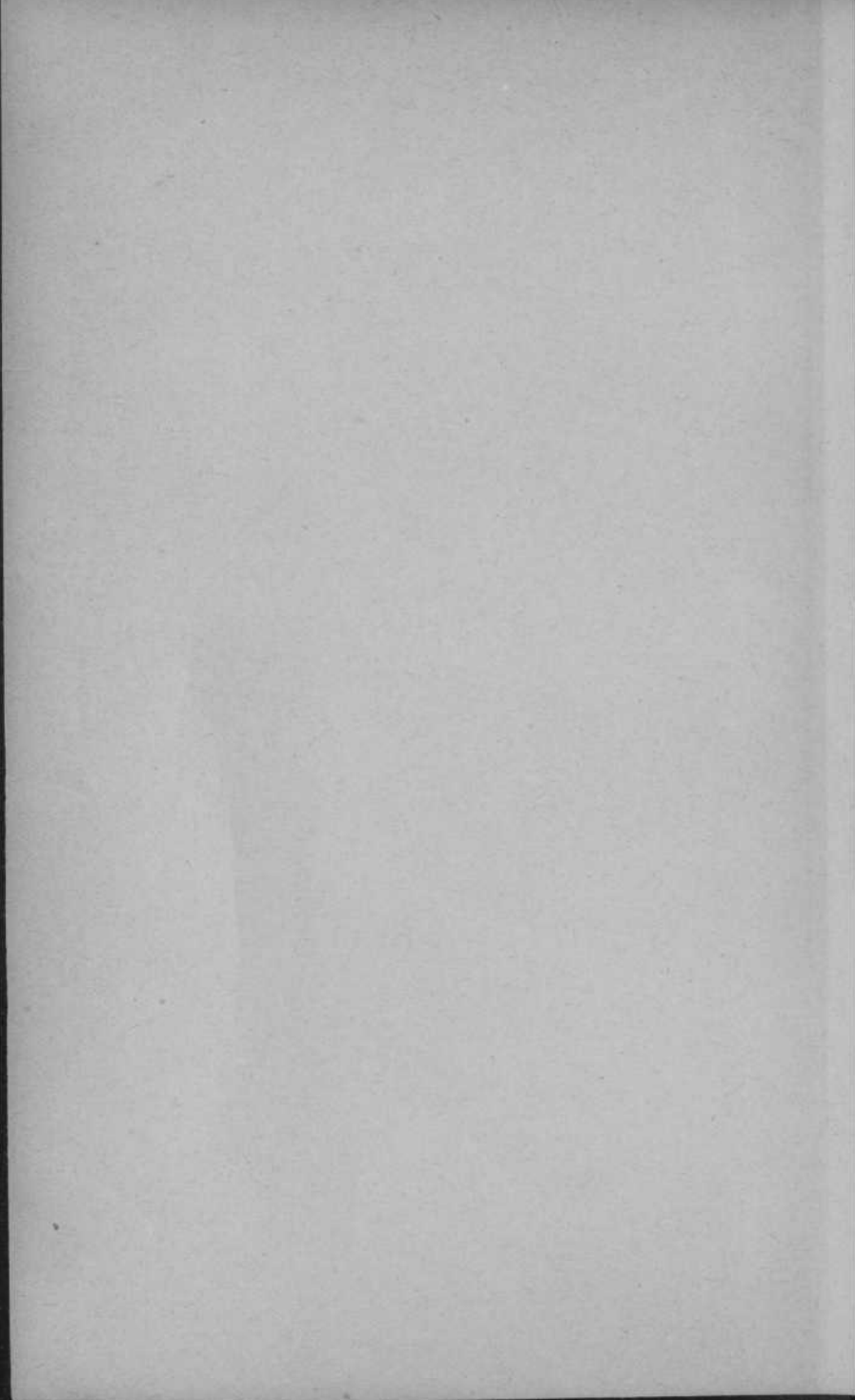
DOOR

DR. H. BAVINCK.



A4 c





Lewin
BEGINSELEN

DER

PSYCHOLOGIE.

DOOR

DR. H. BAVINCK.



KAMPEN. — J. H. BOS. — 1897.



SNELPERSDRUK WEESINRICHTING NEERBOSCH.

J. C. Winkler.

INHOUD.



Paragraaf.	Bladzijde.
1. Begrip der psychologie	1
2. Methode der psychologie	4
3. De psychologie der H. Schrift	8
4. Geschiedenis der psychologie.	15
5. De natuur der ziel	27
6. De vermogens der ziel	35
7. De leer van het gevoelvermogen	44
8. Kritiek dezer leer	52
9. Het kenvermogen.	65
A. Aangeboren kennis.	65
B. Gewaarwording	69
C. Waarneming. <i>perceptum. Apperceptum.</i>	73
D. Onbewuste voorstellingen	78
E. Associatie der voorstellingen	82
F. Geheugen en verbeelding	89
G. Verstand en rede	97
H. Geweten en schoonheidsbesef.	105
I. Het zelfbewustzijn.	115
J. De taal	120

Paragraaf.	Bladzijde.
10. Het begeervermogen	126
A. Onderscheid van het kenvermogen	126
B. Natuurlijk begeervermogen	131
C. Het instinct	138
D. Het begeeren.	141
E. Aandoeningen en hartstochten.	148
F. De wil	166
G. De wilsvrijheid	174
Aanteekeningen	193



§ 1. BEGRIP DER PSYCHOLOGIE.

De wereld der verschijnselen, die door den menschelijken geest wordt waargenomen, splitst zich voor het bewustzijn in eene uit- en inwendige. Van de eerstgenoemde krijgen wij het eerst eenige kennis. Alle kennis begint met de zinlijke waarneming; en zelfs later duiden wij alle geestelijke dingen en verschijnselen aan met namen, die oorspronkelijk eene zinnelijke beteekenis hadden. Het oog des menschen is eerst naar buiten gekeerd en neemt waar, wat aan zijne zintuigen zich voordoet. Maar langzamerhand ontwaakt het bewustzijn en leert hij onderscheiden tusschen het waargenomene en de waarneming; tusschen het voorwerp, dat de pijn veroorzaakte en de pijn zelve; tusschen de zaak, die begeerd wordt en die begeerte zelve, d. i. tusschen object en subject, stof en geest, niet-ik en ik.

Al is dit onderscheid echter in hoofdzaak aan ieder bekend, toch zijn daarmede niet terstond de grenzen duidelijk aangewezen, welke tusschen het in- en het uitwendig leven bestaan. En dienovereenkomstig wordt de psychologie, de wetenschap, welke zich met het inwendig zieleleven des menschen bezighoudt, in enger of ruimer zin opgevat. Als wij de onderscheiding tusschen subject en object streng vasthouden, behoort tot het inwendig wezen van

den mensch alleen dat verborgen ik, dat achter alle psychische toestanden en werkzaamheden wegschuilt; gewaarwordingen, indrukken, begeerten enz. komen immers alleen in mij door inwerking der buitenwereld tot stand, en zijn ook wel *in* mij en *aan* mij, maar zij zijn toch mijn ik zelf, mijn wezen, niet ¹). De wetenschap, welke zich met den oorsprong en de natuur van dat wezen der ziel bezighoudt, is ook psychologie, doch in onderscheiding van andere deelen, kan zij metaphysische psychologie heeten.

Deze ziel echter, die achter alle psychische toestanden verborgen is, bezit, wat ze ook naar hare natuur zijn moge, verschillende krachten en oefent verschillende werkzaamheden uit. Ze neemt waar, denkt, gevoelt, begeert, wil enz.; en al deze werkzaamheden dragen saam een eigen, psychische natuur, onderscheiden van al die verschijnselen, welke wij met een onzer vijf lichamelijke zintuigen waarnemen. De wetenschap, welke aan het onderzoek dezer psychische toestanden en werkzaamheden haar aandacht wijdt, heet psychologische dynamilogie, leer van de krachten en werkzaamheden der ziel.

Spoedig maken wij echter de ontdekking, dat al deze krachten der ziel niet tot actie komen dan door inwerking van de buitenwereld. Gewaarworden, waarnemen, denken, begeeren, willen enz. zijn alle aan het lichaam en hierdoor aan heel de physische wereld gebonden. Er bestaat tusschen het in- en het uitwendig leven van den mensch bij alle soortelijk onderscheid toch een allernauwst verband. In de ziel valt niets voor of ook het lichaam heeft er deel aan, en omgekeerd. De wetenschap, die dit verband, deze samenwerking van psychisch en physisch leven

bij den mensch zoekt op te sporen, draagt den naam van psychologische physiologie of physiologische psychologie.

En eindelijk is er zeer zeker eenheid in het psychisch leven van alle menschen, zoodat er terecht eene wetenschap der psychologie bestaat. Maar deze eenheid sluit toch niet uit, dat de psychologische toestanden en werkzaamheden bij de verschillende menschen in verschillende tijden, plaatsen, omstandigheden weer belangrijk gewijzigd zijn. En zoo kan er dan eene bijzondere studie gewijd worden aan het zieleleven van bijzondere personen of groepen van menschen, van kinderen, genieën, krankzinnigen, gehypnotiseerden, rassen, volkeren enz., tot zelfs bij de dieren toe (Psychologie des Kindes, Völkerpsychologie, Psychopathologie, Thierpsychologie enz.). Daarbij is er nog weer groot onderscheid tusschen de dichterlijke schildering van karakters in drama's, romans enz., en de wetenschappelijke analyse van het zieleleven in de psychologie. Er is een hemelsbreed verschil ook tusschen de zielkunde van eene moeder in de kinderkamer en die van een hoogleeraar in de psychologie. Menschenkennis en karakterkunde is iets gansch anders dan wetenschap van de ziel en hare werkzaamheden. Shakespeare en Kant zijn niet in één adem te noemen.

Het gebied der psychologie is daarom verbazend rijk. Gewoonlijk wordt zij echter verstaan in den boven op de tweede plaats omschreven zin. Dan is zij de wetenschap van de krachten en werkzaamheden der menschelijke ziel. Als zoodanig stelt zij zich ten taak, om de verschijnselen van het zieleleven nauwkeurig vast te stellen, tot de eenvoudigste gegevens te herleiden en systematisch saam te vatten en te beschrijven.

§ 2. METHODE DER PSYCHOLOGIE.

De methode der psychologie eischt afzonderlijke bespreking, omdat zij met geheel eigenaardige moeilijkheden te kampen heeft. Kenbron van de psychologie is natuurlijk allereerst het zieleleven, dat wij bij onszelven waarnemen. Maar dat zieleleven is nooit rechtstreeks en onmiddellijk voorwerp van ons onderzoek. Vooreerst toch onderstelt alle zelfwaarneming eene zekere onderscheiding van object en subject, die alleen bij eene vrij hooge ontwikkeling van het zieleleven plaats kan hebben. Een kind, een gewoon mensch maakt zichzelf niet tot voorwerp van zijn onderzoek; er is daartoe eene opzettelijke, in zekeren zin kunstmatige, werkzaamheid, eene reflectie voor noodig, die niet met het leven spontaan gegeven is maar eerst na het leven ontstaan kan.

Vervolgens zijn de psychische toestanden en werkzaamheden niet blijvend; zij zijn in den tijd ontstaan, zijn aan den tijd onderworpen en gaan met den tijd voorbij. Als levende, zijn ze in onophoudelijke beweging. Op het oogenblik zelf, dat wij in zulke psychische toestanden verkeeren, kunnen wij gewoonlijk deze niet of althans niet scherp genoeg waarnemen. Als wij pijn hebben, als wij over eenig onderwerp nadenken, worden we gemeenlijk daardoor zoo geheel in beslag genomen, dat wij die pijn en dat denken op datzelfde oogenblik niet kunnen waarnemen en onderzoeken. Tusschen die toestanden en de waarneming ervan komt dus de herinnering in te staan; maar daarmee is ook het gevaar aanwezig, dat hun beeld verward en vervalscht in ons bewustzijn

is achtergebleven, en daarom ook een onbetrouwbaar object voor ons onderzoek is.

En eindelijk is ieder bij de zelfwaarneming partij in zijn eigen zaak. Bewust of onbewust, onwillekeurig of ook met opzet staan beide, het object, dat wij in ons waarnemen en het subject in ons, dat waarneemt, onder invloed der zelfzucht. Wij vleien onszelven; doen ons ook aan onszelf schooner voor dan wij zijn; overdrijven onze deugden en verbergen onze gebreken. Autobiographieën, dagboeken, bekeeringsgeschiedenissen, Selbstbekenntnisse ontsnappen bijna nooit aan dit gevaar. De vorige eeuw leverde hiervoor een bijzonder groot aantal van voorbeelden en bewijzen, en de Confessions van Rousseau, vooral in tegenstelling met de Confessiones van Augustinus, zijn in dit opzicht zeer leerrijk ²). Zelfbespiegeling, zoowel somatisch als psychisch, leidt zoo licht tot sentimentaliteit of hypochondrie. Daarom is er voor de zelfwaarneming de grootst mogelijke voorzichtigheid, eerlijkheid en waarheidsliefde noodig. Zij is niet mogelijk zonder zelfkennis. En echte, wezenlijke zelfkennis is er niet zonder het Christelijk geloof. De Schrift, dat is, het Woord Gods zegt ons alleen, wie en wat God is maar ook wie en wat wijzelven zijn. De psychologie staat in het nauwste verband met de ethiek. En het is geen wonder, dat sommigen, zooals Comte, van deze bezwaren der zelfwaarneming overtuigd, haar als kenbron der psychologie ten eenenmale verwierpen.

Bij deze zelfwaarneming komt de waarneming van het zieleleven bij anderen. Deze kan wederom tweeërlei zijn. Wij kunnen zelf anderen waarnemen, voorzoover zij zich aan ons openbaren in gelaat, houding, gebaren, woorden, daden, dagboeken enz. Of

ook kunnen wij gebruik maken van de waarnemingen en studies, die bij anderen door derden zijn gemaakt en in woord of schrift zijn medegedeeld. De geschiedenis der menschen zelve en de velerlei beschrijvingen van die geschiedenis in biographieën, literatuur (b. v. Shakespeare), kunst, ethnologie, cultuurhistorie, statistiek enz. zijn belangrijke hulpmiddelen voor de studie der psychologie. Maar natuurlijk zijn hier de gevaren voor vergissing en dwaling nog weer veel grooter dan bij de waarneming van onszelven. Anderen verstaan wij alleen naar analogie van onszelven. Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz (Schiller). De uitwendige openbaring nemen we waar, het innerlijk zijn blijft ons verborgen. Daden zien we, naar de motieven gissen wij. Woorden hooren wij; wat er bij gedacht is, kan slechts vermoed. Ons oordeel is daarom altijd of te gunstig of te ongunstig. Een ruim veld is er hier geopend voor voorliefde of vooroordeel, voor bedrog van anderen of van onszelven, voor opzettelijke of onopzettelijke onwaarheid³⁾.

En als wij dan al die psychische verschijnselen zoo nauwkeurig mogelijk hebben waargenomen, komt de vraag nog, hoe die rijke stof te verwerken. De nieuwere psychologie huldigt schier uitsluitend de empirische methode. Zij tracht de psychische verschijnselen zoo nauwkeurig mogelijk waar te nemen, zoo volledig mogelijk te verzamelen en dan tot enkele algemeene wetten te herleiden. Nu bestaat er en heeft er ook bijna nooit twijfel hierover bestaan, dat waarneming de kenbron der psychologie evenals van alle wetenschap is, en dat deze waarneming nooit te nauwkeurig en te volledig kan zijn. De deductieve, synthetische methode van Plato, Spinoza, Schelling, Hegel, die de psychologie constru-

eert uit metaphysische stellingen, vindt terecht geen verdedigers meer. Maar de empirische, inductieve methode van den tegenwoordigen tijd is toch ook van eenzijdigheid niet vrij; zij vergeet al te zeer, dat waarneming en denken in de psychologie van het eerste oogenblik af feitelijk samengaan en ook behooren samen te gaan.

Vooreerst immers is er nooit, en vooral niet in de psychologie, eenige waarneming, of ze brengt apriori reeds mede en gaat terstond al uit van allerlei metaphysische begrippen, zooals ding, wezen, eigenschap, zijn, worden, verandering, oorzaak, kracht enz.; zonder deze kan er van eene wetenschappelijke waarneming geen sprake zijn. Ten andere is het zieleleven zoo onoverzienbaar rijk en de verschillende toestanden erin zijn zoo gecompliceerd en ineengeweven, dat het wetenschappelijk onderzoek ze nooit als zoodanig tot zijn object maken kan. Het moet zich daarom beperken, één verschijnsel uit het veelzijdig verband, waarin het in de werkelijkheid voorkomt, losmaken en op zichzelf plaatsen; dat is, het moet beginnen met te abstraheeren. Deze abstractie nu is eene werkzaamheid van het denken, dat daarom reeds van te voren de waarneming zelve in zijn dienst neemt. En eindelijk is het zieleleven zoo breed en diep, dat er aan de waarneming geen einde zou komen, indien het denken over die veelheid van verschijnselen niet zijn licht liet schijnen, in den chaos orde bracht en een weg baande door den doolhof heen. Waarneming is dus noodig en goed; maar het denken geeft aan de psychologie, evenals aan elke wetenschap, eerst haar eigenlijk wetenschappelijk karakter. Zij ontdekt het logische, de idee, de wet in de verschijnselen, en daar is het in de wetenschap om te doen. De inductieve methode kan de deductieve

evenmin ontberen als de laatste de eerste. Wolff zag daarom met zijne indeeling der psychologie in rationeele en empirische goed in, dat denken en waarneming beide bij haar noodig zijn; alleen scheidde hij, wat alleen te onderscheiden is, en Kant trok deze scheiding nog sterker door. Zoowel in de metaphysische als in de dynamilogische psychologie behooren beide, waarneming en denken, inductieve en deductieve methode, analyse en synthese van het begin tot het einde hand aan hand te gaan ⁴).

§ 3. DE PSYCHOLOGIE DER H. SCHRIFT.

De psychologische werken van den tegenwoordigen tijd maken van de psychologie der H. Schrift in den regel bijna of in het geheel geen melding. Deze handelwijze is, ook zuiver wetenschappelijk gesproken, niet te rechtvaardigen. Het is toch een feit, dat de leer des Bijbels over den mensch eeuwenlang in de Christenheid een invloed heeft gehad, waarmede geen andere beschouwing van welk wijsgeer ook te vergelijken is. De historie der psychologie wordt wel van de vroegste tijden opgehaald; de geringste aanduidingen van de onbekendste wijsgeeren worden breedvoerig weergegeven en toegelicht; maar zoodra men met de Schrift in aanraking zou komen, wijkt men terstond, als uit vreeze voor zijn wetenschappelijken naam, terug. De empirische en historische methode moest er juist anders toe dringen, om ook deze belangrijke psychologie en haar invloed in den kring der waarneming op te nemen. En daar komt bij, dat de psycho-

logie der H. Schrift niet alleen zulk een buitengewoon historisch belang heeft; maar ook wie de Schrift niet als het Woord Gods belijdt, kan veel uit haar leeren. Zij draagt toch eene beschouwing over den mensch voor, welke het ethische en het psychologische ten nauwste verbindt, die zoo fijn is in hare ontleding, zoo diep indringt in de verborgenste schuilhoeken van het hart en zoozeer het kenmerk der waarheid draagt, dat zij eeuw aan eeuw door de ervaring van duizenden en millioenen bevestigd is. Naarmate iemand in wezenlijke zelfkennis toeneemt, rijst voor hem de Schrift in waarheid en waardij; zij is het boek der zelfkennis evengoed als het boek der kennis Gods; en beide in verband met elkaar, want zonder de eene is de andere niet mogelijk.

Volgens de Schrift is de mensch geschapen naar het beeld en de gelijkenis Gods. En dat is hij geheel en al, naar ziel en lichaam, met alle vermogens en krachten; zij het ook naar den aard van een organisme in de onderscheidene leden op verschillende wijze en in verschillende mate. Het beeld Gods strekt zich even ver uit als het menschelijke in den mensch. Het omvat dus ook zijn lichaam, wel niet in zijne stoffelijke bestanddeelen, want God is Geest, Joh. 4 : 24, maar toch in zijne vormelijke volmaaktheid, als orgaan der ziel, Gen. 1 : 26, 27, Rom. 6 : 12, 13, 1 Cor. 6 vs. 19. Het lichaam is ook geen kerker der ziel, maar behoort tot het wezen van den mensch, Gen. 2 : 7; hij is van huis uit een zinnelijk wezen, vleeschelijk, σαρκινος, 2 Cor. 3 : 3, natuurlijk, ψυχικος, 1 Cor. 2 : 14, aardsch uit de aarde, 1 Cor. 15 : 47; de mensch en de menschheid kan daarom vleesch heeten, Gen. 2 : 23, 6 : 12, Jes. 40 : 6, Rom. 3 : 20 enz. De stof voor dit

menschelijk lichaam is uit de aarde genomen, Gen. 2 : 7, 1 Cor. 15 : 47 en door den adem des levens tot vleesch en tot lichaam georganiseerd. Vleesch wordt slechts eene enkele maal aan andere schepselen, vogelen, visschen enz. toegeschreven, 1 Cor. 15 : 39; en van een lichaam wordt, op weinige uitzonderingen na, bijv. Richt. 14 : 9, 1 Cor. 15 : 37, 38, doorgaans alleen bij den mensch gesproken. Lichaam is de vorm, de gestalte, waartoe het vleesch in den mensch is georganiseerd. Het is van de eerste formatie af aangelegd op dat geestelijk bestanddeel van zijn wezen, dat den mensch bij zijne schepping geschonken werd.

Door de inblazing van den adem des levens werd de mensch tot eene levende ziel, Gen. 2 : 7. De adem des levens is het levensbeginsel, de levende ziel is het wezen van den mensch. Door beide geeft de Schrift aan den mensch eene eigene, zelfstandige plaats in de hierarchie der schepselen. De adem des levens toch, die den mensch wordt ingeblazen, is blijkens die inblazing zelve reeds van den Geest en het leven Gods wezenlijk onderscheiden. Wel is de Geest Gods Schepper en Onderhouder van alle leven, zoo bij dieren als menschen, Ps. 104 : 29, 146 : 4, Spr. 3 : 19; maar de geest des levens, die in mensch en dier woont, is geen deel of uitvloeisel van den Geest Gods, maar een geschapen levensbeginsel, Gen. 6 : 17, 7 : 15, Jes. 2 : 22, 42 : 5, 57 : 16, Jer. 38 : 16, Job 27 : 3. De geest des menschen is een andere dan de Geest Gods, de mensch heeft een eigen geest, Gen. 41 : 8, 45 : 27, Ex. 35 : 21, Deut. 2 : 30, Richt. 15 : 19, Job 32 : 8, 33 : 4, 34 : 14, Ezech. 3 : 14, Zach. 12 : 1, Mt. 26 : 41, Mk. 2 : 8, Luk. 1 : 47, 23 : 46, Joh. 11 : 33, Hd. 7 : 59, 17 : 16, Rom. 8 : 9—16, 1 Cor. 2 : 11, 5 : 3—5, 7 : 34, 16 : 18, 2 Cor.

7:1, Ef. 3:16, Gal. 6:18, 1 Thess. 5:23, Hebr. 4:12, 12:23 enz. Aan de andere zijde is de ziel des menschen wezenlijk onderscheiden van de ziel van een dier. Het is waar, dat de Geest Gods ook de Schepper en Onderhouder der dieren is, Ps. 104:29v., dat ook de dieren levende zielen worden genoemd, Gen. 1:24, 2:19, Lev. 11:10, en dat ook hun een geest en een adem des levens wordt toegeschreven, Gen. 6:17, 7:15, 21, 22, Job 34:15. Maar de bijzondere wijze, waarop de mensch wordt geschapen, onderscheidt hem reeds van het dier. Hij komt niet als de dieren op Gods bevel uit de aarde voort, Gen. 1:20, 24; maar zijn lichaam wordt door God zelf uit het stof der aarde gevormd en hem wordt ingeblazen een adem des levens. De mensch, die alleen Gods beeld is en onder dieren zijns gelijke niet vindt, krijgt over hen heerschappij, ontvangt zelfs het recht om hen te dooden, en mag zich dus niet met hen op ééne lijn stellen, Gen. 1:26—28, 2:19, 20, 9:2—6, Ex. 22:19, Lev. 18:23, Pred. 3:19—21 enz.

Uit deze plaats, welke de mensch in de orde der schepselen inneemt, verklaart zich, waarom het onzienlijk bestanddeel van den mensch nu eens als geest en dan als ziel kan worden aangeduid. Geheel ten onrechte hebben velen daarbij aan twee verschillende substantiën gedacht. De trichotomie lijdt op zichzelf al aan zooveel gebreken, dat ze ook wijsgeerig onhoudbaar is. Zij wortelt in het dualisme van Plato en tracht de scherpe tegenstelling van vleesch en geest te verzoenen door eene derde substantie, die tusschen beide instaat, aan beide deel heeft en van beide onderscheiden is, en in haar „Geistlichkeit" een hybridisch karakter draagt. Maar hiervan afgedacht, is zij ook

met heel de leer der Schrift in lijnrechte tegenspraak. Deze kent geen dualisme van stof en geest en behoeft daarom ook niet naar eene Vermittlung te zoeken. Wel heeft men zich daartegenover op Hebr. 4 : 12 en 1 Thess. 5 : 23 beroepen, maar deze plaatsen bevatten geen opsomming van de bestanddeelen van den mensch, evenmin als b. v. Luk. 10 : 27, maar zeggen alleen, dat het Woord Gods alles richt wat in den mensch is, en dat de gansche mensch onstraffelijk moet worden bewaard. En overigens staan geest en ziel menigmaal in parallelisme en wisselen met elkander af, Luk. 1 : 46, 47 en Ps. 143 : 4, Gen. 45 : 27 en Ps. 119 : 175, Gen. 35 : 18 en Ps. 146 : 4, Ezech. 37 : 8 en Hand. 20 : 10, Joh. 12 : 27 en 13 : 21. Nu eens maken lichaam en ziel, dan lichaam en geest het wezen van den mensch uit, Mt. 10 : 28, 1 Cor. 7 : 34, Jak. 2 : 26. De psychische werkzaamheden en toestanden worden beurtelings aan den geest en aan de ziel toegeschreven, Ps. 139 : 14, Spr. 19 : 2 en Spr. 17 : 27, Ps. 77 : 7, 1 Cor. 2 : 11, Num. 21 : 4 en Job 21 : 4, 1 Sam. 1 : 10 en Jes. 54 : 6, Luk. 1 : 46 en 47 enz. Sterven is nu eens overgave van de ziel, Gen. 35 : 18, 1 Kon. 17 : 21, Mt. 20 : 28, Hand. 15 : 26, 20 : 10, en dan van den geest, Ps. 31 : 6, Mt. 27 : 50, Luk. 8 : 55, 23 : 46, Hand. 7 : 59. Soms is de geest, Pred. 12 : 7 en dan weer de ziel onsterfelijk, Mt. 10 : 28, en de gestorvenen heeten nu eens geesten, Hebr. 12 : 23, 1 Petr. 3 : 19, en dan zielen, Op. 6 : 9, 20 : 4.

Maar ofschoon wezenlijk één, zijn ze toch wel onderscheiden. Ze zijn niet identisch maar synoniem. Er is altijd sprake van geest des levens en levende ziel, nooit omgekeerd van levende geest en ziel des levens. Geest duidt het levensbeginsel, ziel het

wezen van den mensch aan. Het inwendig wezen des menschen is op een lichaam aangelegd, evenals het lichaam op de ziel, en is dus inderdaad ziel. Maar deze ziel zelve is niet als die der dieren van beneden, doch van boven; zij is door God ingeblazen, zij is uit God afkomstig en daarom is zij geest. Als ziel is de mensch animal rationale, een redelijk, maar toch ook zinnelijk wezen, subject van zijne psychische en physische werkzaamheden; het woord zielen kan daarom voor menschen, personen staan, Gen. 12 : 5, 36 : 6 enz., evenals de uitdrukking mijne ziel eene omschrijving is van het subject, Num. 23 : 10, Richt. 16 : 30 enz.; engelen zijn geesten maar menschen zijn zielen. Maar dat is de mensch daardoor dat hij geest is; geest is de substantie, het principe, de grondslag van zijn leven; de mensch is ziel maar hij heeft geest. En daarom wordt ziel gebruikt voor al die werkzaamheden en toestanden, welke het duidelijkst ook in het lichaam zich openbaren, terwijl geest meer aanduidt die werkzaamheden der ziel, welke althans schijnbaar minder afhankelijk van het lichaam zijn. Ziel is daarom meer de zetel van het lager begeervermogen, geest daarentegen van het hooger kenvermogen. In de ziel overweegt het passief, vrouwelijk; in den geest het actief, mannelijk element. Als geest kan de ziel des menschen desnoods ook zonder lichaam bestaan; als ziel is zijn geest op de innigste wijze met het lichaam verbonden. Als geest is hij den engelen, als ziel den dieren verwant. En daarom is hij iets gansch eigenaardigs, een eigen wezen tusschen engelen en dieren in, beeld en gelijkenis Gods.

Terwijl nu de geest het beginsel en de ziel het subject is van het leven des menschen, is het hart het orgaan, waardoor hij

leeft. Het is allereerst orgaan van het vegetatieve leven, Gen. 18:5, Ex. 9:14, Richt. 19:5, hoewel dikwerf het bloed als zetel daarvan wordt beschouwd, Gen. 9:4—6, Lev. 17:10—14, Deut. 12:23 enz. Maar voorts is het hart orgaan van al het hoogere, psychische leven, van aandoeningen en hartstochten, Jes. 65:14, Hos. 11:8, Ps. 84:3, Joh. 16:6, Hand. 2:46, 7:54 enz., van begeerte en wil, Ex. 35:21, 29, Pred. 1:13, Dan. 1:8, Hand. 11:23, 2 Cor. 9:7 enz., zelfs ook van denken en kennen, Deut. 8:5, 29:4, Neh. 5:7, Jes. 32:4, 65:17, Luk. 2:19, Hand. 16:14, zoodat er telkens sprake is van gedachten en overleggingen des harten, Gen. 6:5, Ps. 73:7, Mt. 15:9, 1 Cor. 4:5, Hebr. 4:12 en het denken een spreken in het hart is, Gen. 8:21, 17:17, Ps. 14:2, 27:8, Spr. 23:33, Mt. 24:48. Soms wordt de wortel en het orgaan van het psychische leven nog dieper gezocht, in het binnenste, Ps. 51:12, Jes. 16:11, 26:9, Zach. 12:1, in den buik, Job 15:35, 20:23, Hab. 3:16, Joh. 7:38, in de ingewanden, Job 30:27, Jer. 4:19, Kl. 1:20, 2:11, Jes. 16:11 enz., in de nieren, Job 16:13, 19:27, Ps. 73:21, Spr. 23:16. Maar doorgaans is toch het hart het orgaan; daaruit zijn de uitgangen des levens, Spr. 4:23. De levensrichting van een mensch wordt dus door zijn hart bepaald; het is de bron en drijfkracht van zijn bewustzijn en begeerte, van zijn verstand en wil; alle psychische werkzaamheden van den mensch hebben daarin hun uitgangspunt.

Het hart is echter wel het beginsel maar niet de inhoud van heel het psychische leven. Omdat de menschelijke ziel in haar wezen geest is, verheft zij zich vrijer en hooger en gaat van intuïtie over tot reflectie, van waarneming tot denken, van be-

geerte tot wil, van het sensitieve tot het intellectueele leven, d. i. in de taal der Schrift van hart tot verstand, van *καρδια* tot *νοϋς*. Het verstand, *νοϋς*, *διανοια*, mens, animus (in onderscheiding van anima) is het orgaan, waardoor de zelfbewuste geest des menschen denkt en wil, 1 Cor. 14 : 14, 15 : 19, Rom. 1 : 20, Hebr. 11 : 3. Deze *νοϋς* kan dan geïnspireerd worden van beneden, door het vleesch, Col. 2 : 18, Rom. 1 : 28, Ef. 4 : 17, 1 Tim. 6 : 5, 2 Tim. 3 : 8, en dan is de mensch vleeschelijk, psychisch, Rom. 7 : 14, 1 Cor. 2 : 14, 3 : 1; of ook kan hij onder invloed staan van den Geest Gods, Rom. 7 : 23, 25, Ef. 4 : 23, en de mensch heet dan geestelijk, 1 Cor. 3 : 1. Maar altijd is de *νοϋς* het orgaan van het hooger ken- en begeervermogen, en duidt dan aan de gezindheid, 1 Cor. 1 : 10, het plan, de bedoeling, Rom. 11 : 34, 1 Cor. 2 : 16, de neiging en den wil, die uit de overleggingen voortvloeit, Rom. 7 : 14—23, Ef. 2 : 3, 4 : 18, Col. 1 : 21⁵).

§ 4. GESCHIEDENIS DER PSYCHOLOGIE.

De gewone, dagelijksche ervaring leert ieder, dat voorwerpen buiten ons slechts tot onze kennis komen door de bemiddeling van bepaalde lichamelijke zintuigen. Het onderzoek moest zich daarom bij de oudste Grieksche denkers het eerst richten op het verband van die buitenwereld met hare waarneming door onzen geest. In het algemeen sloeg men aanvankelijk den weg in, om dat verband te verklaren door eene physische inwerking van de

voorwerpen op onze zintuigen en door deze heen op onzen geest. De psychologie was nog een deel der physica; het onderscheid van geest en stof kwam nog niet helder tot bewustzijn. De mensch werd uit de wereld, de geest uit de stof, het subject uit het object verklaard; in de waarneming maakte het object het subject aan zichzelf gelijk; gelijk kon immers ook alleen door gelijk worden gekend.

In dezelfde mate echter als de mensch over dit verband nagedacht, kwam de geest tot bewustzijn van zichzelf. Hij leerde beseffen, dat hij zelf denkt en handelt; bij de waarneming en het kennen der dingen blijkt hij veel meer actief te zijn dan hij eerst dacht; de waarneming, welke eerst zoo betrouwbaar en eenige bron van kennis scheen, bleek bij nader onderzoek heel geen kennis en zekerheid te geven; het denken was veeleer de bron van alle ware wetenschap. Zoo werd het zwaartepunt al meer uit het object in het subject verlegd, uit de zinlijke waarneming in het denken, uit de stof in den geest. Vroeger meende men, dat gelijk alleen door gelijk kenbaar was; nu zeide men omgekeerd, dat alleen het ongelijke en tegengestelde, d. i. de zinlijke wereld, door den geest kon gekend worden. Deze omkeer begon met Anaxagoras en voltooide zich in de sophistiek, dat dronken was van subjectivisme en in dartelen overmoed uit het subject alles trachtte te verklaren. Het subject was geen product van de wereld, maar omgekeerd, de mensch was maatstaf aller dingen, en het object was geheel en al van het subject afhankelijk.

De nu volgende filosofie van Socrates, Plato, Aristoteles zag zich daarmede voor deze taak geplaatst, om het rechte verband, het evenwicht tusschen object en subject te herstellen, en

zoowel de eenzijdigheid van het empirisme als die van het rationalisme te vermijden. Zij deed dit alzoo, dat ze tusschen een lager en een hooger deel der ziel onderscheid maakte. De ziel in zichzelf als redelijke, is wel vrij, zelfstandig, geestelijk, onsterfelijk. Maar zij is hier op aarde aan het lichaam gebonden, en daardoor ook principe van een lager, zinnelijk leven. Ze zetelt niet alleen in het hoofd, maar ook in borst en buik; zij is het subject en principe niet alleen van het intellectueele en rationeele maar ook van het vegetatieve en sensitieve leven. Daarom kan de ziel ook in dat zinlijke blijven hangen, en zich geheel en al laten leiden door zinlijke waarneming en zinnelijke begeerte, *δοξα*, *ἐπιθυμία*, *ἡδονή*, door drift, lust, hartstochten enz. Maar de wijze doet anders, hij heft zich daarboven, hij laat zijne rede heerschen en zoekt naar ware kennis, naar echte wetenschap, welke in begrippen bestaat en niet de zinlijke voorwerpen maar de ideeën tot object heeft. En naast die rede, *λογος*, heeft hij ook een wil, geen *ἐπιθυμία* maar *βουλήσις*, welke kennis en overleg onderstelt. Wie nu het goede kent, bemint het en doet het, kennis is deugd, filosofie is godsdienst. In deze beide, in de kennis en in de beoefening van het goede, bereikt de ziel hare bestemming; boven het zinlijke, aardsche verheven, wordt zij Gode gelijkvormig. Bij deze filosofie werd dus de ziel zelfstandig, kreeg zij een eigen natuur en bestemming; de psychologie werd een eigen wetenschap. Maar toch kleefden haar vele gebreken aan, niet alleen het praeexistentianisme en de trichotomie bij Plato, maar vooral ook het ethische dualisme van ziel en lichaam en het intellectualisme, dat daarmede samenhangt. In de latere filosofie kwamen deze gebreken duidelijk voor den dag. De Stoa

dreef het intellectualisme zoover, dat de wijze alle affecten niet slechts beheerschen maar ook uitroeien moest. Epicurus sloeg daarentegen tot een ander uiterste over en zocht het eenige goed in den lust. De harmonie van het zieleleven, van hoofd en hart, ziel en lichaam, object en subject; waarneming en denken, rede en zinlijkheid, hooger en lager ik werd in de Grieksche psychologie niet gevonden⁶⁾.

Het Christendom bracht eene groote verandering. De persoonlijkheid werd in haar recht en hare waarde erkend. Tegen ééne enkele menschenziel weegt de gansche wereld niet op. Niet kennis der wereld, maar redding der ziel werd daarom de hoofdzaak. De physische tegenstelling van geest en stof maakte voor de ethische tegenstelling van het goede en het kwade plaats. Over den oorsprong, de voortplanting, de geestelijke natuur, de vrijheid, de onsterfelijkheid der ziel enz. kwamen uit de Schrift geheel andere denkbeelden. Heel de metaphysische psychologie veranderde van inhoud, karakter, beteekenis. En ook de psychologische dynamologie onderging den christelijken doop. Augustinus trok er in aansluiting bij de Grieksche philosophie de grondlijnen voor⁷⁾. De scholastiek werkte ze uit, en de Roomsche en Protestantische theologie nam ze over. Ze droeg gewoonlijk dezen vorm. In tegenstelling met Plato werd de ééne en zelfde ziel gehouden voor het beginsel van alle leven in den mensch. Er zijn geen drie deelen of substantiën in de ziel, zetelend in hoofd, borst en buik; maar wel is het leven, waarvan de ziel het principe is, onderscheiden. De ziel des menschen is nl. op een lichaam aangelegd, en daarvoor georganiseerd; en het lichaam is geen kerker voor de ziel, maar haar natuurlijk orgaan. De mensch is

een animal rationale. Al naar gelang van de organen des lichaams, waarin de ziel werkzaam is, is het leven verschillend. En bepaaldelijk zijn er zoo, gelijk Aristoteles reeds opmerkte, drieërlei werkzaamheden der ziel te onderscheiden. In voedings-, verterings- en voortplantingsorganen is zij werkzaam als anima vegetativa en daalt als het ware tot het leven der planten neer. Eene hoogere werkzaamheid oefent zij als anima sensitiva door de zintuigen van tastzin, reuk, smaak, gehoor en gezicht; als zoodanig heeft zij evenals de ziel der dieren het vermogen, om gewaarwordingen te verkrijgen, voorstellingen te vormen, deze te bewaren en ook eenigermate te schatten en te waardeeren, en dan voorts hiermede in verband ook het vermogen, om al naar gelang iets als een goed of als een kwaad erkend is, het in verschillende graden van lust of onlust na te jagen of te ontvluchten, en dienovereenkomstig ook de spieren en zenuwen van het lichaam in beweging te brengen en te richten. 't Hoogst verheft zich de werkzaamheid der ziel als anima intellectiva of rationalis; hierdoor gaat ze ver boven plant en dier uit; de mensch is wel een animal maar een animal rationale; en deze werkzaamheid oefent de ziel voornamelijk uit door de hersens in het hoofd. Als zoodanig heeft de ziel twee vermogens, verstand en wil. Door het verstand is de mensch in staat, om achter de verschijning tot het wezen, de idee, den logos der dingen door te dringen en dus niet maar voorstellingen doch begrippen te vormen; en met behulp der rede kan hij dan van deze begrippen uit verder voortredeneeren en als langs een ladder van syllogismen tot de hoogste ideeën opstijgen. Op die manier leert de mensch door zijn verstand en rede de waarheid kennen in onderscheiding van

het valsche, dwalende, leugenachtige. Maar door datzelfde vermogen des verstands beoordeelt de mensch de dingen niet alleen naar den maatstaf van waar of onwaar, maar ook naar dien van goed en kwaad. De maatstaf voor waar en onwaar is de logische wet, welke potentieel in het verstand ligt ingeschapen; de maatstaf voor goed en kwaad is de ethische wet, welke eveneens als hebbelijkheid is aangeboren en die in de zoogenaamde synderesis wordt bewaard. En evenals nu het verstand de dingen toetst aan de logische wet, zoo ook spreekt datzelfde verstand, eigen of anderer handelingen toetsende aan de zedewet, een beschuldigend of ontschuldigend oordeel uit; en dit vellen van een vonnis door het verstand over het goede of kwade heet de conscientie. Het tweede vermogen der redelijke ziel is de wil, die van de begeerte daarin verschilt, dat hij berust op redelijk overleg, en ook op ideale goederen zich richten kan. Hij ondersteunt dus het verstand en brengt handelingen voort, die of onmiddellijk met het willen zelf gegeven zijn, of op bevel van den wil door het lichaam worden uitgevoerd *).

Er zijn op deze psychologie verschillende aanmerkingen te maken. Bij de indeeling der ziel in anima vegetativa, sensitiva en intellectiva komt de eenheid van het zieleleven en het onderling verband dezer drie zielswerkzaamheden niet genoeg tot haar recht. In weerwil van het helder inzicht, dat de mensch een animal rationale is, ontbreekt toch menigmaal de samenhang van ziel en lichaam en het verband van physiologie en psychologie. In de anima vegetativa en sensitiva wordt zeer zeker met het lichaam gerekend; maar bij de anima rationalis komt dit geheel in de schaduw te staan. De onderverdeelingen van de anima vegetativa

en sensitiva lijden aan gebrekkig inzicht in de physiologische beteekenis van verschillende organen en functies, zooals den bloedsomloop, de adembaling, de afscheiding, het hart, de longen enz. In verband daarmede worden verschillende toestanden en werkzaamheden der ziel, zooals vooral het onbewuste, de verbeelding, de aandoeningen, niet genoeg gewaardeerd, en werkt de oude Grieksche tegenstelling van zinnelijkheid en rede dikwerf nog na. En in het algemeen moeten allerlei onderscheidingen, ontleding en indeelingen de plaats van verklaring innemen; met woorden en begrippen worden soms de moeilijkste problemen opgelost. Dit alles neemt echter niet weg, dat zij toch in de natuur van het zieleleven en in het onderling verband harer werkzaamheden een veel dieper en fijner inzicht verschaft dan de psychologie, die in den nieuweren tijd is opgekomen.

Deze nieuwere psychologie is eene vrucht van de filosofie, welke met Cartesius en Bacon een aanvang nam. De tegenwoordige empirische studie der psychologie is door Locke ingeleid. Hume vestigde de aandacht op de associatie der ideeën en werd de vader der associatie-psychologie. De Schotsche school van Reid en de Fransche school van Royer-Collard en Cousin arbeidden in deze richting verder voort. Kant, Comte en Mill leerden, dat alwat wij van onze ziel weten alleen in een reeks van bewustzijns-toestanden bestaat; of daar eene draagster, eene substantie achter schuilt, weten wij niet; mogelijk zijn ze slechts de keerzijde van lichamelijke toestanden; in elk geval is de ziel, welke wij kunnen onderzoeken en kennen, geen andere dan een complex van bewustzijns-toestanden, wier onderling verband wij hebben na te speuren. Tengevolge van dezen omkeer in de wijsbegeerte is er eene geheel

andere opvatting van de psychologie gekomen. De tegenwoordige psychologie wil niet anders zijn dan eene inductieve phaenomenologie, eene „Psychologie ohne Seele”, eene „Erscheinungslehre des Bewusstseins”. Zij heeft voor een deel een gansch anderen inhoud en vorm gekregen. Van de ziel als draagster der psychische verschijnselen, als eene geestelijke substantie, is geen sprake meer; en ook de leer van de vermogens als bijzondere, onderscheidene krachten der ziel heeft afgedaan. Wat van het zieleleven waargenomen, onderzocht en gekend kan worden, bestaat alleen in psychische verschijnselen, bewustzijns toestanden en niets meer. De psychologie wordt geheel losgemaakt van de metaphysica; en juist in deze scheiding wordt het wetenschappelijk karakter der psychologie gezocht en het groote onderscheid gesteld tusschen wetenschappelijke en populaire psychologie. Vanzelf vloeit daaruit voort, dat de wetenschappelijke psychologie eene zuiver empirische wetenschap wordt, die op grond van nauwkeurige waarneming de verschijnselen van het zieleleven naar hun wetmatigen samenhang onderzoekt en ordent.

Maar er kwam nog grooter verandering. De ervaring leert toch, dat de psychische verschijnselen ten nauwste samenhangen met de physische; gewaarwordingen komen alleen tot stand na prikkeling der zenuwen, en wilsbepalingen werken in op de spieren. De psychische verschijnselen, losgemaakt van een eigen substantie, die ze draagt en voortbrengt, moesten daarom als gevolg of althans als begeleiding van de lichamelijke veranderingen worden beschouwd. De psychologie moest in contract gebracht met de physiologie en van de natuurwetenschappen de exacte methode overnemen. Herbart, ofschoon nog eene ziel als draagster der psychische verschijnselen

erkennende, maakte met deze toepassing der natuurwetenschappelijke methode in de psychologie reeds een aanvang en sprak van eene Statik und Mechanik des Geistes. Maar vooral Weber en Fechner gaven er den stoot toe, om bij het onderzoek van de psychische verschijnselen gebruik te maken van het natuurwetenschappelijk middel van het experiment. De psychische gewaarwording n.l. is blijkbaar afhankelijk van de sterkte der uitwendige, zinnelijke prikkeling. Deze laatste is natuurlijk naar welgevallen te wijzigen en ook quantitatief te berekenen en in getallen uit te drukken; dienovereenkomstig kon dan ook de graad en mate der psychische gewaarwording bepaald worden. Door verandering van de uitwendige voorwaarden kan men op bepaalde wijze veranderend inwerken op de psychische verschijnselen, en deze dus in hunne afhankelijkheid, in hunne qualiteit en quantiteit leeren kennen. Deze oorspronkelijk zoo genoemde Psychophysik breidde zich echter, vooral door Wundt, tot physiologische psychologie uit, welke in het algemeen zich ten doel stelt, om de vormen en wetten te onderzoeken, volgens welke lichamelijke en geestelijke verschijnselen met elkaar samenhangen. Deze toepassing van de mathematische en experimenteele methode maakt voor den hedendaagschen psycholoog de studie der natuurwetenschappen, mathesis, anatomie, chemie, mechanica, physica, physiologie tot een onmisbaar vereischte; evengoed als de natuurvorscher arbeidt hij in laboratoria en bedient zich van allerlei instrumenten en apparaten. En omdat er aan het aantal psychische verschijnselen geen einde komt, breidt hij zijn onderzoek zoover mogelijk uit; dieren zelfs en abnormale menschen trekt hij binnen den kring van zijn studie. Op deze wijze hoopt de nieuwe psychologie dieper dan

vroeger in te dringen in het wezen der psychische verschijnselen.

.Over de natuur dier geestelijke verschijnselen is desniettemin nog groot verschil. Het materialisme houdt ze voor niets anders dan voor product van stofwisseling; de physiologische psychologie oordeelt, dat het geestelijke geen gevolg en evenmin oorzaak kan zijn van het physische, stemt daarom in met Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, en beschouwt de physische verschijnselen als Begleiterscheinungen van physiologische veranderingen (psychophysisch parallelisme); de associatiepsychologie houdt de psychische verschijnselen wel voor iets eigensoortigs, maar tracht ze toch naar de wetten der natuurwetenschap te verklaren. Toch, in al hare vormen huldigt de nieuwe psychologie het passivisme; de ziel, het ik wordt als handelende, scheppende macht geloochend; de psychische verschijnselen vormen eene wereld, waarin dezelfde wetten heerschen als in de stoffelijke natuur⁹⁾.

Nu is er hierover wel geen verschil, dat ook de physiologische onderzoekingen der nieuwere psychologie voor de kennis der bewustzijnsverschijnselen reeds belangrijke bijdragen hebben geleverd en zonder twijfel ook op den duur nog leveren zullen. Het innig verband van ziel en lichaam, de voorwaarden en elementen der gewaarwording, de duur van eenvoudige psychische verschijnselen, de beperktheid van het bewustzijn, de sterkte en zwakte van de opmerkzaamheid, de reproductie en associatie der voorstellingen zijn er veel helderder door in het licht gesteld. In het algemeen is bewezen, dat de psychologie de physiologie niet missen kan. Maar de emancipatie der psychologie van de metaphysica en hare omzetting in een vak van natuurwetenschap, naast physica, chemie,

mechanica enz. wordt toch door ernstige bezwaren gedrukt. Vooreerst kan men zich wel voornemen, om bij de studie der ziel van alle metaphysica zich te onthouden; maar dat is feitelijk onmogelijk. Men brengt niet alleen terstond bij het onderzoek allerlei metaphysische begrippen mede en wordt daardoor geleid; maar men is reeds bij den aanvang bewust of onbewust de eene of andere metaphysische beschouwing over de natuur der ziel toegegaan, staat bij het onderzoek onder invloed daarvan en keert daartoe ook altijd aan het einde weer terug. Psychologie zonder metaphysica is er niet; men huldigt of de pantheistische of de materialistische of de theistische opvatting der ziel. De eenzijdige en overdreven waardeering van de experimenteele methode in de psychologie is zelve reeds eene vrucht van eene bepaalde metaphysica en philosophie. Zij gaat toch uit van de onderstelling, dat de ziel als geestelijke substantie òf niet bestaat òf geheel onkenbaar is, en dat de psychische verschijnselen product of begeleiding zijn van veranderingen in het stoffelijk organisme. Ten tweede is de toepassing van de mathematische en experimenteele methode op de psychische verschijnselen slechts binnen een zeer beperkten kring toepasselijk. Voor de eenvoudigste psychische elementen, zooals de gewaarwordingen, is tot op zekere hoogte een quantitatieve maatstaf bruikbaar, maar bij de belangrijkste verschijnselen van het zieleleven, zooals herinneringskracht, verbeelding, denkkraft, gevoel, aandoeningen, hartstochten, wilskraft is alle mathematische berekening onmogelijk. En wat de experimenteele methode betreft — ze wordt niet alleen beide in hygienisch en in ethisch opzicht binnen enge grenzen beperkt, maar ze laat ons bij de gewichtigste psychische verschijn-

selen ook geheel in den steek. Al gaat met elke verandering in de ziel ook eene verandering in het lichaam gepaard; verreweg de meeste van deze physiologische veranderingen zijn te fijn en te inwendig, dan dat ze zouden kunnen waargenomen worden. Ook hier geldt het woord: ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. En eindelijk, ook al ware dit alles mogelijk, toch zou de bovengenoemde methode niet leiden tot het beoogde resultaat. Het is goed en noodig, om te onderzoeken, welke physische veranderingen er met de eene of andere zielswerkzaamheid gepaard gaan. Dat onderzoek kan niet te volledig en te nauwkeurig zijn. Maar daarmee komt de psychische werkzaamheid zelve ons in geen enkel opzicht nader en wordt zij ons in haar innerlijke natuur in het minst niet duidelijker. Wie nauwkeurig onderzoekt en dan weet, wat er in de hersens geschiedt wanneer wij denken, of in het hart, wanneer wij ontroerd zijn, of in de motorische zenuwen, wanneer wij ergens naar streven, verklaart daarmee dat denken, voelen, willen zelf volstrekt niet. Ze blijven vóór en na een raadsel. Gewaarwordingen, voorstellingen, hartstochten, begeerten enz. worden daarmee nog niet in hun aard en wezen doorzien, als wij de physische voorwaarden kennen, waaronder zij alleen ontstaan en bestaan. Een psycholoog heeft nog eene andere taak dan een physioloog. Ook al heeft hij de physische verschijnselen nog zoo nauwkeurig en volledig onderzocht, dan begint daarna toch eerst voor hem de taak, om de psychische toestanden en werkzaamheden zelve in haar natuur en onderling verband te doen kennen. Het wezen van eene psychische persoonlijkheid openbaart zich niet door eene experimenteele en mathematische vaststelling van de kracht zijner

zenuwen en spieren. De anthropometrie van Bertillon kan de eenvoudige aanschouwing en beschrijving van iemands gelaat niet vervangen. En de parlementaire portretten van Netscher doen aan het menschelijke in den mensch te kort¹⁰).

§ 5. DE NATUUR DER ZIEL.

Over de natuur der menschelijke ziel heeft elk eene meening, ook wie haar onkenbaar acht. In hoofdzaak zijn er drie opvattingen over het wezen der ziel met elkander in strijd, de materialistische, de pantheistische en de theistische.

Het materialisme houdt de ziel òf voor eene stoffelijke substantie van lucht-, vuur- of aetheratomen (Anaximander, Heraclitus, Democritus, Epicurus) òf voor een uitvloeisel en product van de stofwisseling in de hersenen, ongeveer gelijk de gal van de lever of de urine van de nieren (Büchner, Moleschott, Vogt). Maar deze meening is onhoudbaar. 1° Vooreerst stuit zij af op de onwraakbare getuigenis van ons bewustzijn. Wij zijn ons allen duidelijk bewust van twee onderscheidene soorten van verschijnselen, geestelijke en stoffelijke. Zenuwtrilling is iets gansch anders dan gewaarwording, het opstijgen van het bloed naar het aangezicht specifiek verschillend van het schaamtegevoel. Gal kan zich afscheiden van de lever, wijl ze stoffelijk is; maar het bewustzijn is soortelijk van de hersenen onderscheiden en daaruit door geen secretie te verklaren. 2° Het materialisme is tot den huidigen dag toe volkomen onmachtig gebleken, om de psychische

verschijnselen uit physische oorzaken af te leiden. Alle pogingen, daartoe aangewend, zijn onvruchtbaar gebleken. Evenals het leven, de oorzaak en het doel der dingen, is ook het bewustzijn, de gewaarwording, de wilsvrijheid een onopgelost raadsel. En zoo weinig heeft de natuurwetenschap iets bijgedragen tot oplossing van de raadselen van wereld en leven, dat zij juist door hare schitterende resultaten al die raadselen nog wonderlijker en ingewikkelder heeft gemaakt. 3° Dat de ziel in al hare werkzaamheden van het lichaam afhankelijk is, heeft men altijd geweten en in deze eeuw alleen veelzijdiger in het licht gesteld. Maar daarmee is voor de verklaring van de psychische verschijnselen niets gewonnen. Afhankelijkheid is geen identiteit, en een orgaan is geen bron. Evenmin als de voet het subject en de oorzaak is van het gaan, zijn de hersens het subject en de oorzaak van het denken. In beide gevallen is het verborgen wezen des menschen, (de geest, het ik) het subject en de oorzaak. Het is de innerlijke, onzichtbare mensch, die denkt door de hersens en wandelt met den voet, die ziet door het oog en hoort door het oor. 4° Als het materialisme zegt, dat de hersens de bron van het denken zijn, dan is het tot die stelling alleen kunnen komen door eene denkende werkzaamheid van diezelfde ziel, wier bestaan het loochent. Immers tot die stelling is het nooit kunnen komen door zuiver empirisch, natuurwetenschappelijk onderzoek. Dat hersens denken, is voor geen zinnen waarneembaar. De fijnste microscopische onderzoekingen doen in de hersens nooit de gedachte en in het hart nooit de aandoeningen van liefde of haat waarnemen. Om te kunnen zeggen, dat de hersens de oorzaak van het denken zijn, moet men gedacht en gephilosopheerd hebben. Het is eene

stelling, niet afkomstig uit de zinnelijke waarneming maar uit het denken, niet uit de empirische natuurwetenschap maar uit de wijsbegeerte, geen feit maar eene meening, en daarom zelve de eigensoortigheid van het denken bewijzende. 5° Nadat het materialisme, evenals enkele malen in vroegere eeuwen, zoo ook in deze eeuw een korten tijd gebloeid heeft, keert het tot het pantheïsme terug, waaruit het is voortgekomen. Omdat leven, beweging, doel, bewustzijn, vrijheid enz. niet uit wisseling van zuiver stoffelijke atomen te verklaren zijn, worden de oorspronkelijke elementen der dingen van den beginne aan met al deze eigenschappen toegerust; de atomen worden dynamiden, de lichamen veranderen in zielen, de stof wordt verschijningsvorm van den geest, en het materialisme wordt wederom „umgestülpt” tot idealisme ¹¹).

Maar deze tweede, pantheïstische, opvatting is even onhoudbaar. Zij stelt de verhouding van ziel en lichaam, en evenzoo die van het individueele en het algemeene zijn wel op verschillende wijze en onder telkens andere beelden voor. Maar het pantheïsme loochent toch in al zijne schakeeringen de zelfstandigheid van de ziel, zoowel tegenover het lichaam als tegenover het algemeene zijn. Het individueele leven is een golf in den oceaan, en openbaart zich evenals alle zijn in twee vormen, van denken en uitgebreidheid, van ziel en lichaam, van geest en stof (Elea, Stoa, Plotinus, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel). Doch het pantheïsme wordt door de volgende overwegingen weerlegd. 1° Het zijn Gods en het zijn der wereld zijn voor ons bewustzijn wezenlijk onderscheiden, evenals oneindig en eindig, eeuwig en tijdelijk, onveranderlijk en veranderlijk, zijn en worden. Even zeker en beslist

als wij ons bewust zijn van twee soorten van verschijnselen, geestelijke en stoffelijke, dragen wij ook kennis van deze dubbele reeks van categorieën en van een onderscheiden zijn van God en wereld. En deze zijn zoo soortelijk verschillend, dat de laatste niet op pantheistische wijze uit de eerste zijn afteleiden. Het is een algemeen bekend bezwaar, dat het pantheïsme niet in staat is, uit de eenheid de veelheid, uit de eeuwigheid den tijd, uit het zijn het worden, uit God de wereld te verklaren. En dat komt, omdat beide soortelijk onderscheiden zijn en er tusschen beide geen geleidelijke overgang is. Het pantheïsme behelpt zich dan ook hier altijd met beelden maar verklaart niets. 2° Ieder mensch is zich bewust een eigen ik te zijn, onderscheiden van dat van anderen. Het mijn en het dijn zijn overal en altijd streng onderscheiden. De gedachten, die ik denk, de aandoeningen, die ik gevoel, de wilsbesluiten, die ik neem, zijn mijne en niet die van anderen. Zonde, deugd, verantwoordelijkheid, toerekening, berouw, smart, pijn, loon, straf enz. zijn alle op deze onderscheidenheid en zelfstandigheid van den enkelen mensch gebouwd en worden in het pantheïsme dan ook eenvoudig vernietigd in plaats van verklaard. 3° Evenzoo onderstelt de verhouding der menschen onderling de persoonlijke zelfstandigheid. Hierover is natuurlijk geen verschil, dat de menschen onderling ten nauwste samenhangen, door allerlei banden aan elkander verbonden zijn en wederkeerig op elkander een diepen invloed oefenen. De mensch is een gezellig wezen. Maar in die societas is hij toch meer dan een nummer of een exemplaar van zijn soort. Hij kan persoonlijk op die verhouding tot andere menschen invloed oefenen en reageeren, hij kan haten en liefhebben, aantrekken en afstooten,

dooden en in het leven behouden. Gedetermineerd door anderen, determineert hij ook zelf. Iedere persoonlijkheid wordt gevormd onder invloeden van allerlei aard, maar elke heeft toch ook haar eigen zijn, karakter, individualiteit. Ieder mensch is bij al de macht der hereditieit iets oorspronkelijks, een geheimzinnig, verborgen, onverklaarbaar wezen. 4° En dit wordt bevestigd door heel de natuur. Het pantheisme wordt door de verscheidenheid der schepselen weerlegd. Er is eenheid en verband tusschen alle dingen. De wereld is een kosmos. Maar in dat groot geheel ontbreekt de verscheidenheid niet. Hemel en aarde, anorganische en organische wezens, planten en dieren, dieren en menschen, menschen en engelen zijn soortelijk onderscheiden. En het is nog aan niemand gelukt, tusschen al die soorten de grenzen uit te wisschen, of de geleidelijke overgangen aan te wijzen. Er is verscheidenheid van zijn, van leven, van kennen, van willen. En alleen daarom kan de wereld eene eenheid, een organisme, een kosmos zijn, omdat de verscheidenheid allerwege gehandhaafd en de fusie, de vermenging, de chaotische en eenvormige dooreenwarreling overal buitengesloten wordt ¹²⁾.

Het theïsme, deze verscheidenheid in de eenheid erkennende, neemt daarom aan, dat de ziel eene eigene, van het lichaam wezenlijk onderscheiden, geestelijke zelfstandigheid is, met een eigen oorsprong, wezen en duur. Wel is het waar, dat wij van de ziel geen rechtstreeksche, onmiddellijke kennis bezitten; wij nemen haar zelve niet waar, en erkennen haar alleen uit hare werkingen. Maar dit geldt in dezelfde mate ook van de wereld der zienlijke dingen. De materialisten nemen aan, dat atomen de laatste bestanddeelen der dingen zijn. Zij hebben deze nooit

waargenomen en kunnen ze niet waarnemen. Ook lijdt hun begrip aan eene ondragelijke antinomie; stoffelijk, zullen zij toch ondeelbaar zijn. En desniettemin meenen alle beoefenaren der natuurwetenschap, dat zij zulke atomen als dragers der physische verschijnselen moeten aannemen. Waarom zou dan den psychologen ongeoorloofd zijn, wat aan de physici door allen zonder aarzeling wordt toegestaan? Het atoombegrip is in geen enkel opzicht duidelijker en aannemelijker dan dat van de ziel. Wij weten nog minder, wat stof dan wat geest is. Indien de natuurwetenschap atomen mag aannemen, mag formeel aan de psychologie het recht tot het erkennen eener geestelijke substantie niet worden betwist.

Natuurlijk moet de psychologie dan in eenzelfde geval verkeeren als de natuurwetenschap, nl. dat zij anders de verschijnselen niet verklaren kan. Maar dat is inderdaad ook zoo. De natuurwetenschap neemt ter verklaring der physische verschijnselen tot atomen de toevlucht. De psychologie kan de psychische verschijnselen niet anders afleiden dan uit eene geestelijke substantie als oorzaak. Boven zagen wij, dat noch materialisme noch pantheïsme in staat is, ook maar eene eenigszins aannemelijke verklaring van de psychische verschijnselen te geven. Zoo rechtvaardigen beide richtingen dan het theïsme, dat in de ziel een eigen, onstoffelijke substantie erkent. En inderdaad zijn al de psychische verschijnselen van zoo bijzondere soort, dat zij eene geestelijke ziel als draagster noodwendig vereischen. Gewaarwording, bewustzijn, denken, zelfbewustzijn, willen, persoonlijke identiteit onder alle wisselingen van het stoffelijk lichaam door, taal, godsdienst, zedelijkheid, kunst, wetenschap, geschiedenis enz. wijzen op de ziel des menschen als een geestelijke principe terug.

Deze ziel des menschen is nu wezenlijk als ziel te denken. Onder ziel verstaan wij het innerlijk levensbeginsel van een organisch wezen, den grond van zijne verschijning en beweging. Engelen zijn geesten, Hebr. 1 : 14. Ook God is Geest, Joh. 4 : 24. Maar de menschen zijn zielen; bij hen is de geest tot ziel georganiseerd, d. i. tot levensprincipe van een stoffelijk organisme. Als de Schrift den mensch door inblazing van den adem des levens laat worden tot eene levende ziel, dan snijdt zij daarmede alle Platonisch en Cartesiaansch dualisme bij den wortel af. De mensch als ziel kan niet buiten 't lichaam. Dit behoort evengoed tot zijn wezen en dus tot het beeld Gods, als zijne ziel. Het spiritualisme en ascetisme is evenzeer te verwerpen als het materialisme. En die twee substanties, ziel en lichaam, staan niet geïsoleerd naast elkaar, zij staan ook niet vijandig tegenover elkaar, zij hebben of althans zij hadden van den beginne af aangeen tegenstrijdige belangen, die naar Romes leer alleen door den teugel van eene bovennatuurlijke gave in harmonie konden gebracht worden. Neen, zij zijn ten nauwste verwant, ten innigste verbonden, van nature en van 't eerste oogenblik af op elkaar aangelegd en voor elkaar bestemd. Ze zijn in zekeren zin saamgevloeid tot eene derde natuur, die wij de menschelijke noemen, en die, in weerwil van de twee substantiën, waaruit zij samengesteld is, toch in het bewustzijn, in het ik eene ongescheiden, ongedeelde, onvermengde, onveranderde eenheid vormt. De aard van het verband van ziel en lichaam en hunne wederkeerige inwerking op elkaar is eigenlijk geheel onbekend. Wij weten er niets van. Plato dacht zich de verhouding van ziel en lichaam als die van een schipper en zijn schip, Aristoteles als die van vorm en stof, Geulinx stond het

occasionalisme voor, Leibniz de harmonia praestabilita, Euler het systema influxus enz. Maar al deze theorieën verklaren het verband niet. Dit verband is een feit en moet zoo innig mogelijk gedacht worden. De ziel is de vorm, de bewegende kracht, het beginsel van het lichaam, en het lichaam is de stof, de materie, de mogelijkheid der ziel. Ze zijn zoo innig vereenigd als het was en de daarin afgedrukte vorm, als in het standbeeld het marmer en de gedaante. Maar overigens weten wij er niets van. Wij staan hier met allen voor eene verborgenheid. Dat en hoé geest en stof op elkaar kunnen inwerken, begrijpen wij niet. Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res. De wijze, zegt Augustinus, waarop de geest een lichaam aankleeft en tot een zinnelijk wezen wordt, is wonderlijk en onbegrijpelijk.

Doordat de mensch eene ziel is, is hij natuurlijk aan planten en dieren verwant. De mensch is een animal, een zinnelijk, dierlijk wezen; reeds lang vóór Darwin was dit algemeen bekend. En omgekeerd mag ook aan planten en dieren eene ziel worden toegeschreven. Planten, dieren, menschen zijn alle met elkaar psychische wezens, animalia. Maar natuurlijk is er onderscheid; de ziel staat in alle drie niet op denzelfden trap. De ziel in eene plant heeft alleen eene organiseerende, plastische kracht, vormt en onderhoudt de plant, maar heeft nog geen bewustzijn en geen begeerte. In de dieren is de ziel niet alleen organiseerend maar ook sensitief, zij neemt waar, heeft bewustzijn, herinnering, overleg, verstand tot op zekere hoogte, drift, instinct, begeerte. In den mensch klimt ze nog een trap hooger en wordt tot rede en wil. De mensch is een animal rationale.

De ziel kan bij den mensch hoog boven die van het dier uit-

gaan, omdat zij geest is. Zij is van hoogere afkomst, heeft een hooger natuur en een hooger bestemming. Het is waar, dat wij van de dieren weinig weten. Dieren zijn wandelende raadsels. Wij kunnen hen niet van binnen zien. Wat wij van hen weten, berust op analogie van onszelven. Maar dit mag toch wel gezegd, dat de ziel bij de dieren nog niet tot een eigen, zelfstandig zijn is gekomen. De ziel bij de dieren is wel iets anders dan het stoffelijk organisme, want ze staat er boven en vormt en beheerscht het. Maar zij is daaraan toch zoo gebonden, dat zij er niet onafhankelijk van kan bestaan. De mensch ontvangt echter zijn geest uit God, hij heeft een eigen geest, en ofschoon als ziel georganiseerd en op een lichaam aangelegd, kan de geest des menschen, juist wijl hij geest is, toch desnoods ook zonder het lichaam bestaan. Hij gaat niet in den dood onder gelijk de ziel van het dier. Wel is de scheiding van ziel en lichaam onnatuurlijk en gewelddadig; zelfs moet daarom de tijdelijke scheuring in de opstanding worden hersteld. Maar toch is de ziel des menschen een eigen substantie, verbonden met, niet opgaande in 't lichaam. Als ziel den dieren, als geest den engelen verwant, is de mensch eene wereld in 't klein, *compendium naturae, vinculum omnium creaturarum*; en juist als zoodanig beeld Gods en heer der aarde ¹³).

§ 6. DE VERMOGENS DER ZIEL.

De vermogens der ziel hebben van verschillenden kant bestrijding ontmoet. Het nominalisme hield ze slechts voor namen,

waaronder verschillende werkzaamheden der ziel werden samengevat, maar waar geen realiteit aan ten grondslag lag. Het pantheïsme kan uiteraard geen wezenlijk verschil aannemen tusschen lichaam en ziel, tusschen de ziel en hare vermogens, en evenmin tusschen de vermogens onderling; Spinoza zeide dan ook, dat verstand en wil ééne en dezelfde zaak waren ¹⁴). Het materialisme tracht alle psychische werkzaamheden af te leiden uit de zinnelijke waarneming, en ziet in de woorden ziel, geest, gedachte, wil slechts eigenschappen of manifestaties van een stoffelijk substraat; Condillac beproefde in zijn *Traité des sensations* 1754 heel het zieleleven uit de sensation te verklaren; Helvetius, de la Mettrie en Holbach breidden dit sensualisme tot materialisme uit; en het materialisme van den nieuweren tijd nam deze theorieën over ¹⁵).

De grondgedachte van Condillac, dat alle zielswerkzaamheden uit één gegeven, de zinnelijke waarneming, konden worden afgeleid, vond echter ook instemming bij Herbart. Herbart kwam hiertoe uit reactie tegen het idealisme van Kant en Fichte. Volgens het idealisme was het ik het eenig reële, en al het andere was te beschouwen als zijne voorstelling. Het deed daarom geen onderzoek naar de dingen zelve en hunne eigenschappen, maar trachtte alleen te weten, naar welke wetten wij er toe komen, om voorwerpen buiten ons en een onderling verband tusschen hen aan te nemen. Herbart meende echter, dat het ik zulk een gebouw niet dragen kon. Immers lijdt het aan eene innerlijke tegenstrijdigheid en kan het voor het denken niet bestaan. Het zal subject en tegelijk object zijn; het zal eene volkomen eenheid wezen en toch ook de bron van al onze voorstellingen; het stelt als zuiver zelfbewustzijn zichzelf, d. i. het

ik voor, maar dit ik als zuiver zelfbewustzijn stelt wederom zichzelf, d. i. het ik, voor en loopt zoo in het oneindige terug. Om al deze redenen kan het ik niet de bron en zetel van onze voorstellingen zijn; het is veeleer zelf product van de onderlinge verbindingen dier voorstellingen; het ik-subject is een geheel ander dan het ik-object, het is het kruispunt der voorstellingen en verandert voortdurend van plaats. Aan het ik gaat daarom de voorstelling vooraf, en deze is te houden voor het grondbegrip der psychologie. Voorstellingen zijn het eenige, dat de ziel voortbrengt. Zij komt daartoe, omdat zij zichzelf in stand wil houden. Als eigen substantie, als Reale, komt de ziel nl. met andere substantiën of Realen in botsing. Deze storingen of botsingen doen in de Realen innerlijke toestanden ontstaan, die de beteekenis van Selbsterhaltungen hebben. Bij de ziel zijn deze Selbsterhaltungen de voorstellingen. Deze voorstellingen zijn geen beelden of werkingen der dingen buiten ons, maar producten der ziel. Haar brengt de ziel actief voort. Maar zoodra die voorstellingen er zijn, is de ziel niet meer dan de draagster, de indifferente bodem. Alle andere psychische verschijnselen buiten de voorstellingen, zooals gevoel, begeerte, wil enz. vloeien vanzelf voort uit de geheel wetmatige wisselwerking der primitieve voorstellingen. Op haar beurt worden de voorstellingen in de ziel zelve weer tot Realen, die met elkander in botsing komen, allerlei verbindingen aangaan, elkaar opheffen of onderdrukken enz. Uit de wederkeerige spanning der voorstellingen is heel het zieleleven te verklaren. Door de spanning verliezen de voorstellingen aan intensiteit; en van den graad van haar intensiteit hangt haar bewustzijn af. Hoe zwakker ze worden, hoe minder ze bewust

zijn; de laagste graad van bewustzijn is de Bewusstseinschwelle. Als voorstellingen onder deze Schwelle door andere worden neergedrukt, dan worden ze tot donkere, onbewuste voorstellingen, d. i. tot Gefühle. Maar deze voorstellingen behouden toch de neiging, om in het bewustzijn terug te keeren en worden zoo tot strevingen en begeerten; en als deze zich verbinden met de hoop, om weer heerschende voorstelling te worden, gaan ze over in wil. Gevoel en wil zijn dus modificaties van voorstellingen, ontstaande uit hare onderlinge verhoudingen. Al deze verhoudingen hebben plaats naar vaste wetten en moeten dus ontwikkeld worden als „Statik und Mechanik der Vorstellungen". De psychologie wordt eene mathematische theorie van het voorstellingsmechanisme. Voor de leer der vermogens is hier natuurlijk geene plaats; zij zijn niets dan inhoudlooze klassenbegrippen ¹⁶).

Nu was Herbart in vele opzichten tegen het idealisme van zijn tijd geheel in zijn recht. Het is volkomen waar, dat het ik, het zelfbewustzijn, historisch en temporeel niet het eerste is in de ziel, maar eerst langzamerhand ontstaat en bepaald eene werkzaamheid des verstands is. Er gaat aan het zelfbewustzijn veel in de ziel vooraf, en het ik kan dus niet de bron en zetel van alle psychische verschijnselen zijn, veel minder van het niet-ik. En voorts had Herbart met zijne kritiek der zielsvermogens ook gelijk tegenover eene noodelooze vermeerdering der vermogens, en de meening, dat met het woord vermogen alles verklaard was. Er ligt waarheid in, dat een vermogen niets verklaart, zoolang de wetten, waarnaar het fungeert, niet bekend zijn. Een vermogen duidt in de eerste plaats slechts aan, dat wij niet in staat zijn, om een groep psychische verschijnselen tot eene andere te herleiden.

Maar toch laat de psychologie van Herbart in andere opzichten onbevredigd. 1° Hij ontkomt zelf niet aan het idealisme, dat hij bestrijdt. De eleatische onveranderlijkheid der Realen, door Herbart geleerd, verklaart op geenerlei wijze, hoe zij objectief en werkelijk in verhoudingen kunnen staan. Ruimte en tijd en categorieën zijn producten van het voorstellingsmechanisme en dus phaenomenaal. De verhoudingen der Realen onderling zijn hun dus niet wezenlijk eigen, en schijnen alleen in het bewustzijn te bestaan. 2° Herbart zoekt de voorstellingen te verklaren uit het samenzijn der Realen, uit reactie tegen storingen. Maar dit is zeer vreemd. Zeker werken de voorwerpen buiten ons door de zintuigen op de ziel in en wekken haar op. Doch daarbij is de ziel niet louter passief; zij komt ook van hare zijde aan die inwerking te gemoet. En de ziel produceert die voorstellingen niet uit reactie tegen storingen, om zichzelf in stand te houden, maar zij verrijkt zichzelf daarmede en kent daardoor de buitenwereld; ze zijn immers ook geen willekeurige producten der ziel, maar beantwoorden aan eene werkelijkheid. Alleen maar, het woord voorstelling is minder juist door Herbart gekozen. Voorstellingen zijn lang niet 't eerste en het een en al in het bewuste leven der ziel. Er zijn ook gewaarwordingen, indrukken, beseffen, intuïties, instincten enz. Eene voorstelling is eigenlijk alleen de naam voor het product eener waarneming of herinnering, en kan niet alle werkzaamheden van het bewustzijn omvatten. 3° Herbart laat uit het mechanisme dier voorstellingen heel het zieleleven voortkomen. Maar wat zijn die voorstellingen dan? Herbart stelt ze voor als krachten, die vanzelf met elkaar allerlei verbindingen aangaan. Dit is echter eene zeer mythologische spreekwijze en

geeft, eigenlijk opgevat, geen zin. Immers, ook volgens Herbart zelf zijn de voorstellingen producten der ziel. Zij brengt ze door haar eigen werkzaamheid voort, zij het ook opgewekt door de inwerking van voorwerpen van buiten. Zou dan nu de ziel, zoodra ze die voorstellingen had voortgebracht, alle macht over haar verliezen? Worden ze nu in eens substanties, met krachten van aantrekking en afstooting toegerust? Reeds op zichzelf is dit ongerijmd. Maar er komt nog bij, dat wij van zulk een strijd der voorstellingen, en dan wel om het bewustzijn, niets weten. Wat in ons strijd voert, zijn neigingen, begeerten, lusten enz., en deze strijden niet om het bewustzijn, maar tegen elkander om de heerschappij. En nu is het waar, dat de voorstellingen dikwerf in ons opkomen, zich met elkaar verbinden, in ons bewustzijn terugkeeren enz., zonder dat wij het weten of willen. Maar dat bewijst niet in het minst, dat toch de ziel niet subject van deze voorstellingen, van haar verbinding en scheiding is. De voorstellingen hangen volstrekt niet altijd van den wil en van het denken af — dat beweert niemand —; denken en willen zijn maar momenten in het bewuste leven der ziel. Maar zij hangen daarom nog wel van de ziel af, van allerlei andere bewegingen en werkzaamheden, belangen en behoeften der ziel. Het is de ziel, die ze bewust of onbewust, met of zonder haar wil produceert en reproduceert, verbindt of scheidt enz. Er ligt altijd eene daad, eene werkzaamheid der ziel aan ten grondslag. En met dit psychisch mechanisme valt vanzelf ook de berekening, de mathesis, welke Herbart op het zieleleven toepaste. De klip, waarop het gebruik der mathesis in de psychologie strandt, is de onmogelijkheid om eene voorstelling exact aan eene andere te meten. Wij kunnen in het

algemeen wel zeggen, dat de eene voorstelling zwakker of sterker is dan de andere, maar wij kunnen dat niet berekenen en in getallen uitdrukken. 4° Eindelijk is het Herbart geenszins gelukt, om gevoel, begeerte, wil uit de voorstellingen af te leiden. In zekeren zin kan het aan Kant, Comte, Herbart toegestemd worden, dat alle werkzaamheden der ziel bewustzijnsverschijnselen zijn. Immers er kan van de ziel ons uiteraard niets bekend zijn dan voorzoover het ons bewust geworden is; van wat geheel onbewust is, kunnen we geen kennis hebben. Zoo echter is deze stelling eene waarheid, welke niemand betwijfelt. Herbart bedoelde ze echter in gansch anderen zin, nl. zoo, dat gevoel, begeerte, wil met de bewustzijnsverschijnselen d. i. met de voorstellingen wezenlijk identisch en daarvan slechts wijzigingen waren. En in dezen zin nu is de stelling zeer beslist onjuist. Gevoel, begeerte, wil zijn er wel niet zonder bewustzijn en verbinden zich wel altijd met voorstellingen, maar ze zijn zelve geen voorstellingen. Er treedt in hen eene kracht op, die bij de voorstelling bijkomt en uit haar niet is te verklaren; gevoel is een affect van lust of onlust, begeerte en wil zijn een streven naar een voorgesteld goed. Evenals in de voorstellingen eene voorstellende kracht der ziel openbaar wordt, zoo treedt in gevoel, begeerte, wil eene andere, nieuwe kracht der ziel voor ons op, die ons de ziel nog van een andere zijde doet kennen en ons bewijst dat er achter de verschijning een wezen verborgen is ¹⁷).

Uit de psychologie van Herbart blijkt duidelijk, dat de leer der zielsvermogens niet gemist kan worden. Men kan ze wel bestrijden en verwerpen, maar haalt ze toch naderhand weer onder een of anderen vorm binnen ¹⁸). Onder vermogen (facultas,

potentia, virtus) hebben we nu niets anders te verstaan dan eene der ziel van nature eigene geschiktheid tot eene psychische werkzaamheid. Het is altijd dezelfde ziel, welke in de verschillende werkzaamheden meer of minder bewust en actief optreedt; zij is altijd het principium a quo. Maar de ziel oefent die verschillende werkzaamheden uit door verschillende krachten. Dit blijkt daaruit en moet daarom worden aangenomen, wijl de psychische werkzaamheden in verschillende groepen of soorten uiteenvallen, waarvan de eene niet tot de andere te herleiden is. In beginsel nemen allen de leer der vermogens aan. Ook al meent men, dat gevoel, begeerte en wil slechts modificaties van voorstellingen zijn; een voorstellend vermogen komt dan toch aan de ziel van huis uit toe. Zelfs zou men kunnen zeggen, dat Herbart, de voorstellingen als krachten beschouwend, deze feitelijk alle in vermogens veranderd heeft. Het verschil loopt dan principieel niet zoozeer over de natuur als over het aantal der vermogens. En dan heeft Herbart met zijne kritiek volkomen gelijk, dat de vermogens niet noodeloos mogen vermeerderd worden. Er zijn slechts zoo veel vermogens aan te nemen, als er verschillende soorten van psychische werkzaamheden zijn, die niet tot elkander kunnen herleid worden en daarom eene eigene kracht der ziel onderstellen. Zielsvermogens, hetzij dan twee of drie of meer in aantal, duiden aan, dat de ziel verschillende *soorten* van werkzaamheden verricht en dus verschillende krachten heeft ¹⁹⁾.

Toch, al loopt de strijd feitelijk alleen over het aantal zielsvermogens, wijl ieder zijns ondanks een vermogen aannemen moet, toch daalt hij dieper ook tot de beginselen af. De bestrijding van de vermogens der ziel is altijd voortgekomen uit een pan-

theïstisch of materialistisch principe, dat de soorten uitwischt en hierin lijnrecht tegen het theïsme overstaat. Het loochent daarom niet alleen het onderscheid tusschen ken- en begeervermogen, maar voorts ook tusschen de ziel en hare vermogens, tusschen ziel en lichaam, tusschen geest en stof. De ziel gaat geheel in hare verschijning op; er is daarachter geen substantie, die deze draagt en voortbrengt. Indien er nog zulk een eenvoudig wezen als drager wordt aangenomen, gelijk door Herbart, dan is dit ons toch volkomen onbekend; wij weten er niets van; het wordt in de psychische verschijnselen ons niet openbaar; gegeven eenmaal de eenvoudige voorstellingen, brengen deze de psychische werkzaamheden zoo noodzakelijk voort, dat er geen ziel meer voor behoeft aangenomen. Natuurlijk ligt dan de vraag voor de hand, of heel die ziel niet gemist kan worden, of de drager der psychische verschijnselen wel iets anders is dan het materieel substraat der hersenen. Maar ook al blijft men voor die vraag staan, feitelijk is dan toch voor ons de ziel niets meer en niets anders dan een complex van bewustzijnsverschijnselen. *Daarin gaat ze op. Zij is, gelijk Cartesius reeds zeide, louter denking, mera cogitatio ²⁰).

Behalve echter, dat de psychische verschijnselen op deze wijze geheel onverklaard blijven, stuit deze voorstelling ook nog af op het bezwaar, dat de ziel blijkbaar in de psychische verschijnselen niet opgaat en daarmede niet samenvalt. Denken en willen zijn wel eigenschappen, werkingen der ziel, maar ze zijn de ziel zelve niet. In God is er geen vermogen; alle eigenschappen zijn zijn wezen; er is in Hem geen onderscheid tusschen potentia en actus; Hij slaapt of sluimert niet; Hij wordt nimmer moede of

mat; Hij is louter zijn, zonder worden; de Ik zal zijn die Ik zijn zal²¹). Maar bij schepselen is dat alles anders. Zij zijn niet maar worden, veranderen voortdurend en zijn aan ruimte en tijd onderworpen. Daarom is er bij hen overgang van rust tot werkzaamheid, van aanleg tot ontwikkeling, van vermogen tot daad. Als de ziel wezenlijk denken ware, zou zij altijd moeten denken, en bleef de afwisseling van het onbewuste en het bewuste leven in den mensch onverklaard. Maar nu duidt vermogen die natuur der ziel aan, waardoor zij, van buiten opgewekt, verschillende soorten van werkzaamheden verricht, en daarin verwerkelijkt, wat als kiem in haar aanwezig is. Voor de opvoeding is deze leer van de vermogens der ziel van de grootste beteekenis. Juist omdat de ziel verschillende vermogens medebrengt, kan zij opgevoed en geleid worden. Door de opvoeding worden aan de vermogens (potentiae) duurzame hebbelijkheden (vaardigheden, geschiktheden, geneigdheden, habitus) tot bepaalde handelingen ingeprent. En het zijn juist de hebbelijkheden, die, door de zonde bedorven, in de wedergeboorte worden vernieuwd, en waarbij de Christelijke opvoeding zich aansluit.

§ 7. DE LEER VAN HET GEVOELVERMOGEN.

De oude psychologie maakte in de ziel eene dubbele onderscheiding. Vooreerst merkte zij op, dat de ziel in den mensch principe was van velerlei soort van leven. Alle leven onderstelt een eigen principe; het is niet mechanisch te verklaren. De voor

*De eerste
vereeniging
van de ziel met
het lichaam*

eenigen tijd smadelijk verworpen levenskracht keert thans in de wetenschap weer terug. In ruimen zin kan nu alle levensprincipe van lichamelijke wezens *ziel* worden genoemd. Het onderscheid tusschen het mechanisme en het organisme ligt daarin, dat het laatste leeft, d. i. zich van binnen uit beweegt, door een inwendig levensprincipe ²²). En dit inwendig levensprincipe kan en mag den naam van ziel dragen. In zoover is het juist, ook bij de planten van eene ziel te spreken. Dikwerf denkt men bij ziel ook aan gewaarwording, aan eenig bewustzijn; en dan kan er natuurlijk eerst bij dieren van eene ziel sprake zijn. Maar vat men ziel op als inwendig, plastisch, heel het organisme vormend en beheerschend levensbeginsel, dan hebben ook de planten eene ziel. Daar is zij echter nog slechts het beginsel van een vegetatief leven. Hooger stijgt zij in de dieren en wordt bij deze ook principe van een sensitief leven, van waarneming en begeerte. En 't hoogst klimt zij in den mensch, bij wien ze ook beginsel wordt van het redelijk leven. Wilt nu het hogere het lagere steeds in zich opneemt en de mensch behalve het redelijk leven ook het leven der planten en der dieren deelachtig is, daarom is de ziel in den mensch principe van drieërlei leven, van een vegetatief, sensitief en intellectueel leven. Het vegetatieve leven woont vooral in de voedings- en voortplantingsorganen. Het sensitieve leven omvat uit- en inwendige gewaarwording, waarneming, herinnering, bewustzijn, begeerte, plaatsverandering, gelijk deze ook aan de dieren eigen zijn. Het intellectuele leven openbaart zich in rede en wil, waardoor de mensch boven het dier zich verheft. Deze drie soorten van leven zijn wezenlijk onderscheiden. Het eene is niet uit het andere afte leiden. Uit eene plant wordt door evolutie

geen dier, en uit het dier geen mensch. Na de opstanding houdt het huwelijk op en worden buik en spijsz teniet gedaan, Mt. 12 vs. 25, 1 Cor. 6:13, zonder dat daardoor het wezen van den mensch schade lijdt.

Met deze onderscheiding ging in de vroegere psychologie nog eene andere gepaard. In de ziel werd nl. tweëerlei of ook wel drieërlei kracht of vermogen aangenomen; eene waardoor zij gewaar wordt, eene andere, waardoor zij begeert of streeft, en soms dan nog eene derde, waardoor zij zich beweegt. In de plantenziel zijn deze vermogens nog niet te onderkennen; van gewaarwording, van streven en begeerte, van plaatsverandering is hier nog geen sprake; het leven slaapt hier nog aldoor. Maar toch zijn er bij de planten reeds merkwaardige praeformatiën van de psychische werkzaamheden in hoogere wezens. Zij trekken zich terug voor wat haar leven schadelijk is; het kruidje-roer-me-niet krimpt als het ware bij iedere aanraking ineen. Zij zoeken, wat haar leven en welzijn bevorderen kan; de balsamina buigt zich om naar het licht. Alle slaan ze haar wortelen in den grond, om de sappen te assimileeren, die voor haar bestaan noodig zijn. En alle streven ze ook omhoog en heffen zich uit en boven de aarde op. Bij de dieren zijn er al duidelijk allerlei psychische werkzaamheden te onderscheiden, die op verschillende vermogens terugwijzen. Hier is er gewaarwording, waarneming, voorstelling, herinnering, tot op zekere hoogte dus bewustzijn en overleg; voorts is er bij de dieren duidelijk een opzettelijk streven naar wat aan hun leven voordeelig is; en eindelijk is er in de dieren ook eene kracht, waardoor zij van plaats veranderen kunnen, zij hebben geen wortels maar voeten, en zijn dus tot op zekere

hoogte los van de aarde²³). Maar wat de dieren nog missen, is rede en wil. Hiertoe verheft de ziel zich eerst in den mensch. De dieren leiden nog een droomend, de menschen echter een wakend leven²⁴). Dieren hebben gewaarwordingen en voorstellingen, ze hebben neigingen en begeerten, en worden dienovereenkomstig voortgedreven. Maar bij den mensch is dat anders. Door rede en wil verheft hij zich boven het vegetatieve en sensitieve leven; hij heeft niet alleen tijdelijke, zinnelijke voorstellingen maar vormt ook abstracte begrippen en eeuwige ideeën; hij heeft niet alleen neigingen en begeerten, maar ook een wil, waardoor hij zichzelf, zijn lager wezen beheerschen en leiden kan; en dienovereenkomstig wordt hij niet machteloos en willoos door zijne voorstellingen en begeerten voortgedreven als het redeloos dier, maar hij beweegt zichzelf in de richting, die hij kiest, hij gaat en wandelt op zijn eigen pad, hij is zijn eigen meester en heer. Zoo is dus de ziel principe van drieërlei leven, (anima vegetativa, sensitiva, rationalis); en op elk van die trappen oefent ze hare werkzaamheden uit door drie krachten, die echter eerst in den mensch tot werkelijke, onderscheidene vermogens worden, en gewoonlijk den naam dragen van ken-, begeer- en bewegingsvermogen²⁵).

Deze psychologie heerschte tot de vorige eeuw, al werd ze nu en dan door enkelen ook gewijzigd of bestreden. Maar de nieuwere filosofie moest allengs ook leiden tot eene andere psychologie. Evenals Plato, zocht ook Cartesius het wezen der ziel in het denken, en haar zetel in het hoofd; de ziel, die woonde in borst en buik, was daarvan geheel afgescheiden, was beginsel van het vegetatieve en sensitieve leven, en dit dierlijk leven in den mensch

was volgens Cartesius mechanisch en automatisch te verklaren. Over Leibniz en Wolff heen leidde dit rationalisme tot de Aufklärung. Volgens Kant was deze der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Tot dusver waren de menschen onmondig geweest, zij hadden altijd geloopen aan den leiband van anderen, en den moed niet gehad om uit eigen oogen te zien. Maar nu werd dit anders in de achttiende eeuw. Al leven we, zeide Kant, nu nog niet in einem aufgeklärten Zeitalter, wij leven toch in een Zeitalter der Aufklärung. De oogen gaan open. Men begint zelf te oordeelen. De mensch gaat zijn eigen, gezond verstand gebruiken. Voor de Aufklärung was het verstand dus het wezen van den mensch; en haar innerlijk streven was geen ander, dan om den mensch als individueel en verstandelijk wezen tot heerschappij te brengen over alle dingen. In de Aufklärung stond de mensch op den voorgrond; deze moest heer aller dingen zijn, doordat hij ze theoretisch kende en practisch aanwendde tot zijn nut; tot dusver waren menschen tot Christenen gevormd, het werd tijd om van Christenen weer menschen te maken. Humaniteit, Bildung werd dus het wachtwoord. Deze mensch werd opgevat als *individu*, los op zichzelf staande, geheel onafhankelijk van anderen, zelf alles inziende en beoordeelende, alle zoogenaamde vooroordeelen afleggende, vrij van zin, geest, gedachte, goed van nature en slechts door de omgeving bedorven, en met anderen alleen verbonden, niet door organische verhoudingen maar door vrij aangegaan contract, door mechanische en zelfgemaakte banden; vriendschap stond ver boven het huwelijk. Voorts werd die mensch gedacht als *verstandelijk* wezen. Heel het vegetatieve en sensitieve leven behoorde niet tot de ziel, tot het wezen van den

mensch, maar was van lagere orde. Alwat daaruit opkwam, werd gewantrouwd. Gevoel, besef, intuïtie, verbeelding, hart, gemoed, aandoening, hartstocht — het werd onderdrukt en in den ban gedaan. Dat alles was den mensch onwaardig en beneden zijn stand. Het spontane en onmiddellijke, het oorspronkelijke en geniale, het mystieke en contemplatieve werd door de Aufklärung instinctief gehaat. Het deed afbreuk aan het redelijk, gezond verstand en benevelde het. Klarheid, nuchterheid, algemeene verstaanbaarheid was de maatstaf der waarheid. En naar dezen maatstaf moet alles beoordeeld. De mensch als individueel, verstandelijk wezen moest tot heerschappij komen over alle dingen, in kerk, staat, maatschappij, gezin, kunst, wetenschap. Overal werd dezelfde maatstaf aangelegd. Alles moest gemaakt, mechanisch in elkaar gezet worden. Er was voor alles een vast model; het leven werd gekneld in vormen, die het onderdrukten en doodden. Het was de tijd van conventie en gemanieerdheid, van onnatuur en wansmaak; van rationalisme en moralisme, van kunst zonder natuur, van vorm zonder inhoud, van leer zonder leven ²⁶).

Natuurlijk kon daartegen de reactie niet uitblijven. En ze begon met Rousseau. Op de prijsvraag van de academie te Dyon, *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, diende hij een antwoord in, *Discours sur les arts et les sciences*, 1750, dat geheel in tegenspraak was met den geest der eeuw. Rousseau beweerde daarin, dat kunsten en wetenschappen den mensch wel intellectueel ontwikkelden, maar zedelijk niet beter maakten. Beschaving leert geen deugd, maar leert alleen de zonde in fijne vormen bedrijven. Overal, in Egypte, Griekenland, Rome, heeft de cultuur de zedelijkheid ondermijnd. Ware

deugd is er alleen bij de onbeschaafde natuurvölker. En daarom was tot verbetering der zeden terugkeer tot de natuur van noode. *Retournons à la nature!* De vormelijkheid van het leven was van allen inhoud ontdaan en sloeg in dweeperij met het natuurlijke om. *L'homme sensible* verscheen nu op het tooneel. Sentimentaliteit werd de heerschende toon. Men dweept met het natuurleven. Men geloofde aan eene voorzienigheid en aan onsterfelijkheid. De heeren kleedden zich à la Franklin, in een grof kostuum, en wandelden op dikke zolen met een knoestigen stok in de hand. De dames kleedden zich à la Jean Jacques Rousseau en droegen mutsen au sentiment. Om bleeker gelaatskleur te hebben, onderwierpen zij zich aan aderlating en dronken gekarnde melk. Aan tranen en omhelzingen was er geen gebrek. Men werd bij ieder voorval diep geroerd en schreide van weeke gevoeligheid. Rousseau's *Confession du vicaire Savoyard* is de prediking van dit gevoelsevangelie. Zijn laatste argument voor God, deugd, onsterfelijkheid is zijn gevoel. Ik voel dat God bestaat, dat er goed en kwaad is, dat mijne ziel onsterfelijk is. Wat van nature is, is goed; de maatschappij, de samenleving, de beschaving is oorzaak van alle kwaad. Gevoel gaat aan alles vooraf. *Nous sentons avant de connaître. Notre sensibilité est antérieure à notre intelligence.*

Deze gevoelsleer breidde zich in de tweede helft der achttiende eeuw van Frankrijk over heel Europa heen, en kwam tot heerschappij op alle terrein. Heel de tweede helft der achttiende eeuw ligt aan de voeten van Rousseau. Hij is haar held, haar ideaal, haar geestelijke vader. Kant werpt in zijne *Kritik der reinen Vernunft* het rationalisme omver en gaat tot de praktische Vernunft terug; Jacobi wil heiden zijn met het verstand

maar Christen met het hart; Hamann, Claudius, Lavater zoeken in het oorspronkelijke en onmiddellijke leven de aanknooping voor het Christendom; Schleiermacher houdt het gevoel voor de haardstede der religie; de romantiek breekt met de regelen van het classicisme en laat de kunst opkomen uit het aangeboren genie; het deïsme slaat in pantheïsme om, en de achttiende eeuw gaat in de negentiende over ²⁷).

In deze periode der sentimentaliteit is ook voor het eerst de leer van het gevoelvermogen opgekomen. Nadat anderen op het gevoel reeds meer nadruk hadden gelegd dan vroeger geschiedde, vooral in het belang van religie, zedelijkheid en kunst, was J. N. Tetens 1736—1805, hoogleeraar te Kiel en later te Kopenhagen de eerste, die in zijne *Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1777, het gevoel met verstand en wil coördineerde en daardoor de vader werd van de trichotomie der zielsvermogens. Toch zou dit voorbeeld niet zooveel navolging gevonden hebben, indien Kant deze indeeling niet had overgenomen in de inleiding voor zijne *Kritik der Urtheilskraft* 1790, en in het eerste deel van zijne *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798. Sedert werd de trichotomie der zielsvermogens, ofschoon nog door enkelen zooals Krug 1823 bestreden, vaststaande leer in de psychologie. Ook wie de leer der zielsvermogens verwerpen, behandelen toch in den regel de bewustzijns toestanden onder de drie groepen van verstand, gevoel en wil. Maar over het wezen van dit gevoel loopen de meeningen verre uiteen. Natuur, inhoud, plaats, verband tot ken- en begeervermogen worden zeer verschillend opgevat. Het gevoel is een van de moeilijkste problemen der psychologie ²⁸).

§ 8. KRITIEK DEZER LEER.

Hoe verklaarbaar en noodzakelijk de reactie ook was, welke het gevoel tegen het verstand ondernam, zij dreef toch in geen betere richting. Van Scylla verviel men op Charybdis. Op den eersten aanblik schijnt het pantheïsme verre de voorkeur boven het deïsme te verdienen. Het daalt dieper af en blijft bij de oppervlakte niet staan; het zoekt achter de verschijnselen tot het wezen der dingen door te dringen; het grijpt terug naar de onmiddellijke bron van het leven, en is daardoor warmer, bezielender, vromer en sleept lichter mee. Maar toch is het daarom niet minder gevaarlijk. De gevoeligheid der achttiende eeuw was niets beter dan haar rationalisme. Rousseau heeft niet minder onheil gesticht dan Voltaire. Ofschoon gevoelig tot het einde van zijn leven toe, bracht hij zonder eenig gewetensbezwaar zijne vijf kinderen, buiten den echt gewonnen, naar het vondelingenhuis. De sentimentaliteit was een uitweg voor de meest grove zinnelijkheid. De terugkeer tot de natuur was de ontketening der hartstochten. De afwerping van alle banden was de emancipatie van het vleesch. Goethe's Werther werd opgevat als eene apologie van sentimentaliteit en zelfmoord en verbreidde de krankheid, waarvan de schrijver zelf reeds genezen was, door gansch Europa, en de Wertherkoorts greep heel de wereld aan. Schlegels Lucinde, ook door Schleiermacher verdedigd, werkte in dezelfde richting. En in het algemeen is deze periode der sentimentaliteit, die zich vermeide in smartvolle passiviteit, zich wiegelen liet op gevoel en stemming, door de geringste voorvallen doodelijk gewond werd,

uit de ruwe menschenwereld in de inwendige wereld van droomen en idealen of ook in natuur en dierenwereld zich terugtrok en zich uitte in tranen, heimwee naar den dood en vertwijfeling aan het leven, eerst met den tijd der vrijheidsoorlogen voorbijgegaan. Toch werkte ze ook toen nog op velerlei terrein na, vooral in kunst en religie. De theologie is heden nog niet van deze gevoelsheerschappij bevrijd ²⁹).

Zulk een tijd is zeker weinig geschikt voor nauwkeurige zielkundige waarneming. Als in dien tijd het gevoelvermogen is opgekomen, is er dubbele reden, om naar de gronden onderzoek te doen, waarop deze leer is gebouwd. Te meer, omdat de abnormale, kranke toestanden, waarin deze leer is ontstaan, zich weerspiegelen in de verschillende opvattingen, die er van dit gevoelvermogen worden voorgedragen.

Kant en zijne school brachten het gevoel nog wel in nauw verband met het lager ken- en begeervermogen, maar schreven er toch eene zelfstandige plaats aan toe als gevoel van lust en onlust. Bij Jacobi werd het gevoel het orgaan voor het bovenzinnelijke, gelijk de waarneming dit was voor de zienlijke wereld; het gevoel verzekert den mensch het bestaan van God, deugd, onsterfelijkheid, van het ware, goede en schoone. Van Fichte is die andere, zeer verbreide opvatting afkomstig, welke het gevoel houdt voor het vereenigingspunt van zijn en bewustzijn, van het objectieve en het subjectieve en daarom voor den wortel en de identiteit van kennen en begeeren, van bewustzijn en wil. Schleiermacher sloot zich hierbij aan en omschreef het gevoel als het onmiddellijke zelfbewustzijn, waarin de mensch vóór alle denken en willen zichzelf, zijn eigen zijn, en daarin tegelijk zijne volstreckte

afhankelijkheid van God bewust wordt. Hegel bracht het gevoel meer tot de zijde van het kenvermogen en hield het voor den laagsten ontwikkelingsstrap van het bewustzijn; het gevoel is die Intelligenz auf der Stufe ihrer Unmittelbarkeit, als de geest zichzelf bewust wordt en toch zich nog niet van zichzelf onderscheidt. Bij Schopenhauer is het de naam voor iedere modificatie van het bewustzijn, welke geen abstract begrip is. En Hartmann werd door deze opvatting geleid tot zijne leer van het onbewuste; het gevoel is de wortel en de eenheid van wil en voorstelling. Volgens Herbart zijn de Gefühle, evenals de begeerten, niets naast en buiten de voorstellingen, maar ze zijn slechts de veranderlijke toestanden van die voorstellingen, in welke zij hun zetel hebben ³⁰). Maar al verwerpt de Herbart'sche school de leer der vermogens, zij houdt toch de Gefühle voor psychische werkzaamheden, welke van de begeerten en strevingen wezenlijk onderscheiden zijn. Zoo zegt bijv. Drobisch, dat wij ons drie soorten van werkzaamheden bewust zijn; iets geschiedt *in* ons, en dat is het voorstellen; iets geschiedt *met* ons, en dat is het gevoelen; en weer iets anders geschiedt *uit* ons, en dat is het begeeren. Het eigenaardige van de Gefühle wordt daarin gevonden, dat het toestanden zijn, waarin de ziel geheel passief is en iets ondergaat ³¹). De meeste nieuwe psychologen vatten echter het gevoel toch nog weer anders op, niet als een objectieven, passieven toestand der ziel, maar als de subjectieve, actieve, onmiddellijke gewaarwording van onzen innerlijken, hetzij dan aangenamen of onaangenamen toestand. In dezen zin omschrijft bijv. Lindner het gevoel als das Bewusstsein der Hebung oder Senkung der eigenen Lebensthätigkeit der Seele ³²). Menigmaal loopden deze beide opvattingen van het gevoel als

objectieven, passieven toestand der ziel en als subjectieve, onmiddellijke gewaarwording ervan dooreen en gaan de schrijvers over psychologie telkens van de eene tot de andere opvatting over ³³).

Deze korte opsomming leert, dat inderdaad over het gevoelvermogen de meeningen der psychologen zeer verre uiteenloopen. Toch zijn zij langzamerhand in hoofdzaak tot twee herleid. Vooreerst zijn er die het gevoel omschrijven als onmiddellijke, aan alle reflectie voorafgaande gewaarwording of bewustzijn, bepaaldelijk van onze inwendige, aangename of onaangename toestanden. En in de tweede plaats denken anderen bij het gevoel aan die objectieve toestanden zelve, waarin de ziel verkeert en waarin zij geheel passief is. Nu is het al terstond duidelijk, dat het gevoel, in den eersten, subjectieven zin genomen en als onmiddellijke gewaarwording of bewustzijn van aangename of onaangename toestanden omschreven, geen afzonderlijk vermogen is noch kan zijn. Als gewaarwording of bewustzijn behoort het met alle beseffen, indrukken, waarnemingen, begrippen enz. tot het kenvermogen. Wie het omschrijft als gewaarwording of bewustzijn, kan het niet handhaven als een bijzonder vermogen tusschen kennen en begeeren in. De fout schuilt daarin, dat het kenvermogen, geheel ten onrechte, gelijk later blijken zal, beperkt wordt, en dat de gewaarwording van bepaalde verschijnselen, nl. van de inwendige toestanden van lust of onlust, tot een bijzonder vermogen wordt gemaakt. Dit nu is niet goed te keuren. Door het kenvermogen leert de mensch vele dingen kennen, die zakelijk, objectief, in zichzelf wezenlijk verschillend zijn, zooals zichzelf, de wereld, plant, dier, mensch, God enz., maar het is toch altijd

hetzelfde vermogen, waardoor hij al die voorwerpen kennen leert. Dat de mensch in het gevoel bepaalde verschijnselen gewaar wordt, nl. zijne eigene, inwendige toestanden van lust of onlust, kan het nooit maken tot een bijzonder vermogen. Zelfs wordt het onderscheid tusschen de beide vermogens van kennen en begeeren in het geheel niet geconstitueerd door de verschillende soorten van objecten, want dikwerf hebben zij volkomen dezelfde objecten; maar zij bezien die dan van verschillende zijden en onder een verschillend gezichtspunt. Niet het materieel verschil in de objecten, maar alleen het formeel verschil, het gezichtspunt waaronder zij beschouwd worden, geeft recht om te spreken van een verschillend vermogen. Omgekeerd zijn bijv. zwart en wit objectief geheel verschillend, maar ze worden onder hetzelfde gezichtspunt, nl. als kleuren, toch waargenomen door hetzelfde zintuig. Dat men door het gevoel eene bijzondere groep van verschijnselen gewaar wordt, kan dus nooit op zichzelf recht geven, om het te verheffen tot een bijzonder vermogen ³⁴).

In de tweede plaats is het echter ook onjuist, om het gevoel tot het gewaarworden van inwendige toestanden van lust of onlust te beperken. Het woord heeft in het dagelijksch spraakgebruik en ook in de wetenschap veel ruimer zin. Wij spreken immers niet alleen van gevoel van lust en onlust, maar ook van gevoel voor het ware, schoone en goede, voor eer en deugd, voor recht en plicht, van godsdienstig en zedelijk gevoel enz.; en juist daarom kon Jacobi het omschrijven als orgaan voor het bovenzinnelijke. Het eigenaardige van het gevoel ligt niet daarin, dat wij daardoor eene bepaalde groep van verschijnselen gewaar worden; maar het is hierin gelegen, dat wij van allerlei verschijnselen in ons en

buiten ons bewustzijn verkrijgen en kennis bekomen op eene bijzondere wijze. Door het gevoel duiden wij, zooals Schopenhauer terecht zeide, al die onmiddellijke, rechtstreeksche, aan alle denken en reflectie voorafgaande kennis aan, welke tegen de kennis in abstracte begrippen en redeneeringen overstaat. Zoodra ons iets verteld wordt, voelen wij instinctief, dat het waar of onwaar is. Maar daarmee is dan ook beslist, dat het gevoel in dezen zin geen bijzonder vermogen is, maar eene bijzondere werkzaamheid van het kenvermogen.

In de derde plaats verklaart zich hierdoor zeer gemakkelijk, waarom het woord gevoel in dezen zin van onmiddellijke gewaarwording gebruikt worden kon. Al onze kennis begint met het zinnelijke, en vandaar klimmen wij dan tot het onzienlijke en bovenzinnelijke op. Deze onzienlijke, geestelijke dingen duiden wij daarom aan met woorden, die oorspronkelijk eene stoffelijke beteekenis hadden. Zelfs van God en Goddelijke dingen spreken wij altijd in beelden; de Schrift gaat zelve daarin ons voor; heel onze denkvorm is stoffelijk, omdat wij zinnelijke schepselen zijn. Op dezelfde wijze is voelen oorspronkelijk zooveel als tasten; en gevoel duidde vroeger dan ook den tastzin aan. Maar vandaar is het overgedragen op de onmiddellijke kennismening van toestanden in ons (ik voel dat ik honger, dorst, smart heb enz.), of van onzienlijke dingen buiten ons (ik voel, dat iets waar, schoon, goed is enz.). Wij zeggen in dezen iets te voelen, als wij het terstond en onmiddellijk, zonder redeneering en overleg, inzien en verstaan. Het is dan zoo zeker voor mij, alsof ik het met de handen rechtstreeks tast en voel ³⁵). Deze wijze van kennismening is van het hoogste belang; zij is onderscheiden van en vooraf-

gaande aan die door redeneering en denken; zij is niet minder zeker dan deze, maar gaat ze in zekerheid ver te boven. Maar ze is wel minder helder en bewust, juist omdat zij geen kennis in begrippen is en geen vrucht van opzettelijk nadenken en redeneeren.

Ten vierde eindelijk kan het hieruit aan ieder blijken, dat wie het gevoelvermogen verwerpt, geen strijd voert tegen het gebruik van het woord gevoel in de psychologie, noch ook tegen de zaak, die er mede aangeduid wordt. Het woord is goed en de zaak zelve is van de grootste beteekenis. Al het verschil loopt alleen over de vraag, of het gevoel als onmiddellijke gewaarwording te nemen zij als een afzonderlijk vermogen. Dit nu is op de boven-aangevoerde gronden wetenschappelijk onhoudbaar. Als onmiddellijke gewaarwording behoort het uit den aard der zaak tot het kenvermogen en is daarvan slechts eene bijzondere werkzaamheid.

Dit inziende, nl. dat het gevoel als onmiddellijke gewaarwording geen bijzonder vermogen kan zijn, hebben anderen gezegd, dat het gevoel moest genomen worden in objectieven zin en dat het de passieve zielstoestanden van lust en onlust zelve aanduidde. Nu verdient het in de eerste plaats opmerking, dat het woord gevoel inderdaad ook in dezen zin gebruikelijk is. Evenals het woord gezicht, gehoor, reuk, smaak, eene actieve en eene passieve beteekenis kan hebben, het vermogen van zien, hooren, ruiken, smaken en het voorwerp van deze waarnemingen kan aanduiden; zoo is dit ook met het woord gevoel het geval. Het kan het vermogen aanduiden, waardoor we iets onmiddellijk gewaar worden; maar het kan ook gebezigd worden voor den zielstoe-

stand van lust of onlust zelve. Zoo spreken wij niet alleen van gevoel voor waarheid, recht, het goede, het schoone, maar ook van een gevoel van medelijden, smart, vreugde enz., waarmede aangeduid wordt de objectieve toestand van het medelijden zelf, het gevoel, dat in medelijden bestaat. De reden, waarom het woord deze dubbele beteekenis kan hebben, ligt voor de hand; juist omdat wij de objectieve toestanden van warmte, koude, honger, dorst, smart, vreugde in het gevoel, in subjectieven zin genomen, onmiddellijk bewust worden en deze zonder dit bewustzijn voor ons niet zouden bestaan, daarom smelt het eene met het andere saam en kan voor beide eenzelfde woord gebezigd worden. Maar al is er tusschen beide nog zoo nauwe samenhang, zij zijn toch niet identisch. De gewaarwording van pijn is nog iets anders dan het gevoel van de pijn zelf, evenals ook het bewustzijn, dat ik iets begeer of wil, van dat begeeren of willen zelf onderscheiden is. In het gevoel als objectieven toestand treedt eene kracht der ziel op, die uit het bewustzijn alleen niet is te verklaren. Zelfs is geconstateerd, dat de door een slag of stoot veroorzaakte smart langeren tijd noodig heeft, om te ontstaan, dan de eigenlijke gewaarwording, en dat in sommige gevallen de gewaarwording aanwezig kan zijn, zonder door het gevoel van smart gevolgd te worden ³⁶).

Ten tweede; ook al wordt ten volle erkend, dat het gevoel in dezen objectieven zin iets anders is dan gewaarwording of bewustzijn, toch volgt daaruit in geen deele, dat dit gevoel een derde vermogen is tusschen kennen en begeeren in. Veeleer wordt dit door het woord zelf reeds weerlegd. Immers, het woord gevoel als objectieve toestand der ziel heeft wel niet in onze taal maar

toch in het duitsch een pluralis, Gefühle. Vroeger werden deze toestanden der ziel met de hartstochten onder den naam van *παθη*, *passiones*, *affectus*, aandoeningen begrepen. Uit den aard der zaak kan het woord in dezen zin geen bijzonder vermogen aanduiden, omdat er dan zooveel gevoelvermogens zouden wezen, als er Gefühle zijn. Er is dan ook niemand, die dit beweert. Maar om toch het gevoelvermogen te redden, wordt het woord aanstonds weer genomen in een anderen zin. Gevoel, waarmede men eerst de objectieve toestanden zelve aanduidde, wordt dan in eens weer gebezigd voor het vermogen, om deze te hebben. De passieve beteekenis wordt plotseling in eene actieve veranderd. Dat is op zichzelf reeds logisch ongeoorloofd, om hetzelfde woord zoo maar in eens, zonder nadere verklaring, in tweeërlei geheel verschillende zin te gebruiken en er eerst een toestand, een wijze van zijn, een *modus transiens*, en daarna een vermogen, een *potentia* of *habitus* mede te kennen te geven. In het spraakgebruik komt zelfs deze onjuistheid uit; terwijl men zeer juist van kennen begeervermogen spreekt, het vermogen om te kennen en te begeeren, spreekt men niet, gelijk behoorde, van voel-, maar van gevoelvermogen, het vermogen des gevoels, het vermogen om gevoel te hebben. Dat is, men is niet in staat, om den aard en de natuur van dit zoogenaamde vermogen in onze taal positief uit te drukken; men kan alleen zeggen, dat het een vermogen is om iets te hebben of te ondergaan.

Maar er komt dan ten derde nog iets bij. Wie het gevoel nemen in objectieven zin, vatten de gevoelstoestanden op als zulke, waarin de ziel geheel passief is. Het voorstellen geschiedt *in* ons, het gevoelen *met* ons, het begeeren *door* ons, zegt Drobisch,

Laat dit voor een oogenblik toegegeven zijn; dan wordt het gevoelvermogen een vermogen, om toestanden te hebben, d. i. eene potentia, eene virtus, eene *kracht*, om *passief* te zijn. Dat is al zeer vreemd. Men kan dan ook bij marmer van een vermogen, eene kracht spreken, om een standbeeld te worden. In overdrachtelijken zin moge dit geoorloofd zijn, gelijk Aristoteles van een *δυναμις του παθεειν* en de scholastiek van eene potentia obedientialis sprak. Maar hier, in de psychologie, waar er van de vermogens der ziel sprake is en waar men aan het gevoelvermogen eene gelijke hooge plaats wil inruimen als aan het ken- en begeervermogen, is zulk eene overdrachtelijke spreekwijze niet geoorloofd. Het begrip van vermogen heeft hier eene bepaalde beteekenis en daaraan moet men zich houden. Is het gevoel een bijzonder vermogen, dan moet het evenals ken- en begeervermogen aan dien eisch beantwoorden; doet het dit niet, dan heeft het ook op den naam van een bijzonder vermogen geen aanspraak. Als de gevoelstoestanden zoodanig zijn, dat zij niet uit de ziel voortkomen maar aan en met haar geschieden, dat zij er geheel passief onder is en er willoos en machteloos tegenover staat, dan is het gevoelvermogen geen vermogen, geen potentia, geen kracht, naast en tusschen ken- en begeervermogen in, maar slechts eene algemeene eigenschap der ziel, evenals bijv. het vermogen om te sterven, om door God vernieuwd, veranderd, wedergeboren te worden. Maar deze „vermogens” zullen toch door niemand tusschen ken- en begeervermogen worden ingeschoven en met deze op ééne lijn gesteld.

Het is, in de vierde plaats, daarom wel waar, dat de ziel des menschen geheel lijdend, passief kan zijn. Zij is dit bijv. in het

moment der schepping en der wedergeboorte. Meer nog, alle schepsel is, juist als schepsel, ook in zijne hoogste energie en in zijne krachtigste werkzaamheid, tegelijk nog lijdend, ontvangend, ten diepste afhankelijk. In dezen zin is de mensch ook nog passief in zijn kennen en handelen. En bij de verschillende werkzaamheden, die de mensch verricht, is ook de mate zijner activiteit zeer verschillend. In de gewaarwording is hij meer passief dan in de waarneming; in het willen treedt hij krachtiger op dan in het begeeren. En zoo is het ook volkomen waar, dat wij in de Gefühle, affecten, aandoeningen voor een groot deel passief zijn. Het zijn aandoeningen; wij worden er door aangedaan; lust en onlust, honger en dorst, vreugde en smart, hoop en vrees zijn stemmingen, toestanden, disposities, waarin de ziel door allerlei omstandigheden gebracht wordt. Met het oog daarop maakten zelfs sommige scholastici tusschen operationes en passionnes in het begeervermogen onderscheid ³⁷). Maar dit neemt niet weg, dat diezelfde Gefühle of affecten toch, gelijk later duidelijker zal worden, in ander opzicht wel terdege uitingen, werkzaamheden der ziel zijn. Al is het ook, dat het staal noodig is, om aan den steen de vonk te ontlokken, de vonk komt toch voort uit den steen. Van alle aandoeningen zooals vreugde, smart, hoop, vrees, angst enz. mogen omstandigheden de aanleiding, de causa formalis zijn; haar bewerkende oorzaak, causa efficiens, is en kan alleen de ziel zijn, bewust of onbewust, met of zonder haar wil. Het is de ziel zelve, die in de aandoeningen begint op eene andere manier zich te uiten en werkzaam te zijn.

In de vijfde plaats eindelijk; indien de Gefühle alzoö als openbaringen en werkzaamheden der ziel te beschouwen zijn, dan

moeten zij ook uit een principe, een kracht, een vermogen worden afgeleid. Het kenvermogen kan hiervoor niet in aanmerking komen; gewaarwording en aandoening verschillen essentieel; het kennen op zichzelf brengt geen gevoel van lust of onlust voort. Het afleiden van de gevoelstoestanden uit een zoogenaamd gevoelvermogen, d. i. uit een vermogen, om zulke toestanden te hebben, zegt niets, verklaart niets en is enkel tautologie. Dan alleen worden deze toestanden verklaard, wanneer zij uit het begeervermogen worden afgeleid en hier eene plaats erlangen. Dat dit in de nieuwere psychologie niet geschiedt, is daaruit te verklaren, dat zij het begeervermogen, evenals boven het kenvermogen, geheel ten onrechte besnoeid en beperkt heeft en in den wil of ook in het begeeren in engeren zin heeft laten opgaan. Wederom gaat dus de strijd niet tegen de gevoelstoestanden op zichzelf. De Gefühle, affecten, aandoeningen zijn van uitnemende waarde. Het verschil loopt alleen over de plaats, die hun in het zieleleven toekomt. En dat zij juist in het begeervermogen op hun rechte plaats zijn, zal later blijken.

Misschien zal iemand daarom ten slotte opmerken, dat het verschil dan van geen beteekenis is, en dat het geheel onverschillig is, van twee of van drie vermogens te spreken ³⁸). Maar dat is toch geenszins het geval. Vooreerst toch is het duidelijk, dat, als het gevoelvermogen zelfstandig wordt gemaakt, ken- en begeervermogen een groot gedeelte van hun gebied daaraan moeten afstaan; te meer, omdat het nog aan geen enkel psycholoog gelukt is, om tusschen Gefühle, affecten, passies een duidelijk verschil aan te wijzen. Ken- en begeervermogen loopen dan gevaar, tot het hoogere ken- en begeervermogen, d. i. tot verstand en wil

beperkt te worden. En daarmede staan rationalisme en pelagianisme (moralisme) voor de deur. Het wezen van den mensch bestaat dan niet in ziel, maar in geest; het hoogere leven des menschen wordt van zijn grondslag en wortel, die in het lagere, zinnelijke leven ligt, losgemaakt en afgesneden; verstand en wil worden autonoom, het ethische wordt losgerukt van zijn samenhang met het physische, de ziel van het lichaam, het koninkrijk Gods van de wereld, de genade van de natuur; de opstanding maakt voor onsterfelijkheid plaats, de mensch is als geest een engel en als lichaam een dier en verliest in de schepselenreeks zijne eigene, onderscheidene plaats. Ten tweede zal het gevoel, naast verstand en wil geplaatst en daarmede gecoördineerd, terstond tegenover dat verstand en dien wil zijne rechten laten gelden en beide eene sterke concurrentie aandoen. De harmonie van het zieleleven is weg en wordt vervangen door een strijd om de opperheerschappij. Nadat het rationalisme en pelagianisme een tijdlang hebben geheerscht, komt het mysticisme aan het woord. Het gevoel, van de tucht van ken- en begeervermogen ontslagen, wordt eene zelfstandige bron van kennis; en beide in het leven van den enkelen mensch en in dat der volken is het evenwicht verbroken. Ten derde is in de nieuwere psychologie dat gevoel dikwerf iets geheel passiefs; de mensch is louter lijdelijk, hij kan tegen de aandoeningen niets doen, hij wordt er machteloos door aangegrepen en geleid. Natuurlijk komen die Gefühle dan buiten de contrôle van zijn verstand en wil en dus buiten zijne verantwoordelijkheid en schuld te staan. In naam van het oorspronkelijk, onmiddellijk gevoel kunnen dan zelfs de schrikkelijkste dwalingen voor waarheid worden uitgegeven, en de grofste misdrijven als

heldendaden worden geprezen. Het genie is aan geen wet en regel gebonden. Goethes Werther en Schlegels Lucinde zijn voorbeelden van deugd. Het gevoel stoort zich niet aan logica en ethiek en wischt alle grenzen tusschen waar en onwaar, goed en kwaad, schoon en onschon uit. Ten vierde is de psychologie voor alle andere wetenschappen, vooral voor filosofie en theologie, van de grootste beteekenis. Ethiek, aethetica, paedagogiek, homiletiek, catechetiek en al de verschillende hoofdstukken der dogmatiek, de leer over God, de triniteit, den mensch, de zonde, de genade, zij onderstellen alle de psychologie en zijn zonder deze niet op te bouwen. Elke dwaling in de laatste wreekt zich in de eerstgenoemde. Het zou niet moeilijk vallen, indien de ruimte het toeliet, om dit in den breedte aan te toonen. Genoeg zij het, aan de theologie te herinneren, die nog tot op den huidigen dag lijdt onder de schade, door de gevoelsleer van Schleiermacher haar toegebracht. Het dualisme van theologie en wetenschap, van geloof en historie, van het ethische en het physische, van genade en natuur, van religie en politiek, van Godsrijk en wereld is mede daaraan te wijten, dat in de psychologie het gevoel tot een zelfstandige bron is verheven en een eigen domein ontving tusschen ken- en begeervermogen in ³⁹).

§ 9. HET KENVERMOGEN.

A. Aangeboren kennis.

Zijn, leven en kennen vertegenwoordigen drie onderscheidene soorten van schepselen. De laagste vormen van het bestaande

zijn nog van alle leven en kennen verstoken, al heeft het organische ook in het anorganische zijn beeld en analogie. Zoodra er echter leven in eenig schepsel is, kan er van eene ziel gesproken worden. En deze verheft zich dan wederom in den mensch tot de hoogere regionen des lichts en der kennis. Toch staat zij ook bij den mensch niet terstond op dezen hoogsten trap; maar als het hoogere neemt zij het lagere in zich op, zij klimt tot het wakend leven der kennis eerst op door het slapend en droomend leven van het onbewuste heen; hare ontwikkeling neemt uit de zwakste beginselen haar aanvang. Zijn, leven en kennen is daarom bij den mensch niet één. Dat is wel alzoo bij God. Bij Hem is zijn en zelfbewustzijn, wezen en kennis één. Maar in ons is het zijn veel rijker en dieper dan het zelfbewustzijn; kennis is wel het hoogste maar niet het eerste. Er ligt eene gansche wereld achter het bewustzijn, waarin dit gepraeformeed en voorbereid wordt. Niemands leven gaat in zijn kennen op. Denken is wel eene wezenlijke eigenschap maar niet het wezen der ziel. Aan het hooger kenvermogen gaat het lager kenvermogen, aan het bewuste het onbewuste, aan het kennen het leven, aan de daad het vermogen en de aanleg vooraf.

Zeer zeker brengt de ziel bij haar ontstaan geen kennis mede. Het platonisch praëxistentianisme en dualisme is verwerpelijk, zoowel in den naam der wetenschap als in dien van het Christelijk geloof. Geestelijk en lichamelijk komen wij naakt in de wereld. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, er is niets in het verstand, wat niet eerst in de zintuigen was. Dit is daarom te handhaven, wijl de mensch een zinnelijk wezen is, van nature een lichaam heeft en daardoor aan heel de zinnelijke wereld ge-

bonden en van haar afhankelijk is. Om te eten, moeten wij spijs van buiten tot ons nemen. Om te zien, moeten wij de oogen openen. Om te kennen, moeten wij waarnemen. *Omnis cognitio intellectualis incipit a sensu*, alle kennis des verstands begint met de zinnelijke waarneming. Wie dit miskent en loochent, vervalt tot rationalisme of mysticisme, maakt den mensch los van Gods openbaring in natuur en Schrift en maakt hem intellectueel en ethisch autonoom. Dat nu is de mensch niet; hij is als schepsel afhankelijk, en als aardsch uit de aarde, ook aan de aarde gebonden; hij moet leven van gegeven; om te hebben, moet hij eerst ontvangen.

Toch, al is de leer der aangeboren kennis in dezen zin principieel te verwerpen, de mensch brengt toch bij de geboorte zichzelf mede. Hij ziet wel niets, voordat hij de oogen opent, maar hij brengt toch mede het vermogen des gezichts. Hij kent wel niets, voordat hij waarneemt, maar hij brengt toch het vermogen der kennis mede. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*; het kenvermogen zelf is eene oorspronkelijke en aangeborene gave. De mensch is als het compendium der natuur op heel de wereld aangelegd en aan heel de wereld verwant; de gansche schepping is zijne familie en hijzelf is Gods geslacht. Gelijk er geen stofje in het menschelijk lichaam is, dat niet ook in den kosmos voorkomt, zoo ook is er niets in de ziel, dat niet verwant is aan de wereld buiten haar. Het is één Logos, die beide, mensch en wereld, in verband met en voor elkander schiep; en het is in dienzelfden Logos, dat alle dingen bestand hebben en rusten. En deze vatbaarheid, deze geschiktheid, om de wereld te verstaan, deze is aangeboren. Nicht Begriffe,

sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene (Schelling).

Hieruit volgt verder, dat de mensch, ofschoon eenerzijds naakt in de wereld komende, toch van den beginne aan allerlei vatbaarheden, geschiktheden, hebbelijkheden (habitus, vis, facultas, potentia) in zich draagt, en wonderlijk rijk is georganiseerd. Evenals later bij het begeervermogen alle strevingen, begeerten enz. tot oorspronkelijke Triebe te herleiden zijn; zoo wijzen hier alle werkzaamheden van het kenvermogen, zooals gewaarworden, waarnemen, zich herinneren, denken enz., op oorspronkelijke hebbelijkheden terug. Van aangeboren begrippen te spreken, is dus deels veel te ruim, want eigenlijke begrippen zijn niet aangeboren, deels veel te eng, want er is veel meer aangeboren dan het vermogen om begrippen te vormen. Kant bracht het den mensch aangeborene dan ook op drie plaatsen ter sprake. De zinnelijke aanschouwing droeg van huis uit in zich de vormen van ruimte en tijd; het verstand de categorieën; de rede de idee van het oneindige. Ten onrechte zag Kant daarin slechts subjectieve vormen, zoodat hij niet wist, of de werkelijkheid daaraan beantwoordde, en eene onoverbrugbare klove groef tusschen verschijning en zijn, tusschen phaenomenon en noumenon. Maar overigens is het volkomen juist, dat de mensch van stonde aan met die hebbelijkheden is toegerust, welke hem later in staat stellen, om de objectieve wereld in al haar verschillende vormen van bestaan in zijn bewustzijn op te nemen. Hij is zoo aangelegd, dat hij de zinnelijke wereld waarnemen en hare verschijnselen in hun velerlei onderling verband naspeuren kan, dat hij het logische in de dingen ontdekken, zich tot de ideeën van het ware, goede en

schoone verheffen en zelfs tot God opklimmen kan. Wār' nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne kömnt' es nicht erblicken. Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie kömnt' uns Göttliches entzücken. In Uw licht zien wij het licht. Er bestaat dus recht, om van zulke aangeboren geschiktheden (habitus) der zinnelijke aanschouwing, des verstands en der rede te spreken. Vroeger onderscheidde men vooral twee soorten: logische (habitus principiovum speculabilium) en ethische (habitus principiovum operabilium), maar zoo kan men ook spreken van aesthetische, religieuse en andere hebbelijkheden. De mensch is zoo aangelegd, dat hij al die verschillende werelden waarnemen en kennen kan en dus eraan verwant is. Er is verscheidenheid in de wereld, en zoo ook in den mensch. Dit wil niet zeggen, dat ieder mensch zich vroeger of later van deze vatbaarheid bewust is en er zich rekenschap van kan geven. Dat is alleen bij enkelen, die nadenken, het geval. Maar het wil zeggen, dat de mensch terstond, als hij waarnemen, denken, oordeelen, handelen gaat, die beginselen toepast, welke in de aangeboren vatbaarheden vanzelf liggen opgesloten en in de uitoefening ervan vanzelf in het licht treden. Ook een ongeleerde past in zijne redeneering de wetten der logica toe, al heeft hij nooit van logica gehoord. En de Heidenen doen van nature de dingen, die der wet zijn, Rom. 2:15.

B. Gewaarwording.

Al deze natuurlijke hebbelijkheden komen niet tot ontwikkeling, ze gaan niet over in daden, en ze krijgen geen inhoud dan door inwerking der wereld in ons of buiten ons. Het eerste, waarmede

het kennend leven een aanvang neemt, is de gewaarwording (*αισθησις*, *sensus*, *Empfindung*, *sensation*). Deze gewaarwordingen ontstaan in de ziel, als eene of andere prikkeling de zenuwdraden in onze zintuigen aandoet, en de daardoor in de zenuwvezels veroorzaakte trillingen naar de hersenen worden overgeplant (*Aussen-oder Sinnesempfindungen*), of ook een inwendige, physische of psychische toestand van moeheid, pijn, honger, dorst, lust op dezelfde wijze langs de sensible zenuwen ter onzer kennis gebracht wordt (*Innenempfindungen*, waarbij ook het *Lebensgefühl*, de *Muskelempfindungen* enz.). De physiologische voorwaarden voor het ontstaan der gewaarwordingen in de ziel zijn in den nieuweren tijd zeer nauwkeurig onderzocht. Men weet thans, binnen welke grenzen er alleen eene gewaarwording in onze ziel kan ontstaan. Er moet een zeker aantal aethertrillingen in de seconde plaats hebben, indien we door ons oog of oor de gewaarwording zullen ontvangen van licht of toon. De benedenste grens van het aantal trillingen, waarmede die gewaarwording beginnen kan, heet naar Fechner die *Reizschwelle*. En de bovenste grens van het aantal trillingen, waarmede de gewaarwording weer ophoudt, heet de *Reizhöhe*. Wij zijn beperkte wezens, zoowel het zeer kleine als het zeer groote ontsnapt aan onze gewaarwording. Voorts is ook bekend, in welke mate en graad eene prikkeling binnen deze beide grenzen dient versterkt, om door ons bemerkte te worden. Evenals een gewicht, dat ik in mijne hand houd, des te zwaarder moet belast worden, naarmate het zelf zwaarder is, zal het door mij bemerkte worden; zoo moet eene prikkeling eene bepaalde versterking ontvangen, zal er eene gewaarwording in mijne ziel ontstaan. Een mensch raakt aan alles gewoon en heeft

te sterker prikkels noodig, naarmate hij meer afstompt. Tusschen de Reizschwelle en de Reizhöhe ligt dus de Unterschiedsschwelle, en deze Unterschiedsschwelle des Reizes ist der Reizstärke proportional (wet van Weber-Fechner). Eindelijk is ook de tijd berekend, die er verloopt tusschen de prikkeling van de zenuwen in de zintuigen en het ontstaan der gewaarwording in de ziel. Er is daarvoor altijd een minimum van tijd noodig, genaamd de Zeitschwelle. Als wij iets eten of drinken, moeten wij, nadat de spijsje of drank de tong heeft aangeraakt, een oogenblik wachten, om den smaak gewaar te worden en er ons rekenschap van te geven. Hoe sneller de indrukken elkander opvolgen, des te meer tijd is er noodig. Hoe langer zij duren, des te meer stompt de zin af. De meester in de school merkt niets meer van de onschuldige adempjes der kinderen. Er is ook eene Ermüdungsschwelle, waarboven de ziel niets meer gewaar wordt. Gewaarwordingen zijn dus van allerlei physiologische voorwaarden afhankelijk. De qualiteit der gewaarwordingen hangt af van het aantal trillingen in de seconde; luchttrillingen, van 16 tot 40000 in getal per seconde, geven ons klankgewaarwordingen, aethertrillingen, van 450 tot 780 biljoen in de seconde, wekken lichtgewaarwordingen, en evenzoo worden de gewaarwordingen van smaak, reuk, tastzin door het aantal trillingen bepaald. De sterkte of intensiteit der gewaarwordingen staat op dezelfde wijze in het nauwste verband met de grootte (amplitudo) der trillingen; de toon *a* mag zwak of sterk klinken, hij heeft altijd hetzelfde aantal trillingen en dus dezelfde hoogte; maar zijne sterkte wordt door de grootte van de trillingen bepaald ⁴⁰).

Hoe belangrijk dit alles nu ook zij, het ontstaan en het wezen

der gewaarwording is een psychisch verschijnsel, van de prikkelingen in de zenuwen soortelijk verschillend. De overgang van zenuwprikkeling tot gewaarwording is een geheimenis. Wij kennen de verhouding niet, die tusschen beide bestaat, en weten hoegeenaamd niet, waarom en op wat wijze een bepaald aantal trillingen ons de gewaarwording verschaffen van licht of klank. Is de gewaarwording een teeken, een beeld, een afdruk in de ziel van wat in de physische wereld plaats grijpt? Of is ze een reactie, een antwoord van de ziel op de trillingen in de zenuwen? Geeft ze eenige objectieve kennis van de werkelijkheid, of is ze louter subjectief? Aan vragen komt hier geen einde, maar het antwoord is ver te zoeken. Zelfs is de zoogenaamde specifieke energie der zintuigen nog geheel onverklaard. Het is een feit, dat de gewaarwordingen, door middel van de vijf zintuigen verschaft, soortelijk van elkander onderscheiden zijn. Ieder zintuig heeft een eigen taak en doet ons de wereld kennen van eene andere zijde. Door het oog staan we met de wereld van licht en kleuren, door het oor met die der klanken, door reuk en smaak en tastzin op chemische en mechanische wijze met de dingen in verband. Eenzelfde slag op het lichaam geeft door den tastzin pijn, door het oog eene gewaarwording van licht, door het oor een gewaarwording van geruisch. En deze verschillende gewaarwordingen blijven elk aan haar eigen zintuig gebonden; licht kan men niet proeven, klank niet ruiken, smaak niet zien, gevoel niet hooren. Maar waarom en hoe elk zintuig zulk eene bijzondere taak heeft en houdt, is ons volkomen onbekend. Wij weten niet, waarom het oog alleen eene gewaarwording van licht en het oor alleen eene gewaarwording van klank verschaft. Interpreteert de ziel de

indrukken verschillend, naarmate zij door een verschillend orgaan tot haar komen? Maar er moet dan toch een grond zijn, waarom zij de eene zenuwtrilling in het oog als eene lichtgewaarwording en eene andere in het oor als eene klankgewaarwording opvat. Velen zeggen wel, dat de trillingen, die onze verschillende zintuigen aandoen, in zichzelf kwalitatief volkomen gelijk zijn en alleen quantitatief verschillen. Maar uit het subject is de specifieke energie der zintuigen nog evenmin verklaard; de gewaarwording van rood is zelve niet rood, zij zelve is iets specifiek anders, dan de physische verschijnselen, die aan haar voorafgaan. Alwat wij kunnen zeggen, komt hierop neer, dat eenerzijds de gewaarwording geen zuiver product of effect van de zenuwtrillingen kan wezen, waarbij de ziel dan geheel passief zou verkeeren, want niets kan wezen in het gevolg wat niet is in de oorzaak; en dat toch anderzijds de ziel, ofschoon actief bij het vormen der gewaarwordingen werkzaam, daarbij niet willekeurig handelt maar gebonden is aan de objectieve wereld, die door middel van de zintuigen haar kenbaar wordt.

C. Waarneming.

Een stroom van gewaarwordingen dringt op deze wijze van onze geboorte af ieder oogenblik, onophoudelijk, in onze ziel in. De meeste komen heel niet tot ons bewustzijn en gaan bijna spoorloos voorbij. Maar sommige trekken om de eene of andere reden onze aandacht. Bij het ontwaken van het kennend leven in den mensch gaat de eerste stoot van het object uit; iets dringt zich van buiten aan ons op en verschaft ons eene gewaar-

wording. Maar door al die gewaarwordingen, die in eindeloos getal in ons ontstaan, wordt toch de ziel niet overstelpt; zij ontwaakt erdoor en verheft zich erboven. Sommige prikkelen haar tot opmerkzaamheid. Opmerkzaamheid is die werkzaamheid der ziel, waardoor zij ééne gewaarwording (voorstelling, gedachte) van de andere isoleert, daarop al haar aandacht richt en ze helder maakt voor haar bewustzijn. Ofschoon de aanleg ervoor in den mensch gegeven is, is zij toch vooral ook eene zaak van oefening. Zijn geest uit de verstrooiing terug te roepen, zijne gedachten te verzamelen (*cogitare, co-agitare*) en op één punt te vestigen, is eene kunst, die geleerd moet worden. Het is een kenmerk van denken, om ééne gedachte vast te houden en te volgen tot in hare laatste consequentiën toe. Ofschoon overdreven, ligt er toch veel waarheid in het woord van Buffon, dat het genie is *une longue patience*, en in dat van Herbart: *quodeunque summi homines valent ingenio et diligentia, id valent attentione*. Opmerkzaamheid zet de spieren en zenuwen van het lichaam in spanning, scherpt de zintuigen, spant den geest in, en doet hem met alle kracht zich wijden aan eene of meer gewaarwordingen of voorstellingen. Een kind wordt opmerkzaam, als de meester eene anecdote vertelt. Opmerkzaam worden we, als wij onzen naam hooren noemen, als iets ons belang raakt, als eene gewaarwording ons boeit enz. Ook in de religie is opmerken beter dan het vette der rammen ⁴¹).

Door de opmerkzaamheid gaat de gewaarwording in waarneming over, de perceptie in apperceptie. Het gebruik der zee, dat wij hooren, is samengesteld uit dat van millioenen waterdruppels; van het laatste hebben we slechts eene perceptie, van het eerste

eene apperceptie. Gewaarwordingen, percepties, zijn er vele zonder eenig 'of slechts met een zeer zwak bewustzijn; zij dragen een subjectief karakter en worden door ons nog niet tot voorwerpen buiten ons in betrekking gesteld; wij letten bij de gewaarwordingen hoogstens alleen op deze zelve, niet op hare oorzaken. Wanneer wij echter eene gewaarwording in verband brengen met haar oorzaak, dan gaan wij waarnemen en krijgen eene voorstelling. Tusschen gewaarwording en waarneming is er dus een groot onderscheid. Bij de gewaarwording is onze geest, schoon in relatieven zin, passief, bij de waarneming treedt hij actief op. Gewaarwordingen vormen eene bonte massa, verdringen zich en vloeien ineen, maar waarneming onderstelt, dat ééne of meer gewaarwordingen van de andere geïsoleerd en op zichzelf gesteld zijn. Gewaarwordingen hebben geen betrekking op voorwerpen, maar waarnemingen leggen verband tusschen zichzelf en hare oorzaken. Gewaarwordingen geven indrukken, beseffen, maar waarnemingen verschaffen voorstellingen (*φαντασια*, phantasma, species sensibilis, apperception, Vorstellung, Anschauung). Zelfs de taal duidt het onderscheid tusschen beide duidelijk aan: zien en kijken (schouwen, bemerken), hooren en luisteren (verstaan), smaken en proeven, voelen en tasten, ruiken en snuffelen; voir en regarder, entendre en écouter, toucher en palper, sentir en flairer, goûter en déguster; hören en horchen, sehen en schauen, riechen en spüren, schmecken en kosten enz.

Om deze redenen is het ook, dat wij door de waarneming ons oriënteren in de wereld, in welke wij leven. Zij brengt hetgeen psychisch in ons omgaat, in verband met de oorzaken daarvan in de wereld in of buiten ons. Het pasgeboren kind heeft wel

S. L.

gewaarwordingen maar geen waarnemingen; het krijgt allerlei indrukken maar weet niet hoe en vanwaar; het is in de wereld nog niet thuis. Maar langzamerhand ontwaakt het kind, begint op te merken en waar te nemen; het onderscheidt eene stem en brengt die met de moeder in verband; het voelt pijn en zoekt de oorzaak daarvan in een steen of een hamer. Dat is: het projecteert en localiseert zijne gewaarwordingen, het brengt ze met dingen buiten zich in verband en bepaalt de plaats, waar ze van uitgaan. Tusschen de nativisten en de empiristen is er daarbij een groote strijd, of de ruimtevoorstelling aangeboren is of niet, d. i. of de gewaarwordingen van nature en terstond reeds locale bepaaldheid hebben, dan wel of deze er van buiten of door ervaring en oefening aan toekomt ⁴²). Maar deze strijd verdwijnt op het standpunt van hem, die erkent, dat ruimte en tijd de noodzakelijke bestaansvormen van al het geschapene zijn, en dat het éézelfde Logos is, die beide, subject en object, geest en stof, ik en niet-ik met het oog op en in verband met elkander schiep. Het subject zelf met zijne gewaarwordingen, waarnemingen enz. verkeert en leeft in de vormen van ruimte en tijd, en evenzoo is dit het geval met de voorwerpen, vanwaar de gewaarwordingen uitgaan. Desniettemin is er, gelijk bij alles, zoo ook bij het localiseeren oefening noodig. De tastzin speelt hierbij eene groote rol. De gewaarwordingen, door verschillende zintuigen tot ons gebracht en verschillend naar gelang van de plaats, waar ze vandaan komen (locaalteekens), bewijzen goeden dienst. Het gezicht biedt sterken steun. Maar dit alles zou ons de voorstelling van ruimte en tijd niet geven, indien het subject zelf met al zijne gewaarwordingen niet in deze vormen bestond.

Al deze hebbelikheden, indrukken, beseffen, gewaarwordingen, voorstellingen, welke wij tot dusver beschouwd hebben, vormen het grondkapitaal van ons kenvermogen. Zij worden opgedaan in de eerste jaren; wat er later geleerd wordt, wordt op dezen grondslag opgebouwd. Zij zijn versch in de ziel aangebracht, liggen het diepst, blijven het langst bij en werken het verst na; tot aan het eind van zijn leven blijft de mensch onder de indrukken, in zijne jeugd ontvangen. Onbevooroordeeld gaat daarom later niemand aan den arbeid, het allerm minst aan den arbeid der wetenschap. Om voraussetzungslos te zijn, zou hij zich van zichzelf moeten ontdoen. Want deze beseffen en indrukken, gewaarwordingen en voorstellingen zijn van allerlei aard en hebben op alles betrekking; ze zijn physisch en psychisch, religieus, ethisch en aesthetisch. En ze gaan aan alle bewuste leven, aan de reflectie, aan het denken lang vooraf. Dat is wel eene arme psychologie, die het kenvermogen in het verstand of in de rede laat opgaan. Het rijkste, diepste leven, ook van het kenvermogen, ligt achter verstand en rede, in het *hart* van den mensch, gelijk de Schrift het noemt. Daaruit zijn de uitgangen des levens. Daaruit komen op de gedachten en de overleggingen. Daar heeft het onverstand zijn oorsprong. Wat voor eene philosophie iemand heeft, zeide Fichte terecht, hangt daarvan af, wat voor mensch hij is; iemands philosophie is dikwerf niet anders dan de geschiedenis van zijn hart. De boom gaat vóór de vruchten, en operari sequitur esse, het werken volgt op het zijn.

D. Onbewuste voorstellingen.

Algemeen wordt aan Leibniz de eer toegeschreven, dat hij op de onbewuste voorstellingen de aandacht heeft gevestigd en daartoe tusschen perception en apperception onderscheid heeft gemaakt ⁴³). Ed. von Hartmann erkent, dat hij door Leibniz op de gedachte van het onbewuste is gekomen en de groote beteekenis ervan ingezien heeft ⁴⁴). Inderdaad kwam deze onbewuste werkzaamheid der ziel in het kenvermogen vroeger in de psychologie schier in het geheel niet ter sprake. De scholastiek sprak wel van een *sensus internus* of *communis* (bewustzijn) en behandelde ook de reflectie van het kennend subject over zichzelf (zelfbewustzijn). Maar dat er ook werkzaamheden van het kenvermogen waren zonder bewustzijn, kwam niet ter sprake. Toch kan men niet zeggen, dat Leibniz de ontdekker der onbewuste voorstellingen is geweest; want reeds lang vóór hem heeft o. a. Plotinus zeer duidelijk deze onbewuste werkzaamheid der ziel in het licht gesteld ⁴⁵), en de mystiek hield ten allen tijde daarop het oog gericht als het doel van haar streven. Doch hoe dit zij, de vraag naar de onbewuste voorstellingen is thans aan de orde van den dag en ze is tevens van het hoogste belang. Om ze juist te beantwoorden, is echter eerst een duidelijk begrip van bewustzijn dringend noodig, want daardoor wordt heel de vraag beheerscht.

Soms wordt bewustzijn in zoo ruimen zin gebezigd, dat het in het algemeen het psychisch gewaarworden, waarnemen, voorstellen enz. aanduidt in onderscheiding van het absoluut onbewuste leven van eene plant. Het hebben van voorstellingen op

zichzelf zonder meer heet dan reeds bewustzijn. Dan is het duidelijk, dat er geen onbewuste voorstellingen zijn of ook zelfs kunnen wezen. Aan de andere zijde wordt bewustzijn soms zoo eng genomen, dat het met zelfbewustzijn samenvalt; in dit geval kunnen vele voorstellingen onbewust heeten, terwijl ze toch wel terdege met eenig bewustzijn gepaard gaan. Bewustzijn is echter zoowel van het hebben van voorstellingen zonder meer als van het zelfbewustzijn duidelijk onderscheiden. Bewustzijn bestaat n. l. niet alleen in het hebben der ziel van en in het arbeiden der ziel met voorstellingen, maar het is een zoodanig hebben en bewerken van voorstellingen, dat de ziel tegelijk daarbij van zichzelf als het subject daarvan „weet” heeft en kennis draagt. Bewustzijn en zelfbewustzijn zijn aan de andere zijde alzoo onderscheiden, dat bij het eerste het subject zijne gewaarwordingen enz. wel op zichzelf betreft en erop reageert, dat het zichzelf daarbij voelt als individu, als een eigen, onderscheiden wezen, maar dat het daarbij toch nog niet, gelijk in het zelfbewustzijn, tot de Ich-Erfassung opstijgt, zich met zichzelf samenvat als subject-object en als ik aanduidt.

Wanneer deze begripsbepalingen in het oog worden gehouden, is de vraag naar de onbewuste voorstellingen niet moeilijk te beantwoorden. Dat de ziel vele van hare werkzaamheden in den mensch geheel onbewust verricht, is buiten kijf. Heel het vegetatieve leven is daarvoor bewijs; bloedsomloop, ademhaling, spijsvertering hebben de ééne ziel tot principe en gaan toch ganschelijk buiten ons bewustzijn om. Maar tal van feiten bewijzen, dat zij zoo op dézelfde wijze ook voorstellingen hebben kan en daarmee werkzaam kan zijn, zonder dat wij er eenige bewustheid van dra-

gen. Slapenden verraden door gebaren, bewegingen, zooals lachen, weenen, angstgeroep enz., dat zij door zeer bepaalde en levendige voorstellingen worden beziggehouden; en toch weten zij zich na het ontwaken er niets van te herinneren. Slaapwandelaars hebben de duidelijkste waarnemingen en voorstellingen, zij weten den juisten weg, maken gevaarlijke sprongen, houden zich aan voorwerpen vast, blijven staan voor een afgrond enz., zonder dat zij op dat oogenblik of later er zich iets van bewust zijn. Gehypnotiseerden hebben voorstellingen en handelen daarnaar, maar weten er zelve niets van. Dronken menschen trachten recht te loopen, uit te wijken, op te staan en hebben er later niet de minste herinnering van. In de koorts ijlen vele krankten zonder eenig bewustzijn. En bij krankzinnigheid gaat het bewustzijn soms geheel of gedeeltelijk weg.

Deze onbewuste werkzaamheid der ziel met hare voorstellingen komt echter niet alleen voor in den toestand van slaap, hypnose, dronkenschap, krankheid; maar ook als wij waken en nuchteren en gezond zijn, zet de ziel toch dezen arbeid voort. Het gebeurt, dat wij met iemand spreken en er in het geheel niet met onze gedachten bij zijn en niet hooren wat hij zegt; en toch weten wij later, wat hij verteld heeft. Wij gaan door eene straat, letten niet op menschen, huizen, namen, annonces, en toch komt later het een of ander ervan ons te binnen. Wij maken in het schrijven eene fout zonder het te weten, en hebben er later toch kennis van. Een soldaat wordt in de hitte van den strijd gewond en merkt er niets van. Aan het aantrekken en dragen van onze kleederen, aan het zitten op een stoel, aan het zien van een of ander voorwerp, aan het hooren van een zeker geraas, aan het

lezen van letters enz. worden wij zoo gewoon, dat wij er niets van bemerken, terwijl de gewaarwordingen ervan toch indringen in onze ziel; zoodra wij ons bezinnen, weten wij dat. Vele psychologen spreken met het oog op deze feiten van een Doppelbewusstsein en een Doppulich, en voegen er soms nog een derde en vierde aan toe ⁴⁶). Maar heel deze werkzaamheid der ziel is veel meer unterbewusst, gaat aan het bewustzijn vooraf en dringt daartoe niet door.

Vervolgens zijn er ook nog werkzaamheden der ziel, die wel bewustzijn maar geen zelfbewustheid insluiten. Bij de dieren is dit het geval. Hier is wel een gewaarworden en waarnemen; ook voelt het dier zich als een onderscheiden wezen en betreft zijne voorstellingen en handelingen op zichzelf; het ziet, hoort, heeft honger, dorst, pijn, voelt zichzelf door de smart aangedaan en wordt er door in beslag genomen. Hetzelfde merken wij bij kinderen, die zichzelf voelen als een eigen wezen en toch nog lang van zichzelf spreken in den derden persoon. Dergelijke toestanden komen ook bij slapenden, slaapwandelaars, gehypnotiseerden enz., en ook in het gewone, wakende leven van gezonde menschen voor. Subject van deze voorstellingen en werkzaamheden is dan de ziel, niet als intellectiva, maar als sensitiva. Wij hebben bij de gewaarwordingen, voorstellingen, aandoeningen enz. bewustzijn van onszelven als van een sensitief wezen. Het is een Innwerden der sensitiven Vorgänge in individueller Zusammenfassung und Beziehung auf das eigene Individuum und damit des eigenen Individuums selber ⁴⁷). Maar tot het zelfbewustzijn, dat later ter sprake komt, verheffen zij zich nog niet.

Al deze feiten en verschijnselen bewijzen, dat er een onaf-

zienbaar rijk leven in het kenvermogen aan verstand en rede, zelfs aan bewustzijn en zelfbewustzijn voorafgaat. Zoo weinig zijn verstand en rede het wezen van den mensch en de gansche inhoud van het kenvermogen, dat ze daarvan veeleer slechts bijzondere werkzaamheden zijn, die dan eerst hun arbeid beginnen, als de fundamenten der menschelijke kennis reeds breed en diep, tot in het onbewuste toe, gelegd zijn. Daarmede worden verstand en rede niet van hun waarde beroofd; want later zal blijken, dat ze juist in dien chaos van voorstellingen orde en regel hebben te brengen. Maar ze worden beperkt tot de hun eigene taak en moeten daarmee tevreden zijn. De mensch is meer dan zijn verstand.

E. Associatie der voorstellingen.

De voorstellingen, welke de mensch opdoet, zijn zoovele en velerlei, dat hij ze niet alle tegelijk in zijn bewustzijn behouden kan. Het menschelijk bewustzijn is veel te eng en te zwak, dan dat het vele en verschillende voorstellingen tegelijk en in hetzelfde oogenblik zou kunnen vasthouden. Éene enkele voorstelling, b.v. die van pijn, dringt daarom alle andere op den achtergrond en neemt heel het bewustzijn in beslag. Hoe meer éene zulke voorstelling alle andere verdringt, des te meer wordt het bewustzijn geconcentreerd, verengd en gescherpt. En omgekeerd, hoe meer voorstellingen er tegelijk in ons bewustzijn zijn, des te meer wordt het bewustzijn verbreed maar wordt het in diezelfde mate ook zwakker, vager, verstrooider. Toch, al kunnen er in ons bewustzijn op een bepaald oogenblik slechts weinige voorstellingen

zijn, de andere, die wij vroeger gehad hebben, zijn daarmede niet in ieder opzicht uit onzen geest verdwenen. Geheugen, herinnering, verbeelding bewijzen het tegendeel. Wel is het onjuist met Herbart te leeren, dat eene voorstelling, welke er eenmaal was, nooit meer verloren kan gaan maar alleen uit hét bewustzijn wegzinken en bij het wegvallen der Hemmung vanzelve weer in het bewustzijn opstijgen zou. Want immers, eene voorstelling, die uit het bewustzijn verdwenen is, is daarmede feitelijk verloren; de geest des menschen is toch geen vat, en eene voorstelling is geen materieel voorwerp, dat daarin bewaard wordt zonder dat wij het weten. Maar wel is het waar, dat onze geest de dispositie of vaardigheid bezit, om voorstellingen, die hij eenmaal had, te reproduceeren. Evenals de hand van een klavierspeler door oefening eene vaardigheid over de toetsen verkrijgt, zoo ook heeft of krijgt onze geest de geschiktheid, om vroegere voorstellingen opnieuw te vormen en als het ware in het bewustzijn terug te roepen.

Bij deze reproductie der voorstellingen doet nu de zoogenaamde associatie een grooten dienst. Reeds bij de meest primitieve kennis, die wij opdoen, zijn verschillende gewaarwordingen, hetzij door één of door meer zintuigen ons toekomende, tot ééne voorstelling gecombineerd, zoodat wij maar één toon hooren, ééne tafel zien, één smaak proeven enz. De vroegere psychologie nam daarvoor in den menschelijken geest een bijzonder zintuig aan (*νοῦν ἀσθητικόν*, *sensus communis*), dat de verschillende, door de onderscheidene zintuigen aangebrachte gewaarwordingen, opvangt, onderscheidt en verbindt. En voorts weet ieder, dat bij de bewuste of onbewuste herinnering en verbeelding de voor-

stellingen telkens in eene gansch andere verbinding terugkeeren, dan waarin zij eerst in het bewustzijn intraden. Deze associatie der voorstellingen was dan ook ten allen tijde bekend; en Aristoteles stelde reeds de wetten op, waarnaar zij plaats had. Toch is in de nieuwere psychologie, vooral sedert Hume en Hartley, aan deze associatie en reproductie der voorstellingen meer aandacht dan vroeger gewijd. De zoogenaamde verdonkering der voorstellingen trad meer op den voorgrond, en daarmede moest vanzelf ook de reproductie en associatie breeder ter sprake komen. Inzonderheid heeft Herbart op dit verloop der voorstellingen zijne opmerkzaamheid gericht; men kan zeggen, dat dit de hoofdinhoud is van zijn psychologisch systeem. De voorstellingen, die er eenmaal geweest zijn, gaan niet meer verloren; ze blijven in de ziel terug en worden door Herbart tot krachten gehypostaseerd, die op de menigvuldigste wijzen zich met elkander verbinden, elkander steunen of belemmeren, elkander doen zinken beneden of doen opstijgen in het bewustzijn en alzoo met elkaar als het ware een strijd voeren op leven en dood.

De L. he
wa he

Deze opvatting van de associatie der voorstellingen in Herbarts systeem ontmoet echter vele bezwaren. Vooreerst strijdt ze met Herbarts eigen meening over den oorsprong en het wezen der voorstelling. Want alle voorstellingen zijn producten der ziel, door haar voortgebracht ter harer Selbsterhaltung. En toch zullen ze, na eerst door de ziel gevormd te zijn, in eens geheel onafhankelijk van haar worden, een eigen leven leiden, en zelve als gehypostaseerde krachten onderling zich verbinden. Gelijk zij niet vanzelf en door zichzelf in de ziel inkomen, zoo kunnen zij ook niet zelfstandig zich associeeren; de ziel, die ze voortbracht en

wier producten ze zijn, moet ook bij den voortduur macht over haar behouden; zij hebben geen bestand in zichzelf maar bestaan alleen in en door de ziel; het zijn en blijven *hare* voorstellingen.

Ten tweede mist Herbarts hypothese elken psychologischen grondslag. Het bewustzijn is geen plaats of ruimte, aan welker ingang de voorstellingen worstelen met elkaar, om binnen te treden. Van zulk een strijd weten wij niets. Het zijn geheel andere, van buiten komende, invloeden, die bepalen, welke voorstelling op een gegeven oogenblik in ons bewustzijn aanwezig is. Allerlei belangen, begeerten, neigingen, hartstochten, wilsbesluiten enz. oefenen daar invloed op, richten de opmerkzaamheid en doen de eene of andere voorstelling opkomen of verdwijnen. Zelfs in die gevallen, waarin wij als het ware willoos en machteloos aan het spel der voorstellingen, als in een droom, zijn overgegeven, gaat de hypothese van *Herbart niet op. Want ook dan nog is daarvoor noodig, dat de ziel niet door iets anders buiten haar afgetrokken, geboeid en in beslag genomen wordt; dat ze dus in zekere rust en onverschilligheid ten opzichte der buitenwereld verkeert, en vanzelf, bewust of onbewust, zich heenwendt naar de in haar aanwezige inwendige wereld der voorstellingen. En welke voorstellingen dan opkomen en de ziel bezighouden, hangt wederom niet van de mindere of meerdere sterkte der voorstellingen af, maar van heel de gesteldheid zelve, waarin de ziel verkeert, van hare stemmingen en belangen, van hare begeerten en neigingen.

Ten derde is het volkomen waar, dat wij ons dikwerf vergeefs inspanssen, om of eene voorstelling uit ons bewustzijn te bannen of een andere in ons bewustzijn terug te roepen. Maar dan ligt

wederom de oorzaak niet in de sterkte of zwakte der voorstellingen, doch in de sterkte of zwakte van onzen wil. Wij zijn menigmaal geen meester over onszelven. En als dan de voorstellingen zich in ons bewustzijn verdringen of daaruit verdwijnen, als ze onderling allerlei verbindingen aangaan, dan schijnt het wel, alsof die voorstellingen zelve de werkende krachten zijn, maar dan is het toch feitelijk de ziel met haar eigenaardigen toestand, welke deze voorstellingen voortbrengt. Alleen doet zij dit menigmaal onbewust; niemand beweert, dat de bewuste wil de oorzaak is van de associatie der voorstellingen; slechts is de oorzaak der associatie niet in de voorstellingen maar in de ziel zelve te zoeken. En dit blijkt ook daaruit, dat in vele gevallen verstand en wil de associatie en reproductie der voorstellingen ondersteunen en leiden kunnen. Wij kunnen ons bezinnen en herinneren en hebben tot op zekere hoogte macht over onze voorstellingen. Dit nu zou onmogelijk wezen, als de ziel geheel passief ware en de voorstellingen zelve door immanente kracht in het bewustzijn drongen en elkander onderling bestreden of bevorderden. De in zichzelf sterkere voorstelling kwam dan toch naar boven, geheel onafhankelijk van onzen wil.

Ten vierde laat de hypothese van Herbart het opmerkelijke feit onverklaard, dat wij niet alleen iets vergeten hebben, maar ook *weten* het vergeten te hebben. Hierin ligt toch opgesloten, vooreerst dat wij vroeger eene voorstelling hebben gekregen, en ten andere ook, dat wij die voorstelling als *onze* voorstelling hebben bezeten, dat wij *ze* in ons gehad hebben als een moment onzer ziel, dat wij onszelf in onze verhouding tot haar hebben bepaald. Dit is als het ware eene tweede, bijzondere daad van

ons bewustzijn. Naarmate deze tweede daad bij het ontvangen van eene voorstelling bijkomt, naar die mate wordt ze later te lichter door ons gereproduceerd. Daarom is er alles aan gelegen, om niet alleen onszelven en anderen voorstellingen te verschaffen, maar om deze ook met bewustzijn op te nemen en tot een deel van onszelven te maken. Maar wanneer het de voorstellingen zijn, die zelfstandig bij de associatie en reproductie werkzaam zijn, dan komt het op deze bewuste daad ganschelijk niet aan. De voorstellingen zijn wel of ze zijn niet in ons bewustzijn, en danken dat alleen aan haar eigen sterkte of zwakte. Indien ze niet in ons bewustzijn zijn, zijn ze weggezonden en kunnen wij ook niet meer de gedachte hebben, dat wij ze geweten hebben.

Ten vijfde is het duidelijk, dat bij deze opvatting de ziel geheel passief en een speelbal der voorstellingen wordt. Wat in den droom en voorts in allerlei abnormale omstandigheden van hypnose, koorts, overspanning enz. plaats heeft, wordt verheven tot regel en wet van het bewuste leven. De verbinding der voorstellingen geschiedt naar innerlijke wetten, naar vaste mechanische verhoudingen, en is dus onvermijdelijk. Dwaling en leugen verliezen het karakter van zonde; en van de vrijheid des menschen, van zijne macht over de voorstellingen en dus ook over de driften, begeerten, hartstochten is geen sprake meer. Gegeven eenmaal de voorstellingen, verloopt het zieleleven even mechanisch als de scheikundige verbindingen en scheidingen der atomen.

Met dit alles wordt echter geenszins ontkend, dat voorstellingen onderling gelijk of ongelijk, verwant of tegengesteld kunnen zijn en daardoor ook aan het denken een krachtigen steun bieden. Maar de wetten, waarnaar de associatie en reproductie der voorstellingen

Vol

geschiedt, zijn lang zoo zeker en eenvoudig niet, als dit gewoonlijk wordt voorgesteld. Het is zelfs de vraag, of men recht heeft, om hier reeds van eigenlijke wetten te spreken; en in elk geval staat het aantal dier wetten geenszins vast. De meesten spreken van vier, sommigen van drie (Hume), anderen van twee (Weber), nog anderen van ééne (Malebranche), een enkele ook van vijf (Bardilli); en Hegel en anderen verwerpen ze alle ⁴⁸). Alleen is te zeggen, dat soms van gelijke of ongelijke voorstellingen de eene de andere meebrengt (een zoon doet denken aan zijn vader; een paleis doet denken aan eene hut) en dat gelijktijdige en successieve voorstellingen elkaar helpen (een hoed wekt de gedachte aan den persoon, die hem droeg; het beginwoord brengt heel den versregel te binnen). Maar deze zoogenaamde wetten gaan lang niet door; ze worden in haar werking telkens door allerlei omstandigheden geschorst; van gelijktijdige voorstellingen kan er in eigenlijken, letterlijken zin geen sprake zijn. En dan nog berusten die wetten niet in de voorstellingen op zichzelf maar in de organisatie van de ziel. Als ik gewoon ben thee met suiker te drinken, zal het drinken van thee zonder suiker terstond de voorstelling van suiker in mij doen opkomen; maar niet omdat die voorstellingen van thee en suiker onderling, in zichzelf, zoo nauw verwant zijn, maar omdat ik er aan gewoon ben, om beide, thee en suiker, samen te gebruiken. Het zijn niet de voorstellingen, die elkaar aantrekken of afstooten, maar het is de ziel zelve, die ze bewust of onbewust scheidt of verbindt. Vergelijken, onderscheiden, combineeren, associeeren zijn daden en werkzaamheden der ziel zelve. En zij doet dat, met of zonder bewustheid en wil, en zonder twijfel ook naar wetten, die in haar

natuur en organisatie gepraeformeerd zijn en door allerlei bijzondere omstandigheden gewijzigd worden. Als wij een lichaam ons voorstellen, komt terstond de gedachte aan uitbreiding bij ons op, omdat niet de voorstellingen maar de zaken zelve in de werkelijkheid steeds met elkander gepaard gaan en onze geest op die werkelijkheid is aangelegd. Als wij een voorwerp niet tegelijk als wit en als zwart kunnen denken, dan wordt ons dat niet door de voorstellingen maar door de natuur der dingen zelve verboden. De wetten van de associatie der voorstellingen liggen niet in die voorstellingen maar in de natuur van subject en object. En ze zijn veel te rijk en individueel gewijzigd; ze zijn ook te zeer van de vergelijkenderwijs eenvoudige wetten der physica onderscheiden, dan dat ze in enkele korte formules zouden kunnen worden samengevat ⁴⁹).

F. Geheugen en verbeelding.

Van uit dit standpunt moeten ook geheugen en verbeelding in het licht worden gesteld. Het geheugen is een wonder verschijnsel. Hoe kunnen voorstellingen uit het verleden in ons bewaard blijven? waar zijn ze dan? in welken toestand verkeereren ze? hoe komen ze weer in het bewustzijn terug? Het materialisme verklaart heel het psychische leven uit de stofwisseling in de hersens, en meent dat voorstellingen sporen in de hersens achterlaten, welke ze later weer door eene of andere aanleiding doen opkomen in het bewustzijn. Maar ofschoon het geheugen, gelijk heel het kenvermogen, naar de hersens gebonden is en bepaalde werkzaamheden van het geheugen misschien wel van

bepaalde hersendeelen afhankelijk zijn — in ziekten gaat soms het geheugen gedeeltelijk te loor —, toch is de samenhang van geheugen en hersens nog veel te duister, dan dat daarop reeds eene bepaalde theorie zou kunnen gebouwd worden. De leer van Dr. Gall, dat het geheugen niet één vermogen is, maar eene werkzaamheid van verschillende zintuigen en faculteiten, is eene onhoudbare en noodelooze vermeerdering der vermogens. En in elk geval is de werkzaamheid van het geheugen van psychischen aard en daarom uit physische oorzaken niet voldoende te verklaren.

De school van Herbart, alle vermogens verwerpend, keert zich vooral ook tegen het geheugen en tracht dit psychisch-mechanisch te verklaren. Iedere voorstelling heeft naar hare leer het vermogen om, als de verhindering is weggenomen, in het bewustzijn terug te keeren. Er is dus niet één vermogen, dat vele voorstellingen bewaart en reproduceert, maar elke voorstelling heeft een onbeperkt getal van reproductieve vermogens⁵⁰). Nu is het waar, dat het geheugen voor verschillende objecten ook dikwerf zeer verschillende energie heeft; er is een geheugen voor woorden, getallen, namen, plaatsen, personen enz.; het is in de individuen eindeloos gewijzigd. Ook is de schildering van het geheugen als een bewaarplaats en schatkamer der voorstellingen, conservatrix specierum, in figuurlijken zin te verstaan. Zelfs is het geheugen, evenals de verbeelding, het verstand, de rede, het geweten, het zelfbewustzijn, geen vermogen in dien engen zin, als waarin dit begrip boven omschreven werd en voor het ken- en begeervermogen in gebruik is. Al deze door geheugen, herinnering, verbeelding, verstand aangeduide „vermogens” der ziel zijn niet

anders dan bijzondere werkzaamheden van het ééne en zelfde kenvermogen, om de voorstellingen te bewaren, opnieuw te vormen, veranderd voorttebrengen, naar logische wetten te ordenen enz. Het geheugen is geen plaats of ruimte in de ziel zelve of in de hersenen, waar de vroegere voorstellingen worden opgeborgen. Maar het geheugen is de ziel zelve, die zich thans bewust is, vroeger bepaalde voorstellingen gehad te hebben en deze nu opnieuw vormen en in het bewustzijn terugroepen kan. Maar zoo is het geheugen, evenals heel de associatie der voorstellingen, geen immanente kracht of eigenschap van die voorstellingen, doch eene werkzaamheid der ziel zelve. Van zulk een innerlijken drang der voorstellingen weten wij niets af; de Hemmungstheorie is eene mythologische hypothese. Als de voorstellingen werkelijk zelve streefden om in het bewustzijn terug te keeren, dan moest de sterkste het altijd winnen. Maar dit is lang niet altoos het geval. Soms keeren geheel zwakke, onbeduidende voorstellingen plotseling in het bewustzijn terug. En omgekeerd is soms alle moeite vergeefs, om eene vroegere voorstelling in het geheugen terug te roepen. Veeleer is het de ziel zelve, die zich bewust is, vroeger eene of andere voorstelling gehad te hebben, deze met meer of minder gemakkelijke opnieuw vormen en dan als eene oude, vroegere voorstelling herkennen kan. Wel is het geheugen in de eene of andere richting zwakker of sterker ontwikkeld, en wel loopt het in de verschillende menschen in allerlei eigenschappen verre uiteen; maar dit heeft het met heel het kenvermogen gemeen en doet aan de eenheid dezer zielswerkzaamheid geen afbreuk.

Tusschen geheugen en herinnering, *μνημη* en *ἀναμνησις*, is

nog weer onderscheid. Geheugen is die daad der ziel, waardoor zij zich bewust is en blijft, vroeger bepaalde voorstellingen te hebben gehad. De voorstellingen blijven niet zelve in de ziel, ze worden niet ergens opgestapeld; maar de mensch, als hij eene voorstelling ontvangt, kent deze in den regel ook als *zijne* voorstelling, is zich bewust dat *hij* bepaald deze voorstelling heeft, en in zoover hij dit bewustzijn heeft en houdt, wordt hem geheugen toegeschreven. In onderscheiding daarvan is de herinnering, die werkzaamheid der ziel, waardoor zij vroegere voorstellingen onveranderd reproduceeren en ze als zulke vroegere voorstellingen herkennen kan. In eigenlijken, strikten zin is deze herinnering alleen den menschen eigen. Dieren hebben wel voorstellingen, en deze keeren bij hen ook wel vroeger of later terug. Maar dit terugkeeren geschiedt zonder opzettelijke werkzaamheid van het dier zelf; het heeft een geheugen zonder herinneringskracht. Ook bij den mensch heeft de reproductie der voorstellingen dikwerf geheel onwillekeurig plaats; als we verstrooid zijn, mijmeren, wakend droomen enz., gaan allerlei vroegere voorstellingen onwillekeurig en zonder ons toedoen onzen geest voorbij. Maar als die voorstellingen terugkeeren en de mensch er om de eene of andere reden zijne opmerkzaamheid op vestigt, dan herinnert hij zich, dat hij die voorstellingen ook vroeger heeft gehad, dan herkent hij ze als zijne vroegere voorstellingen, en dan spreekt hij in die herkenning, d. i. in die identifiëering van het tegenwoordige met het verledene, een oordeel uit, waartoe alleen het hooger kenvermogen, d. i. het verstand hem in staat stelt. En dan voorts kan de herinnering bij den mensch ook opzettelijk en vrij zijn; hoe beperkt onze macht in dezen ook zij, tot op zekere

hoogte kunnen wij toch door bezinnen, nadenken, peinzen vroegere voorstellingen ons te binnen brengen en dus door onzen wil onze gedachten leiden; deze herinneringskracht, *facultas reminiscendi*, is uit den aard der zaak alleen aan den mensch eigen.

Bij de herinnering van vroegere voorstellingen komt het vooral aan op de *trouw*, waarmede ze worden gereproduceerd. De trouw is de karakteristieke eigenschap van het geheugen. Tegen deze eigenschap zijn echter verschillende bezwaren ingebracht; en in het algemeen is met het oog op den feitelijken toestand de bewering juist, dat zelfs het trouwste geheugen van duizend voorstellingen nauwelijks ééne enkele onveranderd reproduceert. Evenals heel het kenvermogen is ook het geheugen van allerlei physische en psychische invloeden afhankelijk. Naarmate de hersens meer gezond en normaal, de opmerkzaamheid grooter, de oefening aanhoudender, de voorstellingen onderling meer verwant zijn, is het geheugen meer of minder trouw, duurzamer of korter, omvangrijker of beperkter, met geringer of met grooter moeite de voorstellingen reproduceerend. Ook zedelijke invloeden komen hierbij in aanmerking; vergeetachtigheid is dikwerf gevolg van ondankbaarheid, onopmerkzaamheid, zelfzucht enz. Maar toch is het overdreven, aan het geheugen alle betrouwbaarheid te ontzeggen; ieder oogenblik hebben wij in de waarneming de contrôle in handen, om de trouw van het geheugen te beproeven. Als het geheugen ook niet meer te vertrouwen ware, zou een samenhangend weten onmogelijk zijn. Het geheugen is toch de grondslag van onze geestelijke ontwikkeling, verbindt het heden met het verleden en handhaaft de eenheid en continuïteit van ons leven en denken.

Evenals het verstand is ook het geheugen in verschillende personen en leeftijden zeer onderscheiden. In het dagelijksch leven hoort men spreken van een geheugen voor woorden, zaken, personen, getallen, namen, kleuren, plaatsen enz.; sommige personen, zooals b.v. Leibniz, onthouden alles, wat ze lezen; anderen vergeten het terstond; vooral is er soms een bewonderenswaardig geheugen bij rekenaars ⁵¹). Kant onderscheidde drieërlei geheugen; vooreerst een mechanisch geheugen, dat woorden of zaken, zonder er bij te denken, onthoudt, dikwerf automatisch werkt en wel trouw en duurzaam is maar minder dienstbaar; dan een judicious geheugen, dat met oordeel werkt, minder trouw is maar meer dienstbaar; en eindelijk een ingenieus geheugen, dat met vernuft gepaard gaat en dingen vooral onthoudt, doordat het ze in een vernuftig, toevallig verband met andere plaatst. Maar ook in de verschillende leeftijden is het geheugen onderscheiden. Het is het sterkst in de kindsheid en werkt dan vooral mechanisch; der Mensch lernt in den drei ersten Lebensjahren mehr als in den drei akademischen (Jean Paul). In de jongelingsjaren verbindt zich het in de jeugd opgenomene tot nieuwe beelden en ideeën. In den manlijken leeftijd komt er weinig stof meer bij, maar het verzamelde wordt vrij, naar eigen inzicht, geordend en verwerkt. In den ouderdom is het geheugen onderworpen aan een snel verval; de oudste, diepste indrukken blijven nog maar het nieuwe wordt niet meer opgenomen en bewaard. Met dezen ontwikkelingsgang heeft onderwijs en opvoeding te rekenen; het geheugen gaat aan verstand en oordeel vooraf en moet dus ook in den kinderlijken leeftijd het meest worden geoefend. Daarvoor is een concentrisch onderricht van

de grootste beteekenis; en dit kan alleen gegeven worden bij het stelsel van klasse-leeraren, die verschillende vakken onderwijzen, op den samenhang ervan telkens wijzen en zoo het geheugen tegemoet komen ⁵²). De hulpmiddelen voor het geheugen worden aangegeven in de mnemoniek, van welke Simonides, 556—467 v. C., de vader is ⁵³).

In onderscheiding van het geheugen, dat de voorstellingen trouw en onveranderd teruggeeft, is de verbeelding die werkzaamheid der ziel, waardoor zij de voorstellingen *veranderd* reproduceert. De karakteristieke eigenschap van de verbeelding is daarom de originaliteit, de frischheid en nieuwigheid harer voorstellingen. Toch zijn hare producten niet nieuw in absoluten zin; ze zijn geen eigenlijke scheppingen, maar omscheppingen en vervormingen van voorstellingen, die in de ziel aanwezig zijn. Geen verbeelding, hoe sterk ook, kan eene nieuwe kleur, een nieuwen toon, een nieuw landschap uitvinden; de blindgeborene kan geen voorstelling hebben van eene kleur en de doove niet van een toon. Het nieuwe in de scheppingen der phantasie bestaat in de scheiding en verbinding van vroeger verkregen voorstellingen. Zij gaat daarbij abstraheerend, determineerend en combineerend te werk. Zij laat uit vroegere voorstellingen sommige elementen weg en vormt uit concrete beelden algemeene schemata; zij vult leemten aan, voegt aan de voorstellingen allerlei toe, bepaalt en begrenst ze, geeft omtrekken aan het vage en zwevende, versiert, verlevendigt en illustreert de voorstellingen; en zij verbindt eindelijk allerlei voorstellingen met elkander, schept geheel nieuwe beelden, waaraan geen werkelijkheid beantwoordt, en vormt idealen, die ten volle met de idee overeenstemmen maar zoo in de

werkelijkheid niet voorkomen. Uit enkele tonen scheidt zoo de phantasie de heerlijkste harmonieën; uit enkele elementen van water, boom, plant, dier de schoonste landschapsbeelden; uit enkele karakters en situaties de boeiendste drama's; uit enkele letters en woorden de aangrijpendste poëzie. De vrijheid, waarmede de verbeelding deze scheppingen tot stand brengt, is echter geen bandeloosheid; teugellooze phantasie brengt niets dan wanstalpen voort. Gelijk zij objectief gebonden is aan de elementen der zienlijke wereld, zoo dient ze ook subjectief onder controle te staan van het verstand en vooral ook door zedelijke ideeën geleid te worden. Maar onder deze beperking is de phantasie van de grootste beteekenis. Zij is wel niet de band tusschen ziel en lichaam, noch de het lichaam plastisch vormende kracht der ziel, noch de synthese tusschen het ik en het niet-ik, noch ook de formeester der wereld⁵⁴); maar vroeger is ze dikwerf in hare waarde miskend en in haar invloed op heel het menschelijk leven onderschat. In den kinderlijken leeftijd vervangt zij het denken en vormt er de Vorstufe van; onderwijs en opvoeding hebben, behalve met het geheugen, vooral ook met de verbeelding te rekenen. En later is zij voor denken en handelen, voor wetenschap en kunst, voor religie en zedelijkheid, voor gezondheid en welvaart van de grootste beteekenis. Zij is de moeder der kunst; heeft aan de grootsche ontdekkingen der wetenschap haar aandeel; is bron van sprook en sage, van mythe en symbool; wekt gevoel en sympathie; spoort tot groote daden aan, en is in haar geheel een bewijs dat de mensch een hoogere natuur heeft dan het dier en aan het onvolmaakte dezer aarde niet genoeg heeft⁵⁵).

G. Verstand en rede.

De nieuwere psychologie, ofschoon niet in zoo krassen vorm optredende als bij Condillac, maakt toch over het algemeen geen wezenlijk onderscheid tusschen voorstelling en begrip, tusschen zinlijke aanschouwing en verstand, tusschen waarnemen en denken. De wetten van associatie en reproductie zijn volgens haar volkomen voldoende, om het ontstaan der algemeene voorstellingen en der begrippen te verklaren; een bijzonder abstractievermogen, gelijk de oude psychologie leerde, is daartoe geheel overbodig. Een element toch, dat aan vele gewaarwordingen en voorstellingen gemeen is, komt natuurlijk telkens in ons bewustzijn terug, wordt steeds lichter gereproduceerd, isoleert zich meer en meer van de andere bijzondere elementen, waarmede het verbonden is, en wordt alzoo tot eene algemeene voorstelling: Deze algemeene voorstelling geeft zich weer in het woord, en dit woord is dan teeken en drager van een begrip. Het begrip is dus geen product van eene bijzondere zielswerkzaamheid, maar een postulaat der algemeene voorstelling en een gevolg van het woord ⁵⁶).

Evenmin echter als het dier vanzelf mensch wordt, verheft de zinlijke aanschouwing zich door eigen kracht tot verstand of de voorstelling tot begrip. Wel is het waar, dat het lager kenvermogen, met name de verbeelding, ook reeds geneigd is, om concrete waarnemingsbeelden door abstractie te generaliseeren. Maar daarbij mag men niet vergeten, dat het hooger kenvermogen bij den mensch telkens ook in het lagere zijn invloed en werkzaamheid uitoefent, en voorts, dat die algemeene voorstellingen

van de begrippen nog hemelsbreed onderscheiden zijn. Voor het ontstaan dier algemeene voorstellingen is het lager kenvermogen met de associatie en reproductie van voorstellingen voldoende. Een begrip echter is eene som van kenmerken, die aan vele voorwerpen gemeenschappelijk eigen zijn. Om het te vormen, hebben we dus die kenmerken en de overeenstemming van de voorwerpen daarmede moeten opmerken. En dit is niet anders dan door denken mogelijk. De zielswerkzaamheid, welke in de associatie en reproductie der voorstellingen bestaat, is daartoe niet voldoende; er is eene hoogere werkzaamheid voor noodig, welke de voorstellingen in begrippen omzet, en dat is het denken. Ook is het onjuist, dat het woord aan het begrip en de gedachte voorafgaat. Wel is het woord voor anderen, tot wie wij spreken, een teeken der gedachte, de gedachte wekkend en als het ware produceerend. Maar bij ons gaat het begrip, de gedachte vooraf; en ook zij, tot wie wij spreken, zouden het woord niet verstaan, als het begrip niet vooraf in hun ziel aanwezig was. Het woord is niet de vader der gedachte, maar de gedachte is de moeder van het woord ⁵⁷).

Daarom maakte de vroegere psychologie terecht onderscheid tusschen een lager en een hooger kenvermogen. Immers, de mensch heeft eerst het vermogen, om de dingen buiten zich waar te nemen en daarvan zich eene voorstelling te vormen. Daarmede begint al onze kennis; *omnis cognitio intellectualis incipit a sensu*; Begriffe ohne Anschauungen sind leer (Kant). Wij zijn zinnelijke wezens, aan het lichaam en aan de wereld gebonden. Maar nadat dit voorafgegaan is, kunnen wij toch hooger opklimmen. Het dier blijft bij die voorstellingen staan, maar de mensch heeft

behalve het lager ook nog het hooger kenvermogen; behalve den sensus (*αἰσθησις*) ook nog den intellectus (*νοῦς*). En daardoor is hij in staat, om in het zienlijke het onzienlijke, in het wisselende het blijvende, in het bijzondere het algemeene, in het phaenomenon het noumenon, in de werkelijkheid het logische, de idee, de gedachte op te sporen en deze weer te geven in begrippen. Er is groot verschil tusschen de voorstelling en het begrip b.v. van een driehoek. Newton ziet een appel vallen, eene waarneming, die vele anderen vóór hem hadden gedaan; maar denkende ontdekt hij daarin eene wet, die alle verschijnselen in de physische wereld beheerscht ⁵⁸).

Dit hooger kenvermogen werd reeds vroeg in verstand en rede onderscheiden, en wel op deze wijze. Verstand en rede zijn in den mensch geen twee verschillende maar slechts één vermogen. Het verschil bestaat alleen hierin, dat rede het lagere, discursieve denken aanduidt, hetwelk langs den langen en moeilijken weg van begrippen, oordeelen en besluiten, dus van redeneeren, tot kennis komt; en verstand het bezit van de kennis der waarheid te kennen geeft. Bij God is er dus van geen rede maar alleen van verstand sprake, want Hij kent de dingen niet door redeneering maar terstond en in eens, als het ware door intuïtie. De menschen echter kunnen wel tot kennis der waarheid komen maar alleen door redeneering; zij zijn redelijke schepselen. Rede staat dus tot verstand, als beweging tot rust, als verwerven tot bezitten. Redeneeren is het kenmerk van een zinnelijk, aardsch, onvolmaakt wezen; verstaan en kennen dat van een hemelsch, volmaakt wezen, zooals de engelen ⁵⁹). Hiermede komt nog ons spraakgebruik overeen. Verstand is inzicht, kennis van het wezen

der dingen, en verschilt dus zeer bij God, engelen, menschen, en bij de menschen onderling. God kent en verstaat alles; zijns verstands is geen getal; Hij heeft raad en verstand, zijns is het verstand, Job 12:13, Ps. 147:5, Spr. 8:14, Jes. 11:2. Naarmate ons verstand langzamer of spoediger tot kennis der waarheid komt, en die waarheid meer of minder goed inziet, spreken wij van een goed, slecht, gezond, helder, diep, klaar, vlug, scherp, traag, duister verstand enz. Dit verstand komt met de jaren. Wie niets inziet of begrijpt, lijdt aan onverstand; wie iets verkeerd begrijpt, lijdt aan misverstand; onverstandig is, wie de dingen niet of niet spoedig in hun aard doorziet en dienovereenkomstig handelt. Maar nu zijn er verschillende wegen, om tot kennis en inzicht te komen. Geleerdheid, boekenkennis, redeneering is lang niet de eenige weg. Een eenvoudig landman overtreft den geleerdsten hoogleeraar dikwerf in gezond verstand, in helder inzicht. Wijsheid is iets anders dan geleerdheid; kennis en logische redeneerkracht zijn twee. Over het algemeen kan men drie wegen onderscheiden, waarlangs de mensch tot kennis, d. i. tot het verstaan der dingen, tot verstand komen kan, n.l.: door geloof, door redeneering en door aanschouwing (per fidem, per rationem of demonstrationem en per visionem of intuitionem). De weg langs redeneeren, oordeelen, besluiten is dus volstrekt niet de eenige weg tot kennis. Het zou er inderdaad treurig met ons uitzien, als dat het geval ware, en als er niets voor ons zeker was, dan hetgeen mathematisch of logisch bewezen was. Want verreweg de meeste kennis, niet alleen in religie en zedelijkheid, maar ook in het gewone leven, krijgen wij juist niet door redeneering, maar door geloof en aanschouwen. De weg der

redeneering is echter op het veld der wetenschap de gewone, normale weg, om tot verdere kennis te komen. Wij zijn immers zinnelijke wezens en zien de onzienlijke dingen niet van aangezicht tot aangezicht. Als wij deze laatste nu toch zullen leeren kennen, dan is daartoe geen andere weg, dan dat wij van het bekende tot het onbekende voortschrijden en uit het zienlijke tot het onzienlijke opklimmen. Om dat te kunnen doen, moeten wij voor onze redeneering natuurlijk een uitgangspunt en een steunpunt hebben (*ratio recta, habitus principiorum intelligibilium*, cf. boven bl. 69). Maar daarvan uitgaande, kunnen wij dan door middel van de rede hooger opstijgen, van het zienlijke tot het onzienlijke, van het tijdelijke tot het eeuwige, van de wereld tot God. De rede is daarom een kenmerk van den mensch. God heeft geen rede; ook de engelen zien dagelijks het aangezicht des Vaders, die in de hemelen is; en de dieren hebben alleen een lager kenvermogen, zij hebben wel voorstellingen, maar in eigenlijken zin noch verstand noch rede. Het wezen des menschen ligt dus uitgedrukt in het *animal rationale*. Hij is een zinnelijk, maar geen redeloos doch een redelijk wezen. En daarom mag hij niet aan het redeloos dier gelijk zijn en ook niet onredelijk spreken of handelen. Onredelijk is hij, die in strijd handelt met de wetten, die op allerlei gebied voor den mensch, in onderscheiding van het dier, gelden; hij is voor rede vatbaar, moet naar rede luisteren en komt zoo tot ware, juiste kennis. Verstand is dus door en door persoonlijk en bij ieder in mate en sterkte verschillend; rede is onpersoonlijk, in allen gelijk, aan allen dezelfde wet en regel voorschrijvende. Verstand heeft tweëerlei zin en duidt of in het algemeen het vermogen aan, om tot kennis te komen, of

die kennis, dat inzicht zelf (hij heeft er verstand van). Rede is een van de wegen, waarlangs de mensch hier op aarde tot kennis komt.

De nieuwe psychologie heeft dit duidelijke onderscheid tusschen verstand en rede menigmaal uitgewischt en op gansch andere wijze voorgesteld. Het rationalisme, door Cartesius ingeleid, begon heel de intellectueele werkzaamheid des menschen met den naam van ratio (raison, reason, Vernunft, rede) aan te duiden, en deze te stellen eerst buiten en naast, dan tegenover de openbaring en het geloof. Aan deze rede, die vroeger een formeel vermogen was, werd spoedig met schijn van recht een materieele inhoud gegeven; zij werd eene bezitster van allerlei waarheden, die haar van nature waren aangeboren, vooral van zedelijke en godsdienstige waarheden; en kon daarom de openbaring spoedig geheel en al missen. De rede werd zoo het orgaan van de bovenzinnelijke waarheden, van de ideeën, en was het specifieke kenmerk van den mensch; maar het verstand was van lager orde, was alleen het vermogen om de zinnelijke voorstellingen te ordenen en te regelen, en was daarom den menschen met de dieren gemeen. Op dit onderscheid, door het rationalisme ingevoerd, bouwde Kant voort. Het verstand brengt door middel van de categorieën de voorstellingen onder regels, in orde en samenhang; maar de rede klimt uit het Bedingte tot het Unbedingte op, zij richt zich op het ideale en absolute, en vormt de ideeën van ziel, wereld, God. Latere wijsgeeren gingen nog verder, verhieven de rede hoog boven het verstand en maakten haar tot het principe der wereld ⁶⁰).

Geheel onjuist is nu het onderscheid niet, gelijk het in de nieuwere psychologie tusschen verstand en rede wordt aangegeven. In

zoover n.l. het verstand in passieven zin wordt genomen en de kennis of het inzicht der waarheid aanduidt, gaat zeker de rede als een der middelen of wegen daarheen aan het verstand vooraf. Maar de rede zou tot geen kennis kunnen leiden langs den weg van redeneering, als zij of het verstand in actieven zin geen principen meebracht, die grondslag en uitgangspunt aller redeneering zijn en juist niet middellijk, door redeneering, maar onmiddellijk, door inzicht, worden gekend (*ratio recta, pura; habitus principiorum*). En zoo van het bekende uitgaande, kan zij juist tot het onbekende doordringen en langs den weg van redeneeren en besluiten uit de wereld zelfs tot God opklimmen. De rede is dus beide, lager en hooger dan het verstand. Lager is ze, als men denkt aan den weg, dien ze moet afleggen om tot kennis te komen. De kennis, door aanschouwing verkregen, staat hooger dan die door redeneering. Het discursieve denken is een lagere vorm van kennismaking dan de intuïtie, de aanschouwing. De mensch is niet Gode gelijk en hij staat ook beneden de engelen; als hij het onzienlijke en bovenzienlijke wil leeren kennen, dan kan hij daartoe alleen geraken door redeneering; hij ziet en kent het niet onmiddellijk. Maar let men op den inhoud en het object van beide, dan gaat de rede het verstand bij den mensch te boven. Want hij is een zinnelijk wezen, en kent door het verstand onmiddellijk alleen de zienlijke, waarneembare dingen. Maar nu is de mensch van het dier vooral daarin onderscheiden, dat hij eene rede heeft. En door deze is hij in staat, om van het zienlijke tot het onzienlijke door te dringen, van het bekende tot het onbekende op te klimmen en zelfs uit al het geschapene zich op te heffen tot God, den eeuwiggen oorsprong aller dingen.

Terwijl het verstand op zichzelf tot de kennis der phaenomenale wereld beperkt is, wordt het door de rede in staat gesteld, om ook van onzienlijke en eeuwige dingen kennis te bekomen. De rede gaat boven het verstand als actief vermogen uit en verschafft er dan weer kennis, d. i. verstand in passieven zin aan, zelfs van God en goddelijke dingen. *Ratio ad intellectum cognitionemque perducit* ⁶¹).

Doordat de menschelijke geest met verstand en rede is toegerust, is hij in staat te denken, en alzoo te kennen en te weten. Denken is het verwerken der voorstellingen tot begrippen, oordeelen en besluiten, of het opsporen in de waarnemingswereld van de gedachte, waarop ze rust, van de wet, waardoor ze beheerscht wordt. Dat de menschelijke geest, bij deze verwerking der voorstellingen tot begrippen door middel van vergelijking, afzondering en samenvatting (*comparatio, abstractio, conceptio*), en bij de verbinding der begrippen tot oordeelen en der oordeelen tot besluiten, de werkelijkheid niet verlaat en aan het phantaseeren slaat, maar werkelijk haar nadert en steeds dieper indringt in haar natuur, dat berust ten slotte op het geloof aan den éénen Logos, die beide subject en object schiep. Door denken komt de mensch tot kennis en wetenschap. Het verstand is het vermogen van te kennen, de rede het vermogen van te begrijpen; het verstand kent, de rede weet, beide zijn zoo weinig hetzelfde, dat Paulsen zeggen kon: je mehr wie die Dinge begreifen, desto weniger verstehen wir sie. Kennis is persoonlijk, wetenschap is onpersoonlijk, algemeen, noodzakelijk. Wetenschap is naar haar idee de kennis der verschijnselen in hun oorzaak en grond, *cognitio certa et evidens rei per causas*; en in de werkelijkheid een

zoeken naar zulk eene kennis, die door redeneering en bewijs verkregen wordt en in een systeem wordt samengevat ⁶²).

H. Geweten en schoonheidsbesef.

Het kenvermogen gaat echter ook in dit kennen en weten der waarheid nog niet op. Reeds Aristoteles maakte in het hooger kenvermogen, den *νοῦς*, onderscheid tusschen de theoretische en praktische rede, *νοῦς θεωρητικὸς* en *νοῦς πρακτικὸς*; gene is het orgaan voor de kennis der waarheid, deze overweegt datgene, waarop alles uitloopt, waarmede de overweging eindigt en de handeling begint; zij beoordeelt en maakt de conclusie op, of iets al of niet gedaan moet worden; zij let op het handelen, overweegt het doel, en werkt bepalend in op het begeervermogen ⁶³). De Christelijke psychologie sloot zich hierbij aan. Theoretische en praktische rede zijn wel geen twee vermogens, maar toch wel twee onderscheidene werkzaamheden van den geest. Gene beoordeelt de dingen alleen uit het oogpunt van waar en valsch, deze uit dat van goed en kwaad; gene heeft tot maatstaf de logische, deze de ethische wet; gene bepaalt zich tot het kennen en begrijpen van een ding, en heeft haar doel in het weten; deze brengt dat gekende ook met eene handeling in verband, richt en leidt het begeervermogen, en voegt aan de apprehensio nog de actio toe ⁶⁴).

Door Kant kreeg deze onderscheiding eene voor de nieuwe psychologie zeer gewichtige beteekenis. Ofschoon hij nergens het onderscheid tusschen beide duidelijk aangeeft, is zijne gedachte toch ongetwijfeld deze geweest: het eigenlijk karakter der rede

(Vernunft) bestaat in het kennen van principia apriori. De theoretische rede (reine Vernunft) heeft zulk eene apriorische kennis in den ruimte- en tijdvorm, in de categorieën en in de idee van het Unbedingte. Maar volgens Kant is ook de kennis van de ethische waarde van het handelen niet van empirischen oorsprong, ook zij gaat van een apriorisch principe uit; er is daarom niet alleen eene reine maar ook eene practische Vernunft. Deze practische rede brengt n.l. mede eene absolute zedewet, het du sollst, den kategorischen imperatief en houdt dezen als een regel aan den wil voor. Nu noemt Kant deze practische rede wel rede en schijnt hij haar dus voor geen bijzonder vermogen te houden. Maar feitelijk vat hij de onderscheiding gansch anders op dan de vroegere psychologen. Vooreerst toch onderscheidt hij beide niet slechts maar scheidt ze ook vaneen. De vroegere psychologie zeide, dat theoretische en practische rede slechts twee onderscheidene werkzaamheden van één vermogen waren; maar Kant maakte ze geheel los van elkaar en groef een kloof tusschen beide. Met de theoretische rede n.l. kunnen wij in de verschijningswereld nog tot kennis en wetenschap komen, maar met de practische is dit in het geheel niet het geval. Zij brengt niets anders mede dan den kategorischen imperatief; en als wij dan op grond daarvan eenige postulaten doen, zijn deze theoretisch ten eenenmale onbewijsbaar, geen wetenschap maar geloof. Kant is daardoor de vader geworden van het dualisme tusschen weten en gelooven, philosophie en theologie, wetenschap en religie, Seins- en Werthurtheile, gelijk dit in het neokantianisme van Lange, Ritschl e. a. op den voorgrond treedt. En dan verder brengt de practische rede bij Kant alleen een formeel principe

mede, n.l. het du sollst. In de vroegere psychologie had de practische rede, gelijk we zien zullen, een eigen, bijzonderen habitus. Maar bij Kant bestaat het zedelijke alleen in den vorm; het heeft geen eigen inhoud maar ontleent dien aan de theoretische rede en voegt er alleen het du sollst aan toe. Redelijk en zedelijk is dus bij Kant één; het ethische is niet in inhoud maar alleen in vorm van het logische onderscheiden. En zedelijk handelt dus hij en hij alleen, die iets doet of nalaat, niet uit neiging of liefde, maar uit achting voor de wet van het du sollst. Natuurlijk ook, want in dien imperatief gaat bij Kant het wezen van het ethische op ⁶⁵).

Ofschoon in gansch verkeerden zin door Kant uitgewerkt, is echter het onderscheid tusschen theoretische en practische rede op zichzelf aan geen twijfel onderhevig; het wordt daarom door sommigen te onrechte bestreden ⁶⁶). Zelfs behoort het vroegere onderscheid nog eenigszins aangevuld te worden. Aristoteles en de scholastiek n.l. onderscheidten wel theoretische en practische rede; maar zij dachten bij de eerste alleen aan de kennis der dingen uit het oogpunt van waar en valsch, en bij de laatste alleen aan de beoordeeling der dingen uit het oogpunt van goed en kwaad. De waardeering van de verschijnselen uit het oogpunt van aangenaam en onaangenaam, nuttig en schadelijk, schoon en onschoon kwam hierbij in het geheel niet ter sprake. Evenals het onbewuste voorstellen en de verbeelding, kwam ook het schoonheidsbesef in de oudere psychologie niet tot zijn recht. Volkomen juist was dus de onderscheiding van theoretische en practische rede (of verstand). Gene heeft het met waar en valsch, deze met goed en kwaad te doen. Gene houdt zich bezig met dingen, die

door het kennen wel verstaan maar niet in eigenlijken zin voortgebracht worden; deze stelt ze onder het gezichtspunt, of ze door den wil moeten gedaan of nagelaten worden. Bij gene is het doel de kennis der waarheid, en het behoort niet tot het wezen der kennis, om het ware ook met den wil en de handeling in verband te brengen; maar de practische rede, de dingen beoordeelend uit het oogpunt van goed en kwaad, bedoelt juist het gekende aan het begeervermogen voor te houden en dit tot eene beweging van neiging of afkeer op te wekken. Maar hier dient dan ook de waardeering der dingen uit het oogpunt van schoon en onschoon aan toegevoegd te worden. Ook deze is toch zulk eene beoordeeling der dingen, dat zij het begeervermogen tot eene beweging van lust of onlust brengt. Naast het ware en goede, heeft ook het schoone zijne waarde. Behalve het geweten, dient bij de practische rede (of verstand) ook het schoonheidsbesef besproken te worden.

Boven merkten wij op, dat de apriorische kennis in de leer van het kenvermogen op verschillende plaatsen ter sprake kan komen. Alle werkzaamheden van het kenvermogen zijn tot principia te herleiden, die liggen in de natuur der ziel. De gewaarwording, de waarneming, de herinnering, de verbeelding, het verstand, ze wijzen alle op eene natuurlijke geschiktheid en hebbelijkheid der ziel terug. Zoo is het ook met de rede, en wel beide met de theoretische en de practische. Maar hierbij heeft men zich voor twee dwalingen te wachten. Vooreerst mag men het niet zoo voorstellen, dat de aangeboren geschiktheden voor de verschillende werkzaamheden der ziel in deze geïsoleerd en gescheiden naast elkaar liggen. Het kenvermogen is één, ook al oefent het

vele werkzaamheden uit, en deze grijpen ieder oogenblik in elkander in en gaan met elkander gepaard. En zoo ook zijn de verschillende hebbelijkheden of geschiktheden wel met het oog op eene goede, duidelijke behandeling door ons te onderscheiden; maar ze zijn in waarheid maar ééne rijke organisatie van de ziel, om de dingen waar te nemen, zich te herinneren, in hun wezen en verband te kennen, te beoordeelen enz. Onderscheiding is dus nooit als scheiding bedoeld. En ten tweede is ook de opvatting te verwerpen, dat die apriorische kennis in aangeboren begrippen bestaat. Hoewel de mensch bij de allereerste gewaarwording zichzelf meebrengt, heel de rijke organisatie van zijne ziel, toch zijn deze aangeboren hebbelijkheden geen kennis in eigenlijken zin. Tot kennis komt het bij den mensch eerst door inwerking der buitenwereld. Alle kennis begint met de zinnelijke gewaarwording. Dit in het oog houdende, mag men ook bij de praktische rede van een aangeboren hebbelijkheid spreken. Zij beoordeelt immers alle verschijnselen uit het oogpunt van goed en kwaad; om dat te kunnen, moet zij een maatstaf hebben. Dezen ontleent zij niet van buiten aan de werkelijkheid; alle pogingen, om de zedewet empirisch te verklaren, hebben tot dusver schipbreuk geleden; wij staan hier voor een oorpronkelijk, niet tot iets anders te herleiden phenomeen in het zieleleven⁶⁷). Dat wil nu echter niet zeggen, dat een gelijk getal van volkomen dezelfde zedelijke geboden in iedere menschenziel geschreven staat en bij de geboorte medegebracht wordt. De werkelijkheid leert wel anders; *vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà*; een geographische grens verandert heel de zedewet; anders ware ook de afkondiging op den

Sinai onnoodig en overbodig geweest. Maar hoe de inhoud der zedewet bij de volken ook verschille; eene wet is toch allen menschen eigen, waarnaar ze tusschen goed en kwaad onderscheid maken. Wat goed en wat kwaad zij, moge zeer uiteenloopen; dat er goed en kwaad is en dat het goede absoluut en apriori verplicht, is een algemeen en onuitroeibaar besef. Ook al ware er niet meer, dan zou dit reeds op zichzelf recht geven, om van een zedelijken aanleg te spreken. Maar voorts dient toch ook niet vergeten, dat het uiteenlopend verschil der volken over den inhoud der zedewet dikwerf de overeenstemming en verwantschap over het hoofd heeft doen zien; de diepe gezonkenheid van vele individuen en volken bewijst niets tegen de waarheid van Paulus' woord, dat de Heidenen van nature de dingen doen, die der wet zijn. Gelijk de logische wetten niet kant en klaar in het bewustzijn liggen, maar in het denken van iederen mensch min of meer zuiver zich openbaren; zoo komt de zedewet in het zedelijk handelen van iederen mensch maar vooral in het zedelijk streven van hooge naturen steeds duidelijker te voorschijn. Anima naturaliter christiana; in de Christelijke zedewet komt de zedelijke natuur des menschen tot haar volle recht en zegt er ja en amen op. En eindelijk moet hieraan nog toegevoegd, dat de der ziel aangeboren zedelijke natuur of hebbelijkheid den mensch niet daartoe werd geschonken, opdat hij, van maatschappij en wereld zich afzonderend, daaruit alleen voor zichzelf zou opmaken, wat goed en wat kwaad is. Zoo gaat het in de werkelijkheid nooit toe en mag het ook niet toegaan. De mensch wordt uit en in en tot de gemeenschap geboren; hij staat geen oogenblik op zichzelf maar van den beginne aan met heel zijn persoon onder allerlei

invloeden; wat waar en valsch, goed en kwaad, schoon en onschoon is, wordt hem voorgehouden en ingeprent van zijn jeugd af aan. Een zuivere, onvermengde, natuurlijke moraal wordt in de werkelijkheid nimmer aangetroffen, evenmin als eene religio of theologia naturalis. De zedelijke aanleg wordt van den beginne aan in eene bepaalde richting geleid en aan een bepaalden, als zedelijk geldenden, inhoud gebonden. Maar zulk een opvoeding onderstelt juist bij den mensch eene zedelijke natuur, een habitus principiorum operabilium of synderesis ⁶⁸).

Naar deze zedewet beoordeelt de mensch vanzelf en onwillekeurig de handelingen van zijn naaste. Maar hij past haar ook op zijn eigen toestand en daden toe; hij kan niet anders, hij staat met heel zijn persoon onder die wet; deze heeft onbepaalde, kategorische macht over hem. Wanneer hij nu onder die zedewet een bepaalden toestand of handeling ~~summeert~~, dan ontwaakt datgene, wat men het geweten noemt. (Het geweten, *συνείδησις*, conscientia, is geen medeweten met God aangaande zichzelf, maar een medeweten van den mensch met zichzelf aangaande de zedelijke qualiteit van zijn zijn of doen, een bewustzijn van zijne verhouding tot de zedewet. In het geweten beoordeelt de mensch zichzelf; echter naar eene wet, die onder Goddelijke sanctie staat, daarom alleen zedewet is, en absoluut verplichten kan; om die reden is het zonde, iets tegen het geweten te doen, ook al ware de daad op zichzelf geen zonde. Uit den aard der zaak behoort het geweten dus tot het kenvermogen; en wel niet tot het lagere, want dieren hebben geen geweten, maar tot het hoogere; en wederom niet tot het theoretisch maar tot het practisch verstand, want het beoordeelt toestanden en

handelingen uit het oogpunt van goed en kwaad. Nog nader bepaald, is het geweten in dat practisch verstand geen bijzonder vermogen noch ook eene aangeboren hebbelijkheid, maar eene werkzaamheid of daad, waardoor wij onze kennis (van de zedewet) in een bepaald geval toepassen op onze toestand of handeling en deze daarnaar beoordeelen ⁶⁹). Het trekt als het ware de conclusie uit twee praemissen; de maior is ontleend aan de zedewet (de synderesis), en luidt b. v., wie steelt, zondigt. De minor, daaronder gesubsumeerd, is een bepaalde toestand of handeling, b. v., gij hebt gestolen. En het geweten trekt dan de conclusie en spreekt het oordeel uit: dus hebt gij gezondigd en zijt strafbaar. Ingeval er geen schuld is, zwijgt het geweten; in den volmaakten mensch valt dus het geweten in eigenlijken zin niet. Het spreekt, omdat het ons in den toestand der zonde nog bijgebleven zedelijk bewustzijn eene wanverhouding ontdekt tusschen de zedewet en onze daden, tusschen wat wij behoorden te zijn en werkelijk zijn ⁷⁰).

Maar de mensch beoordeelt de dingen ook nog naar den maatstaf van schoon en onschoon. Velen zijn van meening, dat over den smaak niet te redeneeren valt; dat het schoone geheel en al subjectief, toevallig, veranderlijk is; dat er geen objectieve, algemeene en vaste regelen voor zijn aan te geven; en dat er daarom geen aethetica, geen leer of wetenschap der schoonheid, is. Maar het schoone is toch wezenlijk van het aangename onderscheiden; over het aangename disputeert men niet; de een vindt deze spijze en drank aangenaam en de ander niet; men berust hierin en redeneert er niet over. Maar bij het schoone stelt men zich niet daarmede tevreden, dat het den een behaagt en den ander niet;

men tracht er zichzelf en anderen rekenschap van te geven en als het ware te bewijzen, waarom iets behaagt. Men gaat uit van de gedachte, dat het waarachtig schoon bij betere voorlichting en opvoeding aan allen behagen moet. Men onderstelt onwillekeurig in iederen mensch een *sensus communis* voor het schoone, in denzelfden zin als men zulk een aanneemt voor het ware en goede. Principe en wezen der schoonheid zijn nog lang niet vastgesteld; de logische wet is veel duidelijker dan de ethische en deze nog weer veel meer bekend dan de aesthetische. Maar toch heeft naast het ware en het goede ook het schoone zijne objectieve, algemeen geldende beteekenis. Waarheid bestaat altijd in overeenstemming, hetzij van zijn en verschijning (*veritas metaphysica*; waarheid, echtheid tegenover valsheid), of van woord en gezindheid (*veritas ethica*; waarheid tegenover leugen), of van gedachte en werkelijkheid (*veritas logica*; waarheid tegenover dwaling). Goedheid is de eigenschap, waardoor de dingen begeerenswaard zijn; nu kan iets begeerenswaard zijn, omdat het nuttig is (*bonum utile*; medicijn b. v. om de gezondheid), of omdat het aangenaam is (*bonum delectabile*, b. v. een wandeling, spijs, drank). Maar iets kan ook begeerenswaard zijn in en voor zichzelf, en dit is het goede in eigenlijken zin (*bonum honestum*). Gelijk het ware bestaat in overeenstemming van zijn en kennen, zoo bestaat het goede in overeenstemming van zijn en begeeren (willen); *bonum est id quod convenit naturae alicujus ac proinde appetibile est; id quod omnia appetunt*. Schoon eenvoudig is datgene, waarvan de verschijning, of subjectief de aanschouwing behaagt. *Pulchra sunt, quae visa placent*. Schoonheid onderstelt altijd, dat het zijnde in de verschijning treedt, zich

niet verbergt maar openbaart, en dan zóó zich openbaart, in zulk eene gestalte, dat het den toeschouwer behaagt. Schoon hangt met schijn samen. Daaruit mag echter niet afgeleid, dat het schoone altijd van zinnelijke natuur is. Integendeel, het schoone is niet alleen een eigenschap van lichamen en van de zinnelijke wereld, maar evengoed en in de eerste plaats zelfs van de geestelijke dingen. God is Geest maar toch de heerlijkheid zelve. Meer nog, zelfs het schoone in de stoffelijke wereld is van bovenzinnelijke natuur. Door de zintuigen nemen wij wel schoone dingen waar, maar de eigenschap, waardoor zij schoon zijn, is niet door de zintuigen waarneembaar. Dieren hebben wel waarnemingen en voorstellingen van schoone dingen, maar het schoone kennen zij niet; zij kennen alleen het nuttige en aangename. Daarom behoort de waarneming en erkenning van het schoone, ook in zinnelijke dingen, tot het hooger kenvermogen, tot de rede. Maar dit hooger kenvermogen, het schoone erkennend, brengt die ook met het begeervermogen in verstand. Daarom behoort de kennis van het schoone tot de practische rede. Schoon is n.l. datgene, waarvan de aanschouwing behaagt. Iets is goed, inzoover het, door ons erkend, voor onzen wil begeerenswaard is. Maar schoon is datgene, wat niet in engeren zin onze begeerte maar ons welgevallen opwekt. Wat begeerd wordt, houdt in die mate voor ons op schoon te zijn. De sterrenhemel is daarom zoo schoon, zegt Schopenhauer, omdat hij door niemand begeerd wordt. Het schoone bevat ons niet, omdat het ons voordeelig is. Het welgevallen in het schoone is geheel belangeloos. Het wekt dus zulk eene beweging in ons begeervermogen, welke in de zuivere, belangelooze hetzij dan lichamelijke of geestelijke aan-

schouwing behagen scheidt. Het ware bevredigt ons verstand; het goede voldoet onze begeerte en wekt onze liefde; het schoone verschaft ons rust en genieting. Zakelijk en objectief zijn ze één; het ware, goede en schoone is een onverbreekelijke trias; alwat is, is in diezelfde mate als het *is*, ook waar en goed en schoon. Tijdelijk kunnen ze alleen in deze wereld vol disharmonieën uiteenvallen, zoodat Christus, de Heilige, geen gedaante of heerlijkheid had, dat wij Hem zouden begeerd hebben, en omgekeerd Satan verschijnen kan als een engel des lights. Desniettemin zijn ze zakelijk één; Christus is toch, ook als gekruiste, de koning der eere, en eens wordt alle harmonie hersteld. Het ware, goede en schoone verschillen alleen formeel, insoover hetzelfde in eene verschillende relatie staat tot de rijke organisatie van onzen geest. God is immers ook zelf de Waarheid, de Heiligheid en de Heerlijkheid. En Christus is profeet, priester en koning, onze wijsheid, onze gerechtigheid en onze zaligheid ¹⁾).

I. Het zelfbewustzijn.

De merkwaardigste acte van het hooger kenvermogen is het zelfbewustzijn. Daarin gaat de ontwikkeling van het zieleleven over van de republiek tot de monarchie. Het zelfbewustzijn is n.l. geen substantie, het is niet het wezen der ziel, want het ontwaakt allengs, en wordt in den slaap en in toestanden van ziekte, krankzinnigheid, dronkenschap enz. geheel of gedeeltelijk opgeheven. Het is resultaat van een lang proces. Vooreerst zijn er, gelijk wij vroeger gezien hebben, vele voorstellingen zonder eenig bewustzijn. En dan zijn er nog vele voorstellingen, die wel

bewust zijn en door het subject op zichzelf betrokken worden, maar zonder dat het subject zich als ik erkent. Op dezen trap blijven de dieren staan. Zij worden niet alleen de voorwerpen gewaar, maar nemen ook zichzelf waar als subject van hunne waarnemende of strevende werkzaamheden; zij voelen zichzelf als door honger, dorst, pijn gekweld enz.; maar zij dringen toch met hunne kennis niet door tot het subject en den drager van die werkzaamheden zelve; zij verzamelen als het ware al die werkzaamheden wel heen om één subject, maar zij gaan niet verder voort, zij maken die werkzaamheden zelve niet tot object van hun kennen en worden dus ook zichzelf als principe dier werkzaamheden niet bewust. Evenzoo is er in het kind van de geboorte afaan reeds eenige gewaarwording, niet alleen uitwendige maar ook inwendige, van honger, dorst, smart enz. Dan ontwaakt er allengs een zwak besef van onderscheid tusschen zichzelf en de wereld; het kind begint zich te gevoelen als een individueel wezen, reageert op gehoorde klanken, op geziene bewegingen en tracht voorwerpen te bereiken of te verwijderen. En dan, na verloop van langen tijd, waarin het kind nog steeds van zichzelf in den derden persoon spreekt, ontwaakt het zelfbewustzijn; het kind heeft zich zelf van de wereld onderscheiden en stelt zich als ik tegen het niet-ik over ⁷²).

Dit zelfbewustzijn draagt dan echter nog altijd een empirisch karakter; het is in de werkzaamheden van waarnemen, denken, begeeren enz. zelf begrepen. Eigenlijk worden wij dus eerst onze toestanden en handelingen en daarin implicite onszelven bewust. Op zichzelf, empirisch, is het zelfbewustzijn dus nooit een bewustzijn van onszelf zonder meer, maar altijd daarin ook van

de toestanden, waarin wij verkeereren, of de werkzaamheden, welke wij verrichten. Maar door denken kunnen wij dit zelfbewustzijn in enger zin, als bewustzijn van ons zelf zonder meer, abstraheeren van de toestanden en werkzaamheden, te midden waarvan het empirisch altijd optreedt. Dit is dan het zelfbewustzijn in eigenlijken zin, afgedacht van al zijne concrete toestanden, alleen het eigen zelf tot object hebbend en in het ik zijn onuitwischbaar kenmerk dragend.

In dezen beperkten zin opgevat is het zelfbewustzijn duidelijk geen substantie, niet het wezen der ziel, maar ook geen bijzonder vermogen naast verstand of rede. Maar het is eene werkzaamheid van het hooger kenvermogen, en wel bepaaldelijk van het verstand en niet van de rede. Immers is het geen conclusie uit een syllogisme; de mensch komt niet tot zelfbewustzijn door redeneering, maar hij kent in het zelfbewustzijn zichzelf onmiddellijk, als het ware door intuïtie; en dat is eigen aan het verstand. Daarom is zelfbewustzijn ook van zelfkennis onderscheiden. Zelfkennis is vrucht van onderzoek, studie, nadenken, van langdurige en nauwkeurige reflectie over zichzelf. Maar zelfbewustzijn is onmiddellijk, intuïtief, aan alle onderzoek en reflectie voorafgaande. Daarom hebben wij, nauwkeurig gesproken, van God, wereld en van alle dingen buiten ons wel kennis maar geen bewustzijn, hoewel men dikwerf ook van Gottes- en Weltbewusstsein spreekt. Want al deze kennis is middellijk, door waarneming en denken verworven. Maar de kennis van ons zelf in het zelfbewustzijn is onmiddellijk, en daarom alleen bewustzijn in eigenlijken zin; het ik vat zich hier terstond als subject met zichzelf als object samen; het keert in zichzelf terug.

Maar omdat het zelfbewustzijn geen kennis is in eigenlijken zin, daarom kan men ook niet zeggen, dat het insluit de kennis van de ziel als geestelijke substantie, van hare eigenschappen of vermogens. Misschien kan het een en ander door redeneering uit de natuur van het zelfbewustzijn worden afgeleid. Maar op zichzelf ligt dit er niet in besloten. Het sluit als zoodanig alleen in, dat het ik des menschen bewustzijn heeft van zijn eigen bestaan, van identiteit met zichzelf, en tevens daarvan dat het subject is van zijne toestanden en daden. Maar ook zoo is de getuigenis van het zelfbewustzijn voldoende, om de nieuwere opvattingen van deze zielswerkzaamheid te weerleggen. De nieuwere psychologie ziet n.l. in het zelfbewustzijn geen bijzondere acte der ziel, waardoor ze zichzelf kent, en zich met zichzelf als subject-object samenvat. Het zelfbewustzijn is haar niets anders dan een combinatie van bewustzijnsverschijnselen, een verzamelplaats van voorstellingen, eene centralisatie van heel het zieleleven, een phaenomenon zonder realiteit, een spiegel waarin zich het zieleven weerkaatst ⁷³). Maar daarmede wordt de natuur van het zelfbewustzijn toch op geenerlei wijze verklaard. Want vooreerst is het zelfbewustzijn geen begeleidend verschijnsel van de toestanden en werkzaamheden der ziel, alsof deze uit twee deelen bestond, het eene de toestanden en werkzaamheden dragende, en het andere daarmede parallel loopende en niets anders doende dan die toestanden en werkzaamheden reflecteeren. Het zelfbewustzijn is in de toestanden en werkzaamheden der ziel zelf ingeweven als hun subject en drager, en daarvan dus niet te isoleeren en op zichzelf te plaatsen. Ten andere is het zelfbewustzijn zeer zeker een phaenomenon, een verschijnsel in de ziel, of liever,

gelijk boven gezegd werd, zij is het wezen en de substantie der ziel niet, maar eene daad. Doch dit phaenomenon wijst toch op een drager, en deze daad op een subject terug. Datgene, wat als ik zich erkent en zich met zichzelf samenvat, moet een eigen natuur hebben en een eigen principe, om zulk een verschijnsel te kunnen voortbrengen en zulk eene werkzaamheid te kunnen verrichten. En eindelijk is het zelfbewustzijn geen bewustzijn van onze toestanden en onze daden, maar in engeren zin een bewustzijn van ons eigen zelf. In het zelfbewustzijn komen niet onze toestanden en werkzaamheden alleen, maar bepaaldelijk ons daarvan onderscheiden zelf tot ons bewustzijn. In het zelfbewustzijn onderscheidt de ziel zichzelf van heel de wereld, van alwat om en aan en bij en in haar is. Wij zijn ons daarin bewust een eigen wezen te zijn, identisch met ons zelven en steeds, al den tijd van ons bestaan door, aan onszelven gelijk. Maar dan is het zelfbewustzijn ook niet als een begeleidend verschijnsel van het zieleleven te begrijpen. Dan is het niet eine stete Aufeinanderfolge ineinander übergehender Iche. Doch dan is het één en ongedeeld; dan is het de hoogste, geestelijke, intellectueele werkzaamheid der ziel, waardoor zij zichzelf kent en zich met zichzelf samenvat; dan stijgt ze uit het onbewuste door het bewustzijn heen tot dit zelfbewustzijn op, om orde te brengen in den chaos, om eenheid te scheppen in de veelheid, om eene monarchische inrichting te geven aan heel het zieleleven en om alles koninklijk als eigen toestand en daad te mijnen. Het zelfbewustzijn is in den mensch gelijk aan den opgang der zon in de natuur ⁷⁴).

J. De taal.

Het is het privilege van het bewuste geestesleven, slechts toegankelijk te zijn voor het subject zelf; niemand weet, wat in den mensch is, dan de geest des menschen, die in hem is, 1 Cor. 2:11. Het bewustzijn is eene voor anderen gesloten wereld; niemand kan er binnendringen zonder en tegen 's menschen wil, dan God alleen, Ps. 139:2. Om zich aan anderen te doen kennen en zijn inwendig, verborgen leven hun te openbaren heeft de mensch daarom een middel noodig. Die openbaring van het inwendig zieleleven kan natuurlijk plaats hebben op verschillende wijzen, door verschillende teekens. Gansch in het algemeen en in den ruimsten zin is de taal het geheel der teekens, waardoor een mensch zijne gedachten openbaart. Er zijn daarom in dezen zin zooveel soorten van talen, als er soorten van teekens zijn. Er is eene taal der signalen, door muziekinstrumenten, vlaggen, lichten, fakkels; eene taal der kleuren en der bloemen; eene taal der gelaatstrekken, gebaren, bewegingen van gelaatspieten, zenuwen en leden des lichaams, die dikwerf geheel onwillekeurig zijn, de aandoeningen en hartstochten vergezellen en een spiegel zijn van het inwendig zieleleven; er is eindelijk ook eene taal in klanken, die zich richten tot het oor, en wederom tweërlei kunnen zijn, al of niet gearticuleerd. De niet gearticuleerde taal, d. i. de taal der kreten, is vooral eigen aan de dieren. De dieren hebben wel eenig bewustzijn, geheugen, waardeeringsvermogen; maar zij laten die voorstellingen, die ze hebben, alle concreet, los, individueel naast elkaar staan; zij kunnen niet abstraheeren, geen

algemeene begrippen vormen en daarom voor deze algemeene begrippen ook geen teekens vinden; d. i. ze brengen het tot geen woorden en namen. De taal is de Rubicon tusschen het dier en den mensch ⁷⁵).

Taal in enger zin is de vrije uiting der gedachte in gearticuleerde klanken. Zij onderstelt het hooger kenvermogen, de redelijke, denkende natuur van den mensch, ja alle verschillende werkzaamheden van den menschelijken geest. Zij onderstelt het vermogen om gewaarwordingen en indrukken te ontvangen en daar door aangedaan te worden; zij onderstelt het geheugen, om de voorstellingen te bewaren, de verbeelding, om het waargenomene zich levendig voor te stellen, het verstand, om abstracte begrippen te vormen enz. Er is een innig verband tusschen gedachte (rede) en taal. Sommigen beweren zelfs, dat denken en spreken één en hetzelfde zijn. De zoogenaamde Traditionalisten, de Bonald, Lamennais, Bautain oordeelden, dat de individueele mensch de hoogere waarheden niet door zichzelf vinden kan; ze moeten hem uitwendig worden meegedeeld en wel door het woord; de mensch moet eerst het woord hooren en dan krijgt hij de gedachte. Gelijk een kind niets weet van zichzelf en de taal niet schept maar van de ouders en onderwijzers ontvangt en in die taal dan tevens de gedachten en waarheden krijgt, zoo heeft Adam ook naar God geluisterd, van God de taal en in deze Zijne openbaring ontvangen. De taal is de draagster der waarheden, de ééne groote, heerlijke traditie der menschheid ⁷⁶). In den nieuweren tijd heeft in een anderen vorm en op andere gronden de gedachte, dat denken en spreken één zijn, ook bij philologen ingang gevonden. Denken is in zichzelf spreken, spreken is hardop denken; vele menschen, denkende, spreken luide. Denken en spreken, rede en taal zijn onafscheidelijk van

elkaar; ze zijn identisch, twee zijden van dezelfde zaak. Gelijk er geen begrip is zonder woord, zoo ook geen woord zonder begrip. Denken zonder taal is onmogelijk. Logisch gaat het woord aan de gedachte, de taal aan het denken vooraf; de taal is het voornaamste middel geweest, om den mensch tot een denkend wezen te vormen ⁷⁾.

Tegen deze vereenzelviging van denken en spreken, van rede en taal, van begrip en woord, bestaan echter vele bezwaren. Er is tusschen beide ongetwijfeld een nauw verband, maar verband is geen identiteit. Doofstommen hebben begrippen en gedachten zonder woorden; al hebben ze die begrippen en gedachten ook van anderen ontvangen en al geven ze die door teekens weer, er is tusschen begrippen en woorden toch niet een zoodanig verband, dat de eerste van de laatste onafscheidelijk zijn. Indien denken en spreken ook zoo één ware, dat het eerste zonder het laatste niet kon bestaan, dan zou het verschijnsel der vele talen niet te verklaren zijn. Het spraakvermogen is wel aangeboren, maar niet de taal; wij kennen de zaken en geven die later in verschillende woorden en talen weer; de gedachten en begrippen zijn dezelfde en toch zijn de woorden verschillend; zelfs kunnen de woorden geheel vergeten en toch de gedachte behouden en door andere teekens uitgedrukt worden; het getal vijf is door de vijf vingers aan te duiden. Voorts weten wij allen uit ervaring, dat de gedachte in ons zijn kan zonder het woord. Beteekende zaak en teeken zijn niet een en hetzelfde. Dikwijls hebben wij eene voorstelling, een begrip, eene gedachte; en wij zoeken toch naar het woord. Wel zegt men daartegenover, dat, als het woord ontbreekt, ook de gedachte ons niet helder en duidelijk voor den geest staat. En het is

waar, dat het woord de gedachte steunt en verheldert en dat men iets te beter zeggen kan, naarmate men het beter weet; maar toch zegt Augustinus terecht, dat de mensch niets zeggen kan wat hij niet weet, maar toch wel iets weten kan, zonder dat hij het kan zeggen. Ons denken blijft dikwerf achter de zaak, en ons spreken achter ons denken terug ⁷⁸). En eindelijk is de aanwijzing van het natuurlijk verband tusschen denken en spreken zonder twijfel in haar recht tegen de opvatting, dat de taal kunstmatig is uitgevonden en door afspraak en contract is ontstaan. Sommige namen en kunsttermen mogen zoo te verklaren zijn, evenals de noten in de muziek, de teekens in de stenographie, de handbewegingen bij doofstommen willekeurig zijn vastgesteld. Maar de taal zelve is geen product van willekeur, van conventie en contract. Eene taal, die op deze wijze werd uitgevonden, zooals b. v. het Volapük, zou geen wortel hebben in het menschelijk denken; ze zou van alle leven en poëzie verstoken en ten doode zijn opgeschreven. De echte, wezenlijke taal is geen Machwerk; zij is de spontane, vrije uiting der gedachte; zij is de adelsbrief des menschen en het bewijs en zegel zijner rede. Maar desniettemin is ter andere zijde het verband tusschen gedachte en woord niet zoo innig, dat een bepaalde klank de physisch-noodzakelijke en eenig mogelijke uitdrukking van een bepaalde gedachte is. De taal is niet door contract ontstaan en geen product van 's menschen wil; zij is ook geen natuurproduct, groeiend en verwelkend gelijk eene plant. Zij komt op uit het denken en is dus logisch, niet physisch van aard. Zij is niet gemaakt, doch ook niet gegroeid als een boom. Zij is geboren, zooals een kunstwerk geboren wordt uit de ziel van den kunst-

naar. Er zijn daarom wel allerlei physiologische voorwaarden, waarvan de taal afhankelijk is, maar de taal zelve is toch nog aan andere wetten onderworpen dan die der natuur. Zij is van een eigen aard en karakter.

Deze bijzondere natuur der taal bevat eenige gegevens voor haren oorsprong. De meening van Locke, Adam Smith en velen in de vorige eeuw, dat de taal door verdrag was ontstaan, heeft zoo goed als afgedaan en telt thans geene voorstanders meer. De onomatopoeische afleiding der taal van Herder en Steinthal (Bauwau-theorie) stuit op het bezwaar, dat de klanknabootsende woorden in elke taal slechts weinige en bovendien onvruchtbaar zijn. De interjectionale theorie van Condillac (Pah-pah-theorie) is om dezelfde reden onaannemelijk; de taal begint eerst, waar de interjecties ophouden. Het Darwinisme laat de taal uit natuurkreten ontstaan, en zoekt niet de taal uit het denken maar het denken uit de taal te verklaren; er is echter daartegen in te brengen, dat de natuurkreten nog geen taal zijn en tot geen taal kunnen leiden, en dat de mensch niet door de taal mensch is geworden, maar reeds mensch moest zijn, om de taal te vormen. De vergelijkende taalstudie leert bovendien, dat de oorspronkelijke wortels, waartoe de talen te herleiden zijn, geen klanknabootsingen, geen interjecties, geen natuurkreten, geen concrete namen maar abstracta waren. Het algemeene ging dus vooraf en daarnaar werden concrete dingen genoemd. Namen geven aan de dingen naar hun aard, is het kenmerk van den mensch ⁷⁹). De mensch gaat dus aan de taal, het denken althans in logische orde aan het spreken vooraf.

Zoo wijst de natuur der taal, naarmate ze dieper onderzocht wordt, evenals religie en zedelijkheid op een absoluten aanvang

terug. De mensch is geen oogenblik denkbaar zonder taal, en de taal onderstelt toch reeds den mensch. De eerste mensch kan daarom niet uit het dier zijn voortgekomen, er ware dan zelfs geen eerste mensch geweest; en hij kan ook niet gedacht worden als een hulpeloos, onmondig kind, want dan hadde hij geen enkelen dag zonder bovennatuurlijke hulp kunnen leven. Daarom moet de eerste mensch in overeenstemming met de Schrift, gedacht worden als volwassen geschapen te zijn, met kennis en denkkraft toegerust. Aan dezen mensch werd de taal niet uitwendig en mechanisch door God medegedeeld, gelijk de Traditionalisten het voorstellen. Maar in den mensch, naar Gods beeld geschapen, lagen terstond ook al die geschiktheden en hebbelikheden in, welke hem tot het dienen van God, tot het onderhouden zijner wet, tot het kennen der dingen en alzoo ook tot het noemen ervan overeenkomstig hun aard in staat stelden. Waarom nu dit bepaalde begrip door dezen bepaalden klank werd weergegeven, is niet met zekerheid te zeggen. Max Müller meent, dat, gelijk ieder voorwerp een eigen toon heeft en b. v. goud anders klinkt dan koper, zoo ook de mensch, door het een of ander aangedaan en opgewekt, op eene eigene wijze resoneeren en antwoorden moest (Ding-dong theorie). Maar zoo volkomen onbewust en instinctief is zeker het ontstaan der taal niet toegegaan. Zij is uit zuivere reflexbewegingen niet te verklaren. De oorspronkelijke wortels zijn alle abstracta en wijzen op denken, overleg, rede terug. De taal is niet *γυσει* maar *λογη* ontstaan. Zij rust ten slotte in den eenen Logos, die geest en stof, ziel en lichaam, subject en object en alzoo ook gedachte en taal, begrip en woord, in verband met elkander schiep ⁸⁹).

§ 10. HET BEGEERVERMOGEN.

A. Onderscheid van het kenvermogen.

Nadat Condillac reeds was voorgegaan en het begeeren tot eene werkzaamheid van l'entendement had trachten te herleiden, volgden Herbart en zijne school en vatten het begeeren op als een streven en zich opheffen der voorstelling boven de belemmeringen en hindernissen, die haar neerdrukten beneden het bewustzijn. Voorwerp van begeeren is n.l. niet eene zaak, maar eene voorstelling, want de ziel weet van niets en heeft niets dan voorstellingen, en een streven der ziel kan dus op niets anders gericht zijn dan op voorstellingen. De hongerige begeert niet naar brood, maar naar de gewaarwording of voorstelling van verzadiging door het brood. De dorstige verlangt niet naar water, maar naar de voorstelling van lessching van den dorst. De vrome verlangt niet naar God, maar naar de voorstelling van den vrede, welke de vereeniging met God hem verschaft. Maar de voorstelling van het begeerde was reeds in 't bewustzijn aanwezig, voordat het begeerd werd. Wie de verzadigende kracht van het brood niet kent en de aangenaamheid der verzadiging zich niet voorstellen kan, zal er ook niet naar begeeren. Alleen was die voorstelling, als ze begeerd werd, belemmerd, en als bevrediging intrad, is ze onbelemmerd. Het streven of begeeren bestaat dus wezenlijk daarin, dat de belemmerde voorstelling de hindernissen te boven zoekt te komen, en vrij en ongehinderd boven den drempel des bewustzijns opstijgen wil ⁸¹).

Deze theorie wordt echter door ons bewustzijn zoo sterk mogelijk tegengesproken. Ook al is het den hongerige zeer zeker om een anderen inwendigen toestand, d. i. om verzadiging te doen, toch verlangt hij wel ter dege naar het ding zelf, dat brood heet. Het beroep op het feit, dat de ziel van niets dan voorstellingen weet, zou, indien het geldig ware, veel te veel bewijzen en bewijst daarom niets. Immers zou daaruit voortvloeien, niet alleen dat het eigenlijk voorwerp der begeerte eene voorstelling, een verandering in den inwendigen toestand was (verzadiging, lessching van den dorst enz.), maar verder ook, dat de dingen zelve, die als middelen daartoe werden begeerd (brood, water enz.), niets anders dan voorstellingen waren. Dit is nu wel de leer van het idealisme, maar deze wordt door tal van overwegingen weerlegd. De vereenzelviging van esse en percipi, van zijn en bewustzijn, van het ding zelf en onze voorstelling ervan is onmogelijk; tusschen beide is een wezenlijk onderscheid. Het begrip 'waarheid, als overeenstemming onzer gedachte met de werkelijkheid, is daarop gebouwd en daarvoor ten bewijs. Voorstellingen zijn in ons bewustzijn, maar datzelfde bewustzijn getuigt, dat de dingen, die wij ons voorstellen, buiten ons zijn; wij maken duidelijk onderscheid tusschen inwendige toestanden en buiten ons zich bevindende voorwerpen; en het idealisme verklaart niet, hoe ons bewustzijn dit onderscheid maken en op de gedachte van uitwendige voorwerpen komen kan. De voorstellingen zijn van eene andere natuur en hebben andere eigenschappen dan de voorwerpen, welke wij waarnemen: de voorstelling is niet warm, hard, zwart enz., maar wel de kachel, die ik mij voorstel. De waarneming van uitwendige

voorwerpen en verschijnselen breekt telkens den stroom mijner inwendige voorstellingen en overleggingen af; de voorstelling ziel, die ik op een gegeven oogenblik heb, is geen oorzaak van de voorstelling boom, die er in mijn bewustzijn terstond op volgde, maar deze laatste wordt veroorzaakt door de toevallige waarneming van het voorwerp, dat boom heet; de associatiepsychologie, welke de bewustzijnstoestanden alle en alleen door immanente causaliteit verklaren wil, wordt hierdoor voldoende weerlegd ⁸²).

Dit alles leert duidelijk, dat er onderscheid is tusschen het ding zelf in de werkelijkheid en de voorstelling ervan in mijn bewustzijn. Maar daaruit volgt ook, dat, al is de voorstelling ook vooraf vereischt, toch het ding zelf wel ter dege voorwerp van begeerte kan zijn. Aan deze onderscheiding tusschen voorstelling en ding beantwoordt toch die tusschen ken- en begeervermogen. In het kenvermogen neemt de mensch de dingen in zich op, echter niet deze zelve naar hunne substantie, maar alleen hun beeld, hunne voorstelling. Tot op zekere hoogte is hierbij de mensch opnemende en ontvangende; van alle kanten dringen voorwerpen en verschijnselen zich aan hem op, en doen in hem gewaarwordingen, voorstellingen, begrippen enz. ontstaan. De dingen zelve blijven daarbij wat ze zijn, en worden, doordat de mensch ze kent, niet veranderd. Maar de dingen kunnen den mensch nog onder een ander gezichtspunt te gemoet treden. Zij zijn zelve iets anders dan de voorstellingen ervan in het bewustzijn. Zij kunnen zich aan den mensch voordoen, niet alleen zooals ze waarneembaar en kenbaar zijn, maar ook zooals ze in zichzelf begeerenswaard en genietbaar zijn. Ze kunnen zich aan den mensch presenteren, niet alleen onder 't gezichtspunt van waar en valsch

(sub ratione veri), maar ook onder dat van goed en kwaad, schoon en onschoon (sub ratione boni, pulchri). Het zijn dezelfde verschijnselen, toestanden, voorwerpen, die alzoo den mensch tege- moet treden. Het ware, goede en schoone is één. Maar ze verschillen formeel en doen zich telkens van eene andere zijde aan den mensch voor.

Inzoover de dingen nu door den mensch met zijn practisch verstand als goed en schoon worden erkend, maken ze als het ware eene andere kracht en werkzaamheid in hem wakker, dan die in het kenvermogen tot uiting komt. Het is wel dezelfde mensch, die kent en begeert, evenals het altoos dezelfde wereld is, welke zich aan hem vertoont; onderscheiding van het ware en goede en zoo ook van ken- en begeervermogen is nooit aan scheiding gelijk. Maar er treedt toch in het begeervermogen, dat de dingen sub ratione boni aanvat, eene formeel andere kracht op, dan in het kenvermogen. Het begeeren is toch niet tot het voorstellen te herleiden, evenmin als objectief het goede formeel met het ware identisch is. Men kan zeggen dat het ware voor het kenvermogen een goed is en dat het verstand naar dat goed van nature streeft; het kenvermogen schijnt dan zelf een streven naar een goed te zijn. Maar men spreekt dan, hoewel juist, toch overdrachtelijk. Het kenvermogen streeft naar het ware zeer zeker, en dat ware is een goed, maar het streeft naar dat goed, niet omdat het goed maar omdat het waar is; het ware is en blijft het formeele object van het kenvermogen. Bij het begeervermogen is het echter iets anders; dit streeft naar een voorwerp, omdat het in zichzelf goed of schoon is, en aan dengene, die het bezit of aanschouwt, genot en vreugde verschafft. Bij deze werkzaam-

heid is de mensch niet (in relatieven zin) ontvangende, rustende; maar hij gaat als het ware uit zichzelf uit en beweegt zich naar de voorwerpen heen. Hij kent ze niet alleen en heeft er eene voorstelling van, maar hij wordt er ook door aangedaan, hetzij opgewekt of afgestooten; hij wordt gedrongen er zijne verhouding toe te bepalen, en ze te zoeken of te ontvluchten. Het begeervermogen is in den ruimsten zin die kracht der ziel, waardoor ze op de verschijnselen reageert en daartoe hare verhouding bepaalt.

Zoo staat dan het begeervermogen met het kenvermogen wel in het nauwste verband. Er is in het eerste geen beweging, geen nog zoo zwakke Regung, tenzij eene gewaarwording of voorstelling, hoe zwak dan ook, vooraf ga. *Ignoti nulla cupido*; onbekend maakt onbemind; zonder bewustzijn is geen gevoel of begeerte denkbaar. Omgekeerd is er waarschijnlijk geen gewaarwording of voorstelling, of ze werkt in mindere of meerdere mate, bewust of onbewust op het begeervermogen in, doet het aan, wekt het op of stoot het af. De mensch is in den grond onverschillig voor niets, omdat hij aan alles verwant is. Niets laat hem volstrekt koud. Neutraliteit is een onding.

Maar hoe innig het verband ook zij van ken- en begeervermogen, zij zijn toch formeel onderscheiden. Het begeervermogen is eene eigene kracht in den mensch. Door het kennen nemen wij de dingen ideëel in ons op, door het begeeren bewegen wij ons naar de dingen zelve heen. Het eerste werkt centripetaal, het tweede centrifugaal; het eerste is attractie, het tweede expansie onzer ziel; het eerste maakt ons intellectueel armer of rijker, het tweede maakt ons ethisch beter of slechter. Daarom gaat het ook niet aan, om met Spinoza het willen te vereenzelvigen met

het affirmeeren. Het laatste is een oordeel en gaat over de waarheid, het willen heeft het te doen met het al of niet tot stand brengen van iets. Er is licht — dat is eene affirmatie; er zij licht — dat is eene wilsdaad. Alleen dient hier reeds de opmerking gemaakt, dat de naam begeervermogen, in letterlijken zin opgevat, veel te eng is. Evenals het kenvermogen veel meer omvat dan het eigenlijke kennen en ook gewaarwording, besef, indruk, voorstelling enz. in zich begrijpt, zoo is ook het begeervermogen veel ruimer dan het woord vermoeden doet. Begeerte is maar eene der werkzaamheden van het begeervermogen. Er behoort elke actie toe, waarin de ziel hare reële verhouding tot de dingen bepaalt, dus niet alleen begeerte en wil, maar ook neiging en drift, lust en onlust, aandoening en hartstocht. Ook dit vermogen is even rijk als het kenvermogen en legt opnieuw van de wondervolle organisatie der ziel getuigenis af.

B. Natuurlijk begeervermogen.

Evenals het ken-, is ook het begeervermogen in een lager en hooger in te deelen. In den mensch verheft het zich n.l. tot zijn hoogsten trap en wordt tot redelijk begeervermogen (*appetitus rationalis, voluntas*), dat door de rede voorafgegaan en geleid wordt en zoo wil is in eigenlijken zin. Maar dit hooger begeervermogen komt niet plotseling uit de lucht vallen, maar wordt in den mensch zelf en in de beneden hem staande schepselen voorbereid. In zekeren zin kunnen wij zelfs tot de anorganische schepselen teruggaan en daar eene analogie vinden van wat in de dieren en menschen het begeervermogen is. Er is een geheimzinnige drang,

een onbewust streven in alle creatuur; al is het alleen om te zijn en in het bestaan te volharden. Niets wil gaarne sterven; alles vreest den dood; er ligt een instinct van zelfbehoud in al het bestaande; en Spinoza sprak daarom terecht van een *conatus in suo esse perseverandi*, een streven om in het bestaan te volharden. Onjuist is het, met Schelling, Schopenhauer en von Hartmann dezen drang in al het geschapene reeds wil te noemen, want wil onderstelt rede en zelfbewustzijn. Maar zulk een onbewuste drang is er desniettemin in alle schepselen. Daardoor is alles in beweging, en streeft alles in eene bepaalde richting, hetzij het zijn zoekende of ook het niets ontvluchtende. Er is eene aantrekkende en eene afstootende, eene verbindende en scheidende, eene middelpunt-zoekende en middelpunt-vliedende kracht in alle schepselen; of gelijk Empedocles reeds zeide, liefde en haat, *φιλια* en *μισος* zijn de grondkrachten van al het bestaande. En velen hebben gesproken in denzelfden geest. Bij Plato is de *ερωσ*, de liefde, in het wezen der zaak het streven van het eindige naar het oneindige. Zeer schoon zeide Augustinus: een lichaam streeft door zijne zwaarte naar zijne plaats. Maar de zwaarte trekt de lichamen niet altijd naar beneden, maar drijft ze altijd heen naar de plaats, die hun toekomt. De vlam streeft naar boven, de steen naar beneden; ze worden door hunne zwaarte voortgedreven en zoeken hunne plaats. Als men olie onder het water uitgiet, verheft ze zich toch boven het water; als men water boven olie uitgiet, zinkt het toch beneden de olie; ze worden door hunne zwaarte voortgedreven en zoeken hunne plaats. Zoolang de rechte orde hun ontbreekt, zijn ze onrustig; zoodra ze die hebben, rusten zij. Mijne zwaarte is mijne liefde; zij drijft mij waarheen ik gedreven

word ⁸³⁾). Dichters hebben daarom de liefde meermalen bezongen als het principe en de drijfkracht van al het geschapene:

'k Zag liefde, als 't heiligst vuur door alles uitgebreid,
't Heelal vervullen met de ondenkbare zaligheid,
Die ze uitstort ⁸⁴⁾).

Deze algemeene drang, ook in de anorganische schepselen, is natuurlijk nog geen begeervermogen in eigenlijken zin. Als men vroeger daaraan den naam gaf van appetitus naturalis, dan was dit bedoeld in overdrachtelijken zin. Al het geschapene heeft een streven in zich naar datgene, wat het bevordert, wat er verwant aan is, en ontvlucht het tegendeel. Maar de anorganische schepselen hebben daarvan zelf geen bewustzijn, en streven dus niet zelf naar wat een goed voor hen is; van begeervermogen, dat altijd eenige gewaarwording of voorstelling onderstelt, kan daarom bij hen geen sprake wezen. Het doel, waarop hun streven gericht is, wijst niet op eenig bewustzijn in henzelve maar wel op de kennis van hun Schepper terug. Zelfs als dit algemeene streven in de wonderschoone kristalvormen en nog meer in het vegetatieve leven der planten eene hoogere gestalte aanneemt, en de plant die wortelt in de aarde, toch zich de sappen assimileert en het stuifmeel opvangt en naar het zonlicht zich keert, dan is dit alles nog geen begeervermogen in eigenlijken zin. Desniettemin is het als het ware er de praeformatie van en verdient het onze volle aandacht. De mensch, in wien het begeervermogen het hoogste zich verheft, neemt toch al die lagere vormen in zich op en sluit er zich bij aan. De

appetitus naturalis is ook in den mensch aanwezig. Er gaat bij hem een rijk leven van streven aan alle bewustzijn en begeeren vooraf.

Vooreerst verdient het onze aandacht, dat de ziel in ons het beginsel is van het vegetatieve leven. Waar leven is, is beweging; en waar beweging is, is eene bewegende kracht. Hoe verschillend de levensuitingen ook zijn in den mensch, zij hebben toch alle één principe in de ziel. Deze vegetatieve werkzaamheden oefent de ziel uit door middel van het sympathische zenuwstelsel, dat voornamelijk in buik- en borstholte zich bevindt, en wel door zenuwdraden met het ruggemerg en met de hersens in eenigen samenhang staat, maar toch een afgesloten geheel vormt. De functie van dit sympathische zenuwstelsel bestaat daarin, dat het alle beweging bemiddelt, die er van de ziel op de organen van het vegetatieve leven uitgaat. Het omvat al die zenuwen, welke de van onzen wil onafhankelijke organen van het vegetatieve leven in werking brengen. Daartoe behooren de bloedsomloop, de ademhaling, de spijsvertering, de voortplanting, de afscheiding van speeksel, maagsap, gal, zweet, melk, tranen, urine, sperma, ova. Al deze werkzaamheden der vegetatieve organen zijn relatief onafhankelijk van hersen- en ruggemergzenuwen en gaan geheel buiten ons bewustzijn en buiten onzen wil om. Wij kunnen er later wel over nadenken, en er ook eenigen invloed op uitoefenen, onzen adem b. v. een oogenblik inhouden. Maar in den gewonen gang des levens zetten al deze werkzaamheden der ziel zich voort, zonder dat wij het weten en zonder dat onze wil er iets aan doet. Terwijl zij alle doorgaan, zetten wij onzen gewonen arbeid voort en wijden ons aan gansch andere dingen.

In de tweede plaats komen de zoogenaamde reflectorische bewegingen ter sprake, soms nog van de automatische onderscheiden en met deze onder den naam van onwillekeurige samengevat. De reflectorische bewegingen bestaan daarin, dat de prikkeling van eene gewaarwordingszenuw (sensibele zenuwen, gevoelszenuwen) vanzelf, zonder onzen wil en menigmaal ook zonder ons weten, door middel van de centrale zenuwen in rug-gemerg en hersens (het cerebrosпинаalsysteem), welke daarom reflexcentra heeten, eene motorische zenuw in werking brengt en zoo in een spier gereflecteerd wordt. Al deze bewegingen berusten op mechanismen der zenuwen en sluiten van nature geen psychisch element in, gelijk de bewegingen van een kikvorsch of kip na afsnijding van den kop bewijzen. Tot deze bewegingen behooren vele van de voorbeelden, die vroeger reeds als bewijs voor de onbewuste voorstellingen werden aangevoerd, blz. 120 v. En voorts zijn hiertoe te brengen het sluiten van het oog bij gevaar, het opheffen van den arm tot tegenweer, het zoeken van evenwicht bij uitglijden, het niezen bij kitteling van den neus, het hoesten na prikkeling van de slijmhuide in de keel, het blozen bij schaamte, het verbleeken bij schrik, het lachen in vreugde, het weenen in droefheid, het roepen: o God, help mij, in nood, het stokken van den adem, het stilstaan van den pols enz. In vele dezer gevallen hebben wij er bewustheid van; wij weten, dat wij het doen, al willen wij het ook niet; wij voelen b. v. dat wij blozen, geheel tegen onzen zin. Maar menigmaal weten wij er ook niets van, en geschiedt het buiten al onze bewustheid om. De pupil van het oog trekt zich samen, als er licht in valt, en verwijdt zich bij duisternis; velen spelen geheel onbewust met hun vinger,

hand, voet, been, potlood, lofgnet enz.; bewegingen met het hoofd of met eenig lichaamsdeel, dwaze gewoonten, uitroepen en gezegden tusschen het gewone spreken in, zijn zoo aangeleerd, dat ze plaats hebben, zonder dat wij er bij denken en er iets van weten; en al de bewegingen, en werkzaamheden, die we moeten verrichten bij het lezen, spreken, schrijven, pianospelen, breien, naaien, weven en bij tal van beroepen en handwerken, geschieden geheel vanzelf, automatisch, onwillekeurig en onbewust. Alles, tot zelfs het heiligste toe, b. v. het gebed, kan eene gewoonte en sleur worden, zoodat wij het doen zonder dat wij het zelf merken. Zelfs verrichten wij deze werkzaamheden en bewegingen menigmaal, terwijl onze bewuste persoonlijkheid zich met iets gansch anders bezig houdt. Onder het bewuste, willende leven breidt zich een wereld van onbewuste voorstellingen en automatische handelingen uit. En pyramidaal rijst met haar zelfbewustzijn en zelfbepaling de persoonlijkheid op dezen breedten grondslag omhoog ⁸⁵).

Eindelijk hebben wij hier nog te letten op de aangeboren neigingen (*appetitus naturalis*, *conatus*, *inclinatio*, *Trieb*). Het begeervermogen brengt n.l. wel geen inhoud mede, evenmin als het kenvermogen. De objecten, waarnaar het streeft, liggen alle buiten in de wereld er om heen. Maar toch is dat begeervermogen ter andere zijde niet indifferent en neutraal; het brengt eene bepaalde forma, neiging, richting mede, welke niet door onszelven bewust en willens erin aangebracht wordt, maar die van nature, vóór alle bewustzijn en wilsgedaan, in dat begeervermogen aanwezig is. Dat moet daarom reeds aangenomen worden, omdat anders niet te begrijpen zou zijn, hoe het begeervermogen

tot eenige werkzaamheid kon overgaan. Immers, het werkt en streeft lang vóór ons bewustzijn en vóór onzen wil, en kan dus hierdoor niet in werking gebracht worden. Maar het wordt in actie gebracht, doordat een of ander goed eraan voorgesteld wordt en het alzoo opwekt en tot handeling aanspoort. Het is er mede als met het kenvermogen, dat ook geen aangeboren begrippen maar wel allerlei geschiktheden en hebbelijkheden, en dus eene zekere forma meebrengt, en dan door de buitenwereld geprikkeld en tot gewaarwording, waarneming, denken opgewekt wordt. En evenals al de werkzaamheden van het kenvermogen tot zulke aangeboren geschiktheden, die echter alle saam toch maar één habitus zijn, herleid kunnen worden, zoo wortelen ook alle bewegingen van het begeervermogen in zulke aangeboren neigingen. Daarom spreekt men van Selbsterhaltungs-, Geschlechts-, Gesellschafts-, Glückseligkeits-, Nachahmungs-, Einbildungs-, Wissens-, Sittlichkeits-, Schönheits-, Freiheits-, Religionstrieb en zoovele meer. Misschien zijn deze alle tot den Selbsterhaltungs-trieb te herleiden. Aan elk schepsel is met het bestaan een streven ingeplant, om in dat bestaan te volharden. Alle wezen mint zichzelf, zoekt wat voordeelig, mijdt wat schadelijk is, en streeft naar geluk. Deze zelfliefde is de wortel, waar alle werkzaamheden van 't begeervermogen uit opkomen; de voorwaarde, zonder welke er van geen neiging of begeerte, verlangen of wilsdaad, hoop of vrees, vreugde of smart, liefde of haat sprake zou zijn. Daarom is het begeervermogen zoo aangelegd, dat het krachtens zijne natuur naar niets anders dan het goede streven kan. Het goede is hier te nemen in subjectieven zin, als datgene, waarvan wij meenen, dat het met onze natuur overeenstemt, ons past en

ons welzijn bevordert. In objectieven zin is het goede volstrekt niet meer het voorwerp, waarop zich ons begeervermogen richt. De zonde heeft beide, ons verstand verduisterd en onzen wil in eene verkeerde richting geleid. Wij dwalen menigmaal en houden voor goed, wat wezenlijk kwaad is, en zien het waarlijk goede voor kwaad aan. Maar toch kan het begeervermogen naar zijn aard slechts streven naar datgene, wat het verstand er als goed aan voorhoudt. Ook de zondaar jaagt de zonde na sub ratione boni, en hij vermijdt de deugd sub ratione mali; hij ontvlucht God, omdat hij kwaad van Hem vreest. De zonde lief te hebben alleen omdat ze zonde is, is niet menschelijk maar duivelsch. Al deze aangeboren neigingen vormen samen in de taal der Schrift het hart, waaruit de uitgangen en de richtingen des levens zijn.

C. Het instinct.

Tot dusver beschouwden wij nog alleen die strevende werkzaamheden der ziel, welke aan alle bewustzijn voorafgaan (appetitus naturalis). Hooger vorm nemen deze aan bij het sensitieve leven der ziel, waarvan het instinct de voornaamste openbaring is. In het vegetatieve leven, bij de planten, is er nog geen eigenlijk instinct, al is het ook, dat zij door een innerlijken drang zoeken wat haar past. Maar in het dierlijk leven neemt het instinct eene groote plaats in. Bij de dieren en zoo ook bij de menschen treffen wij menigmaal eene onbewust doelmatige verbinding aan van gewaarwordingen of voorstellingen met affecten en handelingen. De instinctieve handelingen hebben haar wortel en oorsprong in de aangeboren neigingen (Triebe) van het zinlijk

begeervermogen, maar ze worden bij hare uitoefening geleid door zinnelijke gewaarwordingen en voorstellingen. Daarin zijn de instinctieve handelingen van de boven besproken reflectorische bewegingen onderscheiden. Bij deze laatste is er nog geen psychologisch element aanwezig; zij berusten op zenuwenmechanismen. Maar aan de instinctieve handelingen gaan altijd zinlijke gewaarwordingen of voorstellingen vooraf. Ofschoon ze als bewegingen van dierlijke organen tot de physiologie behooren, komen ze toch ook in de psychologie ter sprake, omdat er eene voorstelling, eene behoefte, eene neiging aan voorafgaat. Zij sluiten dus een psychisch element in en worden daardoor geleid.

Dat psychisch element is echter niet verstand en rede, niet het hooger kenvermogen, dat abstraheert en begrippen vormt, maar alleen het lager kenvermogen met zijne gewaarwordingen en voorstellingen. Het instinct is dus niet geheel en al blind en onbewust, gelijk de reflexbewegingen; het werkt niet, dan nadat eene gewaarwording voorafgegaan is. Maar het is aan de andere zijde ook niet redelijk en dus ook niet vrij. Het eigenaardige van het instinct is, dat de zinlijke gewaarwording onmiddellijk, zonder dat er een overleg of keuze van middelen plaats heeft, de motorische zenuwen in beweging brengt en tot eene handeling leidt, welke, schoon niet overlegd, toch doelmatig is. Onbewust is dus niet de handeling zelve, welke op de gewaarwording volgt; maar onbewust, ondoordacht, onoverlegd is het verband tusschen beide; er is niet van te voren overwogen, waarom juist deze bepaalde handeling na die gewaarwording moest verricht worden; er is geen keuze gedaan; onbewust is de doelmatigheid dier handeling. Zoo bouwt de vogel zijn nest; de spin weeft haar

webbe; de jonge eend zwemt terstond; ieder dier paart zich met zijne eigen soort; elk organisme zoekt zijn eigen voedsel. En zoo ook zoekt het kind naar de moederborst, verlangt de koortslijder naar water, de galzieke naar zuur, de eskimo naar traan; en worden wij telkens, bij het oordeel over een persoon of zaak, bij de keuze van een beroep, bij het inslaan van een weg enz. door een wondervol, geheimzinnig instinct geleid. Het komt ons bij onze bewuste overleggingen en handelingen helpend ter zijde, en doet ons gelukken wat ons anders mislukt zou zijn.

Want het instinct werkt in het algemeen zekerder en veiliger dan het bewuste verstand en het redelijk overleg. De laatste sluiten immers de mogelijkheid van twijfel, aarzeling, keuze, vergissing, dwaling, gebrekkig inzicht, onjuiste beslissing in enz. Maar het instinct behoeft niet te leeren, te overleggen, te kiezen; het handelt vanzelf en spontaan en vergist zich daarbij niet. De vogel bouwt zijn nest ineens, en hij bouwt het goed; hij vliegt en kent het terstond. Maar daarom kan het instinct ook niet aanleeren en zich volmaken; het staat ineens op den hoogsten trap en blijft daar staan. De bijen bouwen hare honigraten nu nog op dezelfde wijze als in de oudste tijden. En ook is het instinct niet algemeen maar bijzonder; een vogel heeft niet het instinct om *een* nest in het algemeen, maar alleen om een bepaald nest te bouwen. Het instinct is bij al zijne zekerheid en volkomenheid toch zeer beperkt en eenvormig; en ook is de zekerheid en volmaaktheid van het instinct dikwerf zeer overdreven. Toch is het instinct van groote beteekenis. Daarmede toegerust, is het zinnelijk ken- en begeervermogen, dat in de dieren woont en ook bij den mensch

aanwezig is, zoo geschapen en georganiseerd, dat het, zonder rede en overleg, toch doelmatige handelingen verricht, die het organisme in stand houden. Het dier is noch eene automatische machine, gelijk Cartesius dacht, noch een onontwikkeld mensch, gelijk het materialisme het voorstelt. Het is waar, dat wij het inwendig leven der dieren niet begrijpen. Wij kunnen er ons alleen eenige voorstelling van vormen naar analogie van verschijnselen, die wij in onszelf vinden. Ook is het woord instinct geen verklaring maar alleen een naam voor eene zeer geheimzinnige en duistere zaak. Maar hiertoe mogen wij toch besluiten, dat, als het instinct zelf geen rede en overleg insluit en toch doelmatige handelingen verricht, er een objectieve Logos moet zijn, die het alzo organiseerde, opdat het animale wezen zichzelf zou kunnen instandhouden ⁸⁶).

D. Het begeeren.

Ofschoon het instinctieve handelen bij den mensch eene groote plaats inneemt, toch onderscheidt het zich reeds in menig opzicht van dat bij de dieren. Bij deze laatste is de wijziging in de werkzaamheden der instincten binnen zeer enge grenzen beperkt. Er is, in weerwil van de bovengenoemde eigenschappen van zekerheid, volkomenheid, veiligheid, wel eenige wijziging in; vogels, die zeer met elkander overeenkomen, bouwen toch nesten, die in bouw, plaats enz. verschillen; spinnen weven haar webben in onderling afwijkende vormen. Eenige speling moet er ook wel bij plaats kunnen hebben, omdat anders de geringste verandering in de omstandigheden het instinct op nonactiviteit zou stellen en

het dier zou doen omkomen. Maar al deze wijzigingen zijn toch zeer beperkt. Bij den mensch echter zijn de instincten vooreerst veel minder in aantal; vervolgens treden ze binnen hun kring ook met geringer heftigheid en noodzakelijkheid op; en eindelijk maakt het instinctieve handelen bij den mensch, naarmate hij opwast en in beschaving toeneemt, voor redelijk overleg en handelen plaats. Het instinct neemt in het menschelijk leven eene ondergeschikte plaats in en gaat in andere, hoogere werkzaamheden over.

Reeds het begeeren gaat bij den mensch boven het instinctieve handelen uit. Er zijn verschillende woorden, waarmee dit begeeren wordt uitgedrukt; wij spreken van neiging, gewoonte, wensch, verlangen, drang, drift, hartstocht, zucht, woede enz. Neiging is eene habitueele, blijvende begeerte; zij is dispositie tot het begeeren van bepaalde goederen en doet dezelfde begeerten telkens terugkeeren. De neiging kan aangeboren of allengs verkregen zijn. De aangeboren neiging (Trieb) is in de natuur van den mensch gegrond, is blind en onbewust, en nog niet op een bepaald object gericht; ze wordt eerst tot begeerte, als ze door eene meer of minder duidelijke voorstelling in eene bepaalde richting geleid wordt. De verworven neiging ontstaat licht in een bepaalden kring van voorstellingen, is veranderlijk en aan wisseling onderworpen; de neigingen of genegenheden van een jongeling zijn andere dan die van een man en een grijsaard. Ten nauwste staat deze neiging met de gewoonte in verband; uit de gewoonte ontspringt vaak de neiging; de ziel begint tot datgene, wat ze telkens doet, over te hellen en er heen te neigen. Naarmate eene gewoonte meer met den natuurlijken aanleg des menschen overeenstemt, wordt zij te lichter tot eene neiging; en de herhaalde inwilliging

van eene begeerte versterkt de neiging. De neiging, bv. tot spel, drank, kan zoo tot een drang, een hartstocht, een zucht, eene woede (speel-, drink-, mode-, ijver-, heersch-, eer-wraak-, geld-zucht enz.; dans-, speel-, leeswoede enz.) worden, waarover de mensch alle heerschappij verloren heeft. Uit deze neigingen, hetzij aangeborene hetzij verworvene, komen de begeerten op. Van neiging (Trieb) is de begeerte zoo onderscheiden, dat deze door de voorafgegane voorstelling op een bepaald object is gericht. Wij hebben in het algemeen eene neiging, en streven er ook naar om onzen honger te stillen en onzen dorst te lesschen, maar wij begeeren naar brood en water. Wij hebben behoefte aan liefde en streven naar bevrediging, maar wij begeeren het hart en de hand van deze bepaalde vrouw. Het begeeren is altijd aan eene bepaalde voorstelling gebonden; er gaat steeds eenige kennis aan vooraf. Dit heeft het begeeren met het wenschen en verlangen gemeen. Maar wenschen is gewoonlijk het uiten van een verlangen in het bewustzijn van de onzekerheid, of men het verlangde voorwerp wel verkrijgen zal; het is dus dikwerf een *pium votum*, algemeen, oppervlakkig, nog schier geheel buiten affecten en wil omgaande. Verlangen en begeeren komen veel dieper op uit de ziel, gaan gewoonlijk met sterke genegenheden en affecten gepaard, en zijn ook op duidelijk omschreven objecten gericht. Onderling zijn ze nog zoo onderscheiden, dat het verlangen gewoonlijk meer geestelijk is en in goeden zin wordt genomen, begeeren daarentegen meest zinnelijk is en dikwerf in verkeerden zin wordt verstaan. Dat het begeeren van de voorstelling afhangt en daardoor geleid en gericht wordt, heeft het met het instinct gemeen. Schopenhauer heeft de verhouding wel geheel omgekeerd en den

wil (het begeervermogen) van het intellect onafhankelijk gemaakt. Maar dit is ongetwijfeld onjuist.) Het begeervermogen gaat wel in dien zin aan het kenvermogen vooraf, dat het eene eigene kracht in de ziel is en door het kenvermogen niet wordt geproduceerd. Maar de richting, waarin dat begeervermogen werkzaam is, wordt toch door het kenvermogen bepaald. *Ignoti nulla cupido*. Wat men niet kent, datgene, waarvan men heel geen voorstelling heeft, kan men ook niet begeeren. Met de verandering van den kring der voorstellingen waarin men leeft, veranderen ook de begeerten. Zij wijzigen zich in de verschillende leeftijden en onder verschillende omstandigheden. Dikwerf is nu de begeerte bij den mensch in niets van eene instinctieve beweging onderscheiden. Wie honger heeft, verlangt vanzelf naar spijs; de begeerte komt geheel spontaan in hem op, terstond na de gevoelde behoefte, zonder dat er eenig redelijk overleg tusschen beide intreedt. Terwijl echter bij de dieren alle begeerten met instinctieve bewegingen samenvallen, is dit bij den mensch niet het geval. Zijne begeerten krijgen, wijl hij een redelijk wezen is, een ander en hooger karakter. Vooreerst toch is in den mensch lager en hooger kenvermogen niet zoo gescheiden, dat het eerste alleen op de begeerte en het laatste alleen op den wil zou inwerken. Integendeel, beide, lager en hooger kenvermogen, bieden hunne voorstellingen aan het gansche begeervermogen, dus ook aan het eigenlijk begeeren aan. De objecten van het begeeren worden daarom bij den mensch veel rijker en menigvuldiger dan bij het dier. Het dier heeft alleen zinnelijke voorstellingen en daarom ook alleen zinnelijke begeerten, naar spijs, drank, zinnelijken lust enz. Maar de mensch kan eigenlijk alles begeeren. Hij is louter

behoefte en enkel afhankelijkheid. Hij heeft veel meer behoeften dan het dier, omdat hij veel meer afhankelijk is. Het dier heeft geen behoefte aan het ware en goede en schoone, aan geen gemeenschap met God, aan geen vergeving der zonden, want het hangt van dat alles in zijn bestaan niet af, en kan zonder dat alles gelukkig zijn. Maar omdat een mensch aan alles verwant is en van alles afhangt, heeft hij ook zoovele behoeften en zoovele begeerten. Hij heeft behoefte aan alles, wat ook voor de dieren noodzakelijk is tot hun leven; maar hij heeft daarbij nog andere, hoogere, geestelijke behoeften; en daarom kunnen ook de eeuwige en onzienlijke dingen voorwerp van zijn begeeren zijn. De begeerten van een mensch zijn zoovele, dat ze niet op te tellen en in te deelen zijn. Ze worden zelfs met den dag meerdere; naarmate de mensch ontwikkelt, de beschaving vooruitgaat, het leven gecompliceerder wordt, nemen de behoeften en begeerten toe. De begeerten bij den mensch zijn in omvang en voorwerp verre boven die van het dier verheven.

Daar komt in de tweede plaats bij, dat het dier door zijne begeerten willoos voortgedreven wordt. *Animal non agit sed agitur.* De ziel van het dier is slechts de blinde dienstmaagd van zijn lichaam. De zinnelijke begeerte is op zichzelf volkomen onvrij. De hongerige verlangt vanzelf naar spijs. Bij den mensch echter heft het lager kenvermogen zich tot het hoogere op; en evenzoo stijgt het begeervermogen in hem tot wil. En met dat hoogere, dat de mensch in verstand (rede) en wil bezit, kan hij het lagere, zinnelijke leven beheerschen en leiden. Een mensch kan er niets aan doen, dat hij, honger hebbende, naar spijze verlangt. Dat is gansch spontaan en natuurlijk. Maar hij kan met zijne hoogere

natuur, met zijn verstand en wil, aan die begeerte om hogere motieven het zwijgen opleggen, en er de inwilliging aan onthouden. Hij kan overwegen, dat het op dit oogenblik schadelijk voor hem is om spijs te gebruiken, en alzoo zich zelven verloochenen. Tusschen begeeren en willen is er daarom een zeer groot onderscheid, evenals tusschen zinnelijke voorstelling en begrip. En dit onderscheid mag niet worden verwaarloosd. Het begeervermogen omvat veel meer dan enkel het begeeren of enkel den wil. Begeeren en willen zijn twee zeer onderscheidene werkzaamheden van één en hetzelfde vermogen. Ze verschillen zoozeer, dat zij zelfs in tegenstelling en strijd kunnen geraken. Dikwèrf volgt de wil de begeerte en neemt deze als het ware over, als hij n.l. geen grond ziet of geen kracht heeft om er tegen in te gaan. In den regel eten, drinken, slapen wij, zoodra wij er behoefte toe gevoelen. Soms zijn de hartstochten, b.v. van dronkenschap, wellust enz. zoo sterk, dat zij rede en wil heel niet aan het woord laten komen. Maar het gebeurt toch ook menigmaal, dat het hooger ken- en begeervermogen zich tegen de lagere begeerten in zwakker of sterker mate verzet. Er is ook in den natuurlijken, zondigen mensch nog een strijd tusschen zinnelijkheid en verstand, lust en geweten, hartstocht en rede, begeerte en wil, i. é. w. tusschen het lagere en het hogere (betere) ik. Deze strijd in den natuurlijken mensch mag niet verward of vereenzelvigd worden met dien tusschen vleesch en geest, tusschen den ouden en den nieuwen mensch, waarvan de Schrift spreekt, Gal. 5 : 17. De strijd tusschen zinnelijkheid en rede (geweten) is in meerdere of mindere mate in alle menschen aanwezig; gaat niet tegen de zonde als zoodanig en niet tegen

alle maar alleen tegen sommige zonden; wordt niet gevoerd uit het eenig ware beginsel van liefde tot God en haat tegen de zonde, maar uit allerlei andere overwegingen, zooals vrees voor straf, schaamte voor menschen, achting voor zichzelf; is een strijd tusschen twee deelen in den éénen mensch, het hoogere en lagere deel, en kàn, [zij het dikwerf ook met moeite, door rede en wil gewonnen worden. Maar de strijd tusschen vleesch en geest wordt alleen door de wedergeborenen gekend; hij gaat tegen de zonde als zonde, omdat ze God vertoornt; en is een strijd tusschen den ouden en den nieuwen mensch in den éénen mensch, d. i. tusschen den mensch, zooals en voorzoover hij wedergeboren is, en den mensch, zooals en voorzoover hij nog de zonde dient. Hoewel de strijd tusschen zinnelijkheid en rede dus niet genoeg is, is hij toch van hoog belang. God laat in den zondigen mensch nog eene rede en geweten en wil over, opdat hij daarmede zijne lagere, zinnelijke begeerten beheersche en niet wegzinke in bestialiteit ⁸⁷).

Wel is de zinnelijke begeerte op zichzelf geen zonde. Het verlangen naar spijs, drank enz. volgt onmiddellijk op de behoefte en heeft in zichzelf niets ongeoorloofds. Het is noodwendig eigen aan den mensch, die een zinnelijk wezen en aardsch uit de aarde is. Ook van Christus staat geschreven, dat Hem hongerde en dorstte. Maar de zonde heeft deze zinlijke begeerten in het onge-reede gebracht, en wel voornamelijk in drieërlei opzicht. Ze heeft gemaakt, dat de mensch die begeerten richt op ongeoorloofde objecten; dat hij die objecten begeert in eene verkeerde orde en maat; en dat hij naar bevrediging ervan streeft in een anderen weg dan dien der door God voorgestelde middelen

(verg. het 10e gebod en zijne verklaringen). Deze ongeregelde, *zondige* begeerten worden in de Schrift meermalen onder den naam van begeerlijkheid (*ἐπιθυμία*, concupiscentia, Rom. 7:7) samengevat en als zoodanig verboden. Rome beweert, dat deze begeerlijkheid in Schriftuurlijken zin geen zonde is, dat de strijd tusschen vleesch en geest in beider natuur ligt opgesloten, en dat die strijd alleen door de bovennatuurlijke genade van het beeld Gods kan beteugeld worden. Maar de Reformatie sloeg dieper blik beide in de Schrift en in het hart van den mensch. En zij leerde, dat de zinnelijke begeerten, ofschoon op zichzelf geene zonde en bij den eersten mensch evenals ook bij Christus in volkomen harmonie met heel het zieleleven, toch door de zonde ongeregeld en tot zondige begeerlijkheid geworden waren, en dat er daarom nu strijd was en wezen kon tusschen het lager en het hooger ik in den mensch ^{ss}).

E. Aandoeningen en hartstochten.

Het begeervermogen kan tot zijne objecten in zeer verschillende verhoudingen staan en erdoor opgewekt worden tot verschillende werkzaamheden. Het kenvermogen verkeerde in hetzelfde geval; het kon de werkelijkheid gewaarworden, waarnemen, voorstellen, omscheppen, indenken, beoordeelen onder het gezichtspunt van waar en onwaar, goed en kwaad, schoon en onschoon — en toch waren dit alle werkzaamheden van het ééne en zelfde kenvermogen. Zoo ook zagen wij reeds, dat het begeervermogen allerlei werkzaamheden insluit van neiging, instinct, streven, wenschen, verlangen, begeeren, willen, die toch onderling soms zeer ver-

schillend zijn. Maar velen zijn sedert de opkomst van de leer van het gevoelvermogen van oordeel, dat althans de Gefühle en misschien ook de affecten niet als werkzaamheden van het begeervermogen kunnen opgevat worden en daarom zelfstandig onder dak moeten gebracht. De vroegere psychologie sprak van *πάθη*, *passiones*, *perturbationes* (*perturbitates*) *animi*, *affectus*, aandoeningen, hartstochten; en maakte er geen wezenlijk onderscheid tusschen, maar beschouwde ze alle als werkingen van het lager begeervermogen. De meest gewone indeeling was die in concupiscibele en irascibele affecten. De sensitieve ziel of het lager begeervermogen kan n.l. eenvoudig, zonder meer, een goed begeeren en een kwaad vermijden, of ze kan, inziende dat de bereiking van een goed of de vermindering van een kwaad met moeilijkheden en hindernissen gepaard gaat, niet alleen verlangen om dat goed te bezitten of dat kwaad te ontvluchten, maar allereerst in eene toornende gemoedsbeweging tegen die hindernissen zich richten, om deze uit den weg te ruimen. In het eerste geval heeft ze tot object het goede zonder meer (*bonum*, *malum simpliciter*), en krijgt dan de affecten van vreugde en droefheid, als het goed of kwaad tegenwoordig is, van verlangen en afkeer, als het toekomstig is, van liefde en haat, als het in geen betrekking staat tot heden of toekomst. In het tweede geval heeft het sensitieve begeervermogen het moeilijk te verkrijgen goed of moeilijk te vermijden kwaad tot object (*bonum* of *malum arduum*) en heeft dan de affecten van hoop of wanhoop, als het goed bereikbaar of onbereikbaar is, van stoutmoedigheid of vrees, als het kwaad al of niet afgewend kan worden, van toorn tegen den veroorzaker van het kwaad, als dit aanwezig is ⁸⁹).

De nieuwere psychologie heeft echter tusschen aandoeningen en hartstochten een zeer diepgaand onderscheid gemaakt, en de eerste dan of intellectualistisch als wijzigingen van voorstellingen of ook als passieve toestanden der ziel uit een bijzonder vermogen verklaard. In paragraaf 8 zijn deze opvattingen voldoende weerlegd. Thans komt het er in hoofdzaak op aan, om ze als werkzaamheden van het begeervermogen te begrijpen. Dit zal niet moeilijk vallen, als het begeervermogen maar evenals het kenvermogen in ruimen zin wordt opgevat en niet tot de werkzaamheid van het begeeren of willen in engeren zin beperkt wordt.

Vooreerst is er zeer zeker onderscheid tusschen aandoeningen en hartstochten, en ook wel tusschen deze eenerzijds en stemmingen en Gefühle anderzijds. Stemmingen zijn algemeene, vage, onbepaalde Gefühle, waarvan men niet juist de oorzaak kent en zich daarom ook meestal geen rekenschap kan geven. Zij hebben haar oorzaak niet in enkele concrete voorstellingen, maar in vele onbepaalde gewaarwordingen, welke niet elk voor zich maar alle saam een indruk van lust of onlust op de ziel maken. Daartoe behoort het levensgevoel, dat uit heel onzen toestand op een bepaald oogenblik resulteert, en voorts al die wisselende stemmingen, welke bij ons door het weer, de temperatuur, door een maaltijd, door kleuren, klanken, voor- en tegenspoed bij onzen arbeid, rust, inspanning, reizen, verveling, oververzadigdheid, levensmoeheid, enz. verwekt worden en den aard van ons humeur bepalen. In onderscheiding daarvan zijn Gefühle zielstoestanden, die hun oorzaak meer hebben in bepaalde gewaarwordingen of voorstellingen, hetzij zinnelijke (gevoel van honger, dorst, koude, warmte), hetzij geestelijke (schaamte, afkeer, afschuw, dankbaar-

heid, eerbied, ontzag, vrees, liefde, medelijden enz). Aandoeningen (affecten) zijn zulke Gefühle, die de ziel hevig schokken en duidelijk ook in het lichaam merkbaar zijn, zooals bewondering, schrik, angst, smart enz. Deze aandoeningen zijn acuut, ze gaan dikwerf spoedig voorbij, en worden door herhaling verzwakt. Maar hartstochten zijn sterke begeerten, die van heel den mensch zich meester maken, hem voortdrijven ten koste van zijne vrijheid, hem blind maken voor rede en overtuiging en toch tegelijkertijd hem scherpzinnig maken in het uitvinden van middelen om den hartstocht te bevredigen; ze zijn niet acuut maar chronisch, onverzadelijk, blijvend, duurzaam, dikwerf in sterkte toenemend en groeiend met de jaren.

Dit onderscheid kan toegestemd, zonder dat er iets voor een bijzonder gevoelvermogen mee gewonnen wordt. Want een enkele heeft dit onderscheid wel overdreven; Kants schoone uiteenzetting b. v. maakt zich daaraan schuldig, als ze zegt: je mehr Affect, desto weniger Leidenschaft ⁹⁰). Maar het is aan geen enkel psycholoog gelukt, tusschen al deze verschijnselen een zoo groot, essentieel onderscheid aan te wijzen, dat ze niet samen als verschillende werkzaamheden uit één vermogen zouden kunnen verklaard worden. Al de genoemde psychische verschijnselen zijn ten nauwste verwant en gaan in elkander over. Alle werken ze, indien ze maar eenige sterkte hebben, ook zichtbaar op het lichaam in. Stemmingen van opgeruimdheid of neerslachtigheid, van een goed of kwaad humeur, zijn op het gelaat te lezen. De zinnelijke Gefühle van honger, dorst enz. gaan over in begeerten; gevoel van honger en lust tot spijs is één en hetzelfde. Geestelijke Gefühle, van godsdienstigen, zedelijken, aesthetischen aard, stijgen terstond en telkens tot affecten

van bewondering, geestdrift, berouw, schuldgevoel, schaamte, wanhoop enz. Elk affect is ook een Gefühl en elk Gefühl kan worden tot een affect; er is alleen gradueel verschil. En zoo is het ook met aandoeningen en hartstochten (affecten en passies). Zij komen beide daarin overeen, dat ze van de stemmingen en Gefühle door hun heftigheid zich onderscheiden en duidelijker ook op het lichaam hun invloed doen gevoelen. Ze gaan in de werkelijkheid telkens samen en in elkander over. Ze zijn beide blind voor al wat buiten hun kring ligt. Affecten maken de zenuwen prikkelbaarder, en alzoo de ziel vatbaarder voor hartstochten; en passies roepen dikwerf in de ziel hevige aandoeningen op (jaloerschheid, verliefdheid enz.).

In de tweede plaats zijn al deze stemmingen, Gefühle, aandoeningen en hartstochten, hoe verschillend ook, toch tot twee, lust en onlust, te herleiden. Er is daarover onder de psychologen geen verschil, al worden deze beide grondstemmingen ook dikwerf met andere namen genoemd, zooals genot en smart, liefde en haat, aantrekking of afstooting, sympathie of antipathie, en al nemen sommigen tusschen beide nog neutrale toestanden aan ⁹¹). Lust en onlust zijn echter daden, werkzaamheden, welke de ziel uitoefent door het begeervermogen. Immers, ze kunnen alleen daardoor in ons ontstaan, doordat de ziel op hetgeen haar voorgesteld wordt reageert en er zich in eene bepaalde verhouding toe plaatst. Evenals heel de natuur beheerscht en in stand gehouden wordt door de beide krachten van aantrekking en afstooting, zoo is ook de ziel in het begeervermogen toegerust met de kracht, om wat haar goed is te zoeken, en wat kwaad voor haar is te ontvluchten. Zij beweegt zich ergens heen of zij trekt er zich van terug. Aan elk

schepsel is met het bestaan ook de zucht ingeplant, om in zijn bestaan te volharden, om dus zich aan te sluiten bij datgene, wat dat bestaan bevordert, en af te weren, wat er schadelijk aan is. De ziel des menschen is op dezelfde wijze ingericht; maar omdat zij aan alles verwant en van alles afhankelijk is, is er niets voor haar bestaan en leven onverschillig. Alles kan voor haar bevordelijk of schadelijk zijn, zich aan haar voordoen sub ratione boni of sub ratione mali. Daardoor zijn de relatiën, waarin de ziel tot de objecten zich stelt, zoo eindeloos vele; zij zijn niet op te tellen en zelfs niet in klassen in te deelen. Men spreekt dikwerf van algemeene, zinnelijke, intellectueele, religieuse, moreele, sociale, aesthetische Gefühle; maar deze indeeling is niet beter of slechter dan andere en geeft van het rijke zieleleven, dat hier zich opent, slechts een beperkt en gebrekkig overzicht ⁹²). De verhoudingen, waarin onze ziel zich stelt tegenover al wat met haar in aanraking komt, hangen van te veel en velerlei gegevens af, dan dat ze zouden te classificeeren zijn. Ze hangen af van de natuur van het subject maar ook van den aard der objecten, en van deze, of ze zinnelijk of geestelijk, verleden, tegenwoordig of toekomstig, nabij of verre, personen of zaken, abstract of concreet, levend of levenloos zijn enz. Van alle kanten komen tot den mensch gewaarwordingen, voorstellingen, ideeën, waartegenover hij niet onverschillig kan zijn en eene zekere houding aanneemt. De eigen physische en psychische toestand, spijsje en drank, weder en temperatuur, licht en duisternis, dag en nacht, kleuren en tonen, natuur en landschap; arbeid en rust, voorspoed en tegenspoed, geluk en ongeluk, de toestanden en handelingen onzer familie en bekenden, van volk en overheid, van menschen- en dierenwereld; het

ware, het goede en het schoone; aardsche en hemelsche, tijdelijke en eeuwige dingen, alles doet den mensch aan en dwingt hem, daartegenover zijne verhouding te bepalen. En zoo ontstaan in hem al die aandoeningen van opgeruimdheid en neerslachtigheid, opgewektheid en treurigheid, moed en moedeloosheid, vreugde en smart, vroolijkheid en droefheid, hoop en vrees, liefde en haat, medelijden en hardvochtigheid, verlangen en afschuw, sympathie en antipathie, schaamte en schaamteloosheid, zekerheid en twijfel, nederigheid en trotsch, bewondering en verachting, aanbidding en vervloeking en zoovele meer, die alle saam de wereld vormen van zijn gemoed en 's menschen houding aanduiden tot heel de schepping om hem heen.

Dat al deze aandoeningen producten zijn van eene actie der ziel, blijkt in de derde plaats ook nog uit andere overwegingen. Vroeger is al opgemerkt, dat van een vermogen, om toestanden te ontvangen en passief te zijn, slechts oneigenlijk en overdrachtelijk gesproken kan worden. Nu dient daaraan nog toegevoegd, dat die toestanden der ziel dan toch eene oorzaak moeten hebben. Het is een feit, dat in die toestanden de ziel verandert; zij is het, die vroeger zoo en nu aldus is gestemd; zij gaat van den eenen toestand in den anderen over. Maar hoe komen ze in de ziel, en wie bewerkt ze daar? Alleen het object, dat mij alzoo aandoet, of het subject, d. i. de ziel zelve, kan daarvoor in aanmerking komen. Maar het object kan wel de aanleiding maar nooit de bewerkende oorzaak zijn van de aandoeningen mijner ziel. Als een kunstwerk een gevoel van schoonheid in mij wekt en mij tot bewondering stemt, is het toch niet dat kunstwerk zelf, dat actief in mijne ziel inwerkt en deze passief in een anderen toestand brengt. De ziel is toch niet aan een

stuk was gelijk, dat gekneet wordt in allerlei vormen en allerlei indrukken ontvangt. Hetzelfde kunstwerk, dezelfde tijding, dezelfde gewaarwording laat mij den eenen tijd geheel onverschillig en wekt op een anderen tijd allerlei aandoeningen in mij wakker. Bovendien, indien die aandoeningen in letterlijken zin mij aangedaan werden, dan zouden ze niet *mijne* aandoeningen zijn. Ik zou ze niet aan mijzelf als subject kunnen toeschrijven; ze zouden geheel en al buiten mijne verantwoordelijkheid vallen; en van opvoeding en leiding des gemoeds zou geen sprake kunnen zijn. Dat is nu met de werkelijkheid in strijd; hardvochtigheid, liefdeloosheid, hoogmoed enz. rekenen wij onszelven en anderen wel ter dege als schuld aan; wij trachten in de opvoeding het hart zoo te vormen, dat het ook voor zachte, teedere, goede aandoeningen vatbaar zij. En zelfs zijn we op aesthetisch gebied er niet mede tevreden, dat iemand zegt: ik ben nu eenmaal zoo, over den smaak valt niet te oordeelen; maar wij willen hem zoo leiden, dat hij het waarlijk schoone ook als schoon erkent en waardeert. Wel brengt men tegen dit alles in, dat gevoelen geen begeeren of willen is, dat het geen beweging is maar rust, dat het geen daad maar een toestand is; en met name wijst men dan op het aesthetische gevoel, dat geheel belangeloos is en van alle begeerte vrij; die Sterne, die begeert man nicht. Doch deze tegenwerpingen komen uit misverstand voort en zijn daarom van weinig betekenis. Dat gevoelen en begeeren hetzelfde zijn, beweert niemand; het eenige, wat beweerd wordt, is dit, dat het zoogenaamd gevoel eene uiting is van datzelfde vermogen, hetwelk ook in het begeeren en in het willen werkt. Juist, omdat de voorwerpen, die aandoeningen in ons wekken, zoo eindeloos verscheiden zijn,

en de ziel aan alles verwant en voor niets neutraal is, daarom bepaalt zij hare verhouding tot de dingen op de menigvuldigste wijze en wordt overeenkomstig hun aard tot de meest verscheidene handelingen en uitingen opgewekt. Brood zal den hongerige vanzelf in eigenlijken zin tot begeeren prikkelen, maar het ware, goede en schoone werken op de ziel op eene gansche andere wijze in. Het ware wordt voor het begeervermogen een voorwerp, dat het verlangt te kennen; het goede eene zaak, die het wenscht te doen; het schoone iets, dat het wenscht te genieten. Het schoone heeft die natuur, dat de aanschouwing ervan behaagt; het is als schoon geen voorwerp van ons begeeren, zoodat wij het zouden willen bezitten, maar het heeft dat eigenaardige, dat het zien, het aanschouwen, het kennen ervan ons behaagt, lust en genot verschaft. En dat genieten van het schoone, dat erin rusten en zalig zijn, dat is eene uiting van die kracht der ziel, welke gewoonlijk maar in veel te engen zin begeervermogen heet.

Maar, zal men ten slotte zeggen, daarmede wordt juist bewezen, dat het gevoel niet tot het begeervermogen kan gebracht worden. Want het voorwerp der begeerte is der ziel niet onmiddellijk tegenwoordig, en het begeeren houdt op, als wij in het bezit van het voorwerp zijn. Dan treedt een gevoel van lust en bevrediging in. En de bevrediging behoort in het geheel niet tot den wil of tot het begeervermogen; het is geen willen en geen wilsdaad, maar een gevoel, dat op het verkrijgen van het begeerde volgt ⁹³). Het is echter juist deze meening, die zeer besliste tegenspraak verdient. In de natuur zou het al ongerijmd zijn, om de kracht, waarmede de magneet het ijzer vasthoudt, wezenlijk te onderscheiden en te scheiden van die, waarmede hij het ijzer aantrekt. Maar bij den

wil des menschen is dat nog veel meer ongerijmd. De kracht, waarmede de ziel naar het voor haar goede streeft, is uit den aard der zaak dezelfde, als waarmede zij dat goede, na het verkregen te hebben, tracht te behouden, en er in geniet. Indien dit niet zoo ware, zou er uit volgen, dat er bij God en ook bij de engelen en de zaligen van geen wil sprake kon zijn. Immers, God is de Algenoegzame en Volzalige; in Hem kan geen behoefte en dus geen begeerte vallen. En ook de engelen en zaligen hebben in den staat der heerlijkheid er niet meer naar te jagen, of zij het ook grijpen mochten. De staat der volmaaktheid en der heerlijkheid zou dus niets anders dan een gevoelstoestand zijn, waarin er geen plaats was voor den wil, voor activiteit en werkzaamheid. En voor God bleef er niets anders over dan het pantheistisch begrip van een eeuwig, eentonig, boven alle handeling verheven zijn in den zin van Spinoza's substantie. Natuurlijk is zulk een leer op den duur niet te handhaven. Dan slaat ze in haar tegendeel om. God is niet het zijn maar het worden, de onzalige wil, de absolute begeerte, de eeuwige honger. En voor de schepselen bestaat de hoogste toestand niet in een verkrijgen der volmaaktheid, maar in een eeuwig zoeken zonder te vinden, in een vermoeienden en nimmer eindigenden Sisyphusarbeid. Lessing zeide eenmaal, dat de waarheid alleen Godes was, en dat de mensch genoeg had aan het zoeken der waarheid. Alsof God de waarheid zou kunnen hebben, indien Hij ze ook niet schonk aan zijne kinderen, die Hij schiep en herschiep naar zijn beeld. Maar de valsche psychologie, die het gevoel van het begeervermogen en de bevrediging van den wil losmaakt, slingert met de pantheistische filosofie tusschen het zijn en het

worden, tusschen quietisme en evolutie, tusschen een rusten zonder werken of een werken zonder rusten heen en weer. De Christelijke psychologie had eene andere en veel betere beschouwing. Het begeervermogen bestond voor haar niet alleen in een streven naar datgene, wat gemist werd, maar ook in een genieten van datgene, wat bezeten werd. De wil was eene *voluntas concupiscentiae*, een wil van begeerte, maar ook eene *voluntas complacentiae*, een wil van behagen ⁹⁴). En deze laatste, de wil des welbehagens, was geen lagere maar juist een veel hooger graad van werkzaamheid, dan de wil der begeerte. Deze laatste is tijdelijk, voorbijgaand, maar de eerste is eeuwig en blijvend, en eischt veel grootere inspanning der ziel. Het valt den meesten menschen veel moeilijker, om de vrouw hunner keuze lief te hebben na en in dan vóór het huwelijk; tot de liefde der begeerte zijn velen in staat, maar voor de liefde des welbehagens bezwijken de meesten. Goethe zeide eens, dat er voor een mensch niets moeilijker was dan enkele goede dagen. Weelde is inderdaad moeilijk te dragen; genieten vereischt eene kracht, die ons spoedig ontbreekt; zaligheid is geen quietistische rust, maar de hoogste activiteit. De hoogste, ware, eigenlijke liefde werd daarom door Augustinus omschreven als eene *voluntas valentior*, als eene krachtige, blijvende wilsgedaan. En in God als den Volzalige is naar denzelfden kerkvader werken en rusten één.

In de vierde en laatste plaats komt aan de boven gegeven opvatting de nieuwe verklaring ten goede, die sedert eenigen tijd aangaande de gemoedsaandoeningen is opgekomen, en het eerst door Carl Lange, hoogleeraar te Kopenhagen, is voorgestaan en daarna door anderen, zooals James, Ribot, is uitgewerkt. Volgens

dezen zijn alle gemoedsaandoeningen psychische gevolgen van veranderingen in het physisch organisme. De lichamelijke verschijnselen n.l., die bij de affecten plaats hebben, zijn geen bijzaak, geen toevallige begeleiding van de psychische affecten, en niet van ondergeschikte, secundaire beteekenis; maar ze zijn het uitgangspunt voor het wetenschappelijk onderzoek, de grondslag en de oorzaak van de psychische aandoeningen, niet de toevallige en onwillekeurige begeleiding maar het eigenlijk wezen en beginsel. Vroeger leerde men aldus: eerst was er eene of andere gewaarwording (voorstelling, herinnering, idee); deze werkte in de ziel de aandoening van kommer, vrees, schrik, angst, toorn enz., en deze psychische aandoening werkte dan op het lichaam in en bracht daar allerlei veranderingen in de ademhaling, den bloedsomloop, de spieren enz. te weeg. Thans echter tracht men de affecten zoo te verklaren, dat er eerst eene gewaarwording is; deze werkt in op het lichaam, verandert de functie van het vasomotorisch apparaat en daardoor de functie van zenuwen en spieren; en deze physische veranderingen uiten zich dan psychisch in allerlei aandoeningen. De verhouding wordt dus geheel omgekeerd: wij weenen niet omdat wij bedroefd zijn, maar wij zijn bedroefd omdat wij weenen (James). De moeder, die treurt over haar gestorven kind, is bedroefd, omdat zij de moeheid en slaphed van haar spieren, de koude van haar bloedledige huid, het gebrek van hare hersens aan kracht tot helder denken voelt (Lange). Al onze vreugde en leed danken wij aan het vasomotorisch systeem ⁹⁵).

Deze theorie lijdt aan eenzijdigheid. Aan alle aandoening gaat eene gewaarwording vooraf, gelijk ook Lange e. s. erkent. Zonder

bewustzijn, hoe zwak dan ook, is er geen gevoel. Tusschen de prikkeling van de zenuwen in de zintuigen (bijv. bij het zien van iets ontzettends, bij het hooren van eene treurige tijding), en de verandering in het vasomotorisch apparaat staat altijd het psychisch element der gewaarwording in. Gewaarwording en aandoening (gevoel) zijn nu wel, gelijk boven gezegd is, onderscheiden, zelfs temporeel. Maar noch de prikkeling der zintuigen alleen noch ook de gewaarwording zonder meer verklaart de veranderingen, die er bij eene aandoening in 't lichaam worden aangebracht. Anders toch zouden alle prikkelingen en alle gewaarwordingen dergelijke veranderingen ten gevolge hebben. Er moet dus bij de gewaarwording iets bijkomen, dat die veranderingen veroorzaakt. En dat is de aandoening. Sommige gewaarwordingen grijpen zoo diep in ons zieleleven in, dat ze dit in beroering brengen en heel het lichaam schokken. Voorts gaat de theorie wel op bij aandoeningen, die gevolg zijn van Innenempfindungen; wijz b. v. werkt onmiddellijk op het lichaam, verschaft ons daardoor eene gewaarwording en deze maakt ons opgeruimd. Er is eene werking ook van het lichaam op de ziel. Maar bij de Aussenempfindungen is de gang meest omgekeerd. En alle hoogere aandoeningen zijn tegelijkertijd psychisch en physisch. Ribot haalt de muziek, die immers ook op dieren werkt, zooals honden, katten, paarden, slangen enz., als voorbeeld en bewijs aan, dat de lichamelijke veranderingen aan de aandoeningen voorafgaan. Er is hierin niets vreemds. Muziek bestaat uit zinnelijke tonen, die zinnelijke gewaarwordingen en aandoeningen kunnen verschaffen; het eigenlijk schoon in de muziek wordt echter, evenals het ware en het goede, alleen door den mensch

met zijn hooger kenvermogen gekend en genoten. Eindelijk laat de theorie het psychologisch verschijnsel der aandoeningen onverklaard. Of de aandoening van vreugde, smart, angst, toorn enz. vóór of na de physische veranderingen komt, is daarvoor onverschillig; ze blijft er evenzeer een allerbelangrijkst psychisch verschijnsel om. De physische veranderingen mogen niet te verklaren zijn uit psychische aandoeningen; het omgekeerde is even raadselachtig. De werking van de ziel op het lichaam is een geheimenis; die van het lichaam op de ziel is het niet minder.

Maar ondanks deze eenzijdigheden, tegenover het spiritualisme, b. v. van Kant, dat de affecten voor krankheden des gemoeds houdt, is de physiologische verklaring in haar recht. Het is inderdaad, gelijk Lange zegt, eene arme opvatting van den mensch, die kommer en vreugde, medelijden en toorn, trotsch en deemoed als toestanden beschouwt, vreemd aan den gezonden mensch. De aandoeningen en hartstochten spelen in het leven van den enkelen mensch en in de geschiedenis der volken eene veel grootere rol dan het gezond verstand. Zij zijn de gewichtigste factoren en de geweldigste krachten, die wij in de menschenwereld kennen. Maar daarom is het ook onjuist, ze als toestanden op te vatten, waar de ziel lijdelijk onder verkeert. Stemmingen, aandoeningen, Gefühle, hartstochten, begeerten, wilsuitingen zijn alle onderscheiden werkzaamheden der menschelijke ziel; in de eene soort is de activiteit grooter dan in de andere, evenals dit ook het geval is bij de onderscheiden werkzaamheden van het kenvermogen. Maar geen van alle is op te vatten als een toestand, waarin de ziel passief verkeert, die *in* haar *zonder* haar wordt teweeggebracht. Physiologisch en psychologisch beide is eene indeeling der affecten

in actieve en passieve, in sthenische en asthenische ongerechvaardigd. De minste gemoedsaandoeningen bezitten zoowel een actief als een passief element. Ze zijn daarom ook geen wijzigingen van voorstellingen, maar ze komen op uit la faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur. Attractie of repulsie, neiging of afkeer, eene voorwaartsche of rugwaartsche beweging ligt aan alle ten grondslag. Het zijn gemoedsaandoeningen, die alle onder een ander gezichtspunt ook gemoedsbewegingen zijn ⁹⁶).

Ook in de veranderingen, die met de aandoeningen in het lichaam gepaard gaan, wordt dit duidelijk. De theorie van C. Lange heeft n.l. ook daarin gelijk, dat de physische verschijnselen geen toevallige begeleiding zijn maar tot het wezen zelf der aandoeningen behooren. Allerlei bekende feiten bewijzen dit. Schaamte doet, zonder dat er eenig overleg of eenige wilsbeslissing tusschenbeide komt, onmiddellijk blozen, schrik verbleekt, toorn verlamt, woede doet koken, nijd is eene verrotting der beenderen, vreugde zoekt uiting in een lach en doet verlangen naar een feest, droefheid stort tranen, trekt zich in de eenzaamheid terug en hult zich in rouwgewaad, de gedachte aan iets walgelijks doet braken, aan iets heerlijks watertanden enz. Bloedsomlôop, ademhaling en spierbeweging ondergaan de duidelijkste veranderingen. Sommige affecten zijn zoo hevig, dat zij het haar in één oogenblik vergrijzen doen, alle tegenwoordigheid van geest doen verliezen, hart en pols doen stilstaan en den dood ten gevolge hebben. Elk affect werkt in het lichaam zelfs op eene eigene wijze; en Lange berekent, dat er 127 verschillende combinaties van physische veranderingen en dus evenzooveel somatische vor-

men van affecten zijn ⁹⁷). Omgekeerd werken lichamelijke bewegingen ook op de ziel in en brengen daar allerlei aandoeningen te weeg. Luid spreken en druk gesticuleeren maakt opgewonden. Wie de gebaren van een toornige nabootst, geraakt zelf in woede. Een boos mensch kalmeert men het best, naar den raad van Kant, door hem neer te zetten in een gemakkelijken fauteuil. Een opgewondene wordt tot bedaren gebracht door een glas water. Wijn verheugt de levenden. Vele ziekten hebben invloed op het humeur. En weder, temperatuur, jaargetijde, klimaat, voedsel, leeftijd, geslacht enz, zijn van de grootste beteekenis ook voor het gemoedsleven van den mensch. Deze wederkeerige verhouding en inwerking van ziel en lichaam bewijst, dat beide behooren tot het wezen van den mensch. Te zeggen, dat de gemoedsaandoeningen de physische veranderingen veroorzaken, is even onjuist als het omgekeerde. Het lichaam is geen machine, door de ziel in beweging gebracht; en de ziel is geen reflex, geen spiegel van de bewegingen des lichaams. Maar ziel en lichaam maken samen het wezen van den mensch en hebben tot subject dat eigenaardig, zinnelijk-geestelijk wezen, dat mensch heet. In beginsel treffen wij bij alle toestanden en werkzaamheden van den mensch datzelfde aan, wat we hier bij de aandoeningen ontmoeten. Bij de gewaarwordingen b. v. kan men niet zeggen noch verklaren, dat de prikkelingen van de zenuwen der zintuigen de psychische gewaarwording veroorzaken, want reeds van de eenvoudigste waarneming door de zintuigen is de ziel het subject; het oog ziet niet, maar het ik des menschen door het oog. Het is altijd één en hetzelfde zinnelijk-geestelijk subject, dat van alle physische en psychische veranderingen de oorzaak

is. Gelijk dus het lichaam tot het wezen van den mensch behoort, en de prikkeling van de sensible zenuwen mee de gewaarwording constitueert, zoo en in denzelfden zin, is de verandering in het vasomotorisch apparaat een essentiëel bestanddeel van de aandoeningen. En gelijk alle Gefühle en aandoeningen tot twee hoofdgroepen te herleiden zijn, tot die van lust en onlust, zoo ook vallen alle physische veranderingen, bewegingen, gebaren, gesticulaties, uiteen in samentrekking of in uitzetting van de bloedvaten (systole of diastole)⁹⁸). Bij droefheid, pijn, schrik, vrees, ontzetting, angst enz. trekt het bloed uit de leden des lichaams naar het hart zich terug. De schrik slaat om 't hart. Het krimpt ineen van pijn. De pols staat stil. De borst wordt beklemd. De ademhaling stokt. De mensch bevriest. Het is winter voor de ziel. Maar bij vreugde, blijdschap, vrede, geluk, zaligheid wordt het hart verruimd, stroomt het bloed frisch en vrij door de aderen heen. Dan bloost de wang, glinstert het oog, de pols slaat snel, het voorhoofd ontrimpelt zich, er komt glans en gloed over heel het gelaat, de houding wordt vlug en levendig, men zou willen zingen en het uitgalmen van vreugd. Dan is het zomer voor de ziel, licht en leven en vroolijkheid. Al deze rijke, menigvuldige bewegingen en veranderingen des lichaams hebben haar oorsprong in eene actie der ziel, die tevens tegelijkertijd en in verband daarmede de psychische aandoeningen uit haar zelve te voorschijn roept.

De innige eenheid van ziel en lichaam, van psychische aandoeningen en physische bewegingen komt ook in het gewone spraakgebruik uit. Die eenheid is wel altijd aanwezig, bij het gewaarworden, waarnemen, denken, willen, evengoed als bij de

aandoeningen. Maar bij de laatste is zij toch duidelijker merkbaar en valt zij onder ieders waarneming. Alle volken hebben daarom van het *hart* zoowel in psychischen als in physischen zin gesproken. Omdat het hart het centrum is van den bloedsomloop en dus alle aandoeningen physisch resoneert, spraken men en spreekt men nog in het dagelijksch leven van het hart als den zetel der aandoeningen en voelde men ze soms, vooral bij de Oostersche volken, nog dieper als het ware opkomen, uit buik, ingewanden en nieren. De physiologie heeft hierover klaarder licht verspreid. Men kende in vroeger tijd onder de physische organen en functies aan het hart te groote en aan het sympathisch zenuwstelsel te kleine plaats toe. Als psychische, bewuste verschijnselen zijn de aandoeningen gebonden aan de hersens ⁹⁹). Maar toch laat het zich verklaren, waarom in het populair spraakgebruik het hart steeds als de zetel der aandoeningen wordt beschouwd. Uit het hart zijn de uitgangen van het bloed, en de aandoeningen zijn allereerst veranderingen in het vasomotorisch apparaat. Het hart voelt daarom, door het sympathisch zenuwstelsel heen, het eerst den schok der affecten, houdt het bloed in of stoot het uit, en brengt zoo alle andere veranderingen in adembaling, spieren enz. te weeg. Het hart is het, dat zoo in overdrachtelijken zin zingt, jubelt, opspringt van vreugd, of ook stil is en neergebogen, verscheurd wordt en breekt van smart. Onze taal bezit met de Duitsche voor dien zetel der aandoeningen nog een ander woord, n.l. het schoone woord gemoed. Daarmede wordt geen bijzonder vermogen aangeduid; het gemoed is niets anders dan het begeervermogen als zetel der aandoeningen. Een dier heeft wel driften en begeerten maar geen

aandoeningen. Het heeft geen lach en geen traan. Het heeft geen hart en geen gelaat. Die ewige Begläubigung der Menschheit sind ja Thräne. Lagere, zinnelijke aandoeningen, zooals schrik, vrees, angst, liefde tot zijn jongen enz. vallen wel in het dier. Maar geen hoogere, zooals schaamte, berouw, vreugde, droefheid, toorn, bewondering enz. Aandoeningen, zooals ze zetelen in het gemoed, worden alleen verwekt door geestelijke, ideale goederen, welke het hooger kenvermogen ons kennen doet. Het is synoniem met hart, maar gaat nog dieper. Gemoed duidt den bodem aan, waaruit de aandoeningen, en dan vooral de hoogere, edele aandoeningen, opkomen. Het hart is de zetel, het gemoed is de bron der aandoeningen. Daarom spreken wij van een zacht, warm, diep, vroom, vriendelijk, edel gemoed. Het gemoed verleent aan alle voorstellingen en daden een stille, vriendelijke, gezellige, weldadige warmte. Het is iets echt menschelijks. Dieren hebben het niet. Maar menschen hebben een hart en een gemoed, omdat ze tegelijk zinnelijke en geestelijke wezens zijn. Het is eene werking van het ideale in het reële, van het geestelijke in het stoffelijke, van het hemelsche in het aardsche, van de ideeën van het ware, goede en schoone, welke alleen door het hooger kenvermogen worden gekend en aanschouwd, in het sensitieve leven van den mensch ¹⁰⁰).

F. De wil.

De hoogste en belangrijkste werkzaamheid van het begeervermogen is die, welke het uitoefent in het karakter van wil. Zooals het kenvermogen zich allengs tot de werkzaamheden van

verstand en rede opheft, zoo stijgt ook het begeervermogen langzamerhand uit de lagere vormen van instinctieve beweging, wenschen, begeeren tot de hoogste daad van het willen op. De wil treedt in het menschelijk leven niet plotseling en onvoorbereid op, maar hij wordt gepraeformeerd door de bewegende krachten in de anorganische schepselen, door de natuurlijke driften en instincten bij planten en dieren (*appetitus naturalis*), door de lagere vormen van het begeervermogen bij den mensch zelf (*appetitus sensitivus*). Hij ontwaakt zelf eerst langzamerhand met het verstand en wikkelt zich uit zijne windselen los. Het kind begint met onbewuste, instinctieve strevingen en bewegingen; allengs krijgt het bewustzijn, dat het door iets te doen, b.v. door de hand uit te steken, iets bereiken kan; en dan plaatst het langzamerhand de idee, het doel, voorop en leert de middelen kennen en gebruiken, om dat doel te bereiken. Wat eerst onbewust en onbedoeld gevolg was, wordt naar voren gebracht en als doel vooropgesteld; het doel wordt oorzaak van de handeling, *causa finalis*. Door verstand en rede voorgelicht, maakt de mensch, hetgeen hij nastreeft, tot voorwerp van zijn wil.

Deze wil dient daarom van de lagere werkzaamheden van het begeervermogen duidelijk onderscheiden te worden. Begeeren (wenschen, verlangen) en willen is lang niet hetzelfde. Zij zijn wel alle werkzaamheden van hetzelfde vermogen, maar ze zijn desniettemin zeer verschillend. Aristoteles zocht het onderscheid tusschen beide vooral in den tijd; het begeeren heeft alleen het oog op het tegenwoordige, het willen ook op het toekomstige. Dit is echter noch een constant noch ook het voornaamste onderscheid. Veeleer ligt dit in de natuur van beide. Het willen

heeft in eigenlijken zin alleen betrekking op onze eigene daden, op datgene wat in onze macht staat; maar het begeeren en wenschen heeft geen grenzen. Ik wensch van smart, pijn, ziekte bevrijd te worden, maar ik kan dat niet maken tot object van mijn wil. Begeeren en willen gaan daarom soms, gelijk reeds vroeger werd opgemerkt, tegen elkaar in. Als ik honger heb, verlang ik onwillekeurig naar spijs; maar mijn verstand zegt, dat het beter is te vasten, en mijn wil bedwingt de begeerte. Als de begeerten in ons vermenigvuldigen, worden we slaaf; als de ziel zich verheft en toeneemt in kracht en heerschappij, worden wij vrij. Het gebied van den wil is het gebied van onze macht en dus zeer beperkt, maar voor de begeerlijkheid is de gansche wereld nog niet genoeg. Het begeeren komt vanzelf en spontaan uit onze neigingen en driften op, het kent geen vrijheid, de dorstige verlangt vanzelf naar water, de gierigaard vanzelf naar geld; de wil echter is eene beslissing, genomen na overleg en dus door de rede geleid. In één woord: lager en hooger begeervermogen zijn wel als vermogen één, want zij hebben beide tot object hetgeen goed voor ons is of schijnt, en beide bestaan ze in eene richting en beweging der ziel daarheen. Maar het lager begeervermogen heeft als zoodanig, zoolang het niet door het hooger ken- en begeervermogen bestuurd wordt, alleen het zinnelijk, tijdelijk goede tot object en wordt daar onwillekeurig heen gedreven; het hooger begeervermogen echter, door verstand en rede voorgelicht, heeft ook het hooger, geestelijk, eeuwig goede tot object en richt zichzelf vrij en koninklijk daarheen ¹⁰¹).

Hieruit wordt de natuur van den wil duidelijk. Het willen is geen vanzelf uit het begeeren voortvloeiende handeling, geen

noodzakelijke evolutie, maar eene nieuwe actie, die uit het be-geervermogen opkomt, en die eerst dan optreedt en optreden kan, als het hooger kenvermogen met zijn verstand en rede voor-afgaat. Van den wil kan er eerst sprake zijn, als het verstand na overleg iets als goed heeft erkend. Eene gewaarwording, eene voorstelling, eene idee kan n.l. in ons verstand opkomen en dan terstond weer verdwijnen. Ze laat dan geen spoor achter en komt niet in betrekking tot onzen wil te staan. Maar wij kunnen zulk eene gedachte ook vasthouden, er onze opmerkzaamheid op ves-tigen, ze overwegen en beoordeelen, ook uit het oogpunt van goed en kwaad. Dan is hierin reeds eene werkzaamheid van den wil te erkennen. Het is de wil, die ons verstand richt, en tot opmerkzaamheid, overleg, beoordeeling leidt. Wanneer nu de mensch met zijn verstand het voorgestelde goed of kwaad over-weegt en beoordeelt, dan staat hij dikwerf daarbij onder allerlei invloeden en kan niet spoedig tot eene beslissing komen. Hij overlegt, maar er zijn stemmen vóór en stemmen tegen; partijen aan de eene en aan de andere zijde; motieven en redenen, die het eene of het andere aanraden. Daarbij komen dan niet alleen verstandelijke overwegingen in het spel, maar ook het hart laat zich gelden; neigingen, lusten, wenschen, begeerten, hartstochten enz. werpen ook hun gewicht in de schaal. Dikwerf wordt het dan een strijd in den mensch tusschen beter inzicht en sterkere neiging, tusschen hoofd en hart, tusschen rede en lust. Hij kan niet beslissen, is een baar der zee gelijk, wordt heen en weer geslingerd, en komt dan menigmaal tot een wanhopig besluit. Maar ook al komt de beslissing met minder strijd, in korter tijd, zelfs in een oogenblik tot stand, altijd is ze toch eene vrucht

van verstandelijk overleg; de wil onderstelt altijd het hooger kenvermogen, en bestaat in eene op overweging van allerlei motieven volgende beslissing. Deze beslissing als wilswaard is van een vaag voornemen, van eene goede bedoeling, van eene sterke begeerte dus wel te onderscheiden. In het dagelijksch leven wordt het woord willen ook wel in zwakker zin gebruikt, b. v. ik wil dat wel doen, d. i. ik ben er genegen toe. Maar hier bezigen we het woord in zijn engeren en eigenlijken zin; en dan is wil het hooger kenvermogen, dat na verstandelijke overweging het (waarlijk of schijnbaar) goede kiest en de ziel daarheen richt.

Begeerte?
 Van de beslissing is nog de uitvoering onderscheiden. De beslissing hangt van den mensch af en is eene daad van zijn wil, maar de uitvoering wordt door allerlei, van den mensch onafhankelijke omstandigheden bepaald. Iemand kan iets ernstig willen, en er vast toe hebben besloten, en toch door ongeluk, ziekte, dood of andere onvoorziene gebeurtenissen in de uitvoering worden verhinderd. In deze afhankelijkheid des menschen van allerlei op zichzelf soms kleine en nietige voorvallen, komt zijne zwakheid uit. Het is mogelijk, gelijk Lessing in Emilia Galotti den schilder Conti laat zeggen, dat Raphael de grootste kunstenaar, n.l. in aanleg en vermogen, zou geweest zijn, al ware hij toevallig zonder handen geboren; maar het is zeker, dat hij dan geen enkel kunstwerk zou hebben voortgebracht, en de menschheid zou van zijn kunstenaarsaanleg weinig of niets hebben bespeurd. Steenmeyer redeneert in zijne Brieven over de Wel-sprekendheid over deze gave zoo spiritualistisch, dat hij haar wezen alleen zoekt in den aanleg der ziel, ook al uit deze zich nooit in eenig woord ¹⁰²). Maar dit is slechts de halve waarheid.

Wie geen armen heeft, kan geen schilder, en wie de gave der taal mist, kan geen redenaar zijn. Een Raphael zonder handen is ondenkbaar; zijn kunstenaarsgave is door de uitvoering van het kunstwerk zelve gevormd en ontwikkeld. Zelfs kan er nog meer gezegd: de overgang van de beslissing tot de uitvoering is dikwerf nog een zeer lange en moeilijke weg. Er is wilskracht en ook fysieke kracht toe noodig. Hoe grooter de moeilijkheden zijn, die bij de uitvoering moeten overwonnen worden, des te meer komt het aan op vastheid, energie, volharding van den wil. Demosthenes wist door zijn ijzeren wil en door zijne taaie volharding het spraakgebrek te overwinnen, dat hem hinderde. Gave is niet genoeg, er moet strenge arbeid bijkomen. Het genie maakt inspanning en studie niet overbodig. Een ernstige wil wordt daarin juist openbaar, dat hij niet rust, voordat hij de stof, hetzij deze dan het eigen lichaam zij of de lusten en hartstochten of iets anders, beheerscht. Omdat er nu tusschen beslissing en uitvoering zulk een groot verschil is, sprak de vroegere psychologie soms naast ken- en begeervermogen ook nog van een bewegend vermogen (*vis motrix, facultas motiva*); en zij verstond daaronder de kracht der ziel, om het lichaam met zijne organen, zijne zenuwen en spieren, in beweging te brengen en tot eene of andere werkzaamheid te gebruiken. De beweging van het lichaam en zijne leden, zoowel de onwillekeurige als de door den wil geleide, kan inderdaad alleen toegeschreven worden aan het ééne, organische levensprincipe van den mensch, d. i. aan de ziel. En deze oefent die beweging uit, niet omdat en alleen daardoor, dat ze kent of begeert, maar door eene eigene, haar geschonkene kracht, om heel het lichaam te doen leven, te vor-

men, te dragen, te bewegen, en hetzij dan onbewust en onwillekeurig, hetzij met bewustheid en wil, tot allerlei werkzaamheden op te wekken en in staat te stellen ¹⁰³).

In de zelfbepaling overeenkomstig een erkend goed ligt derhalve het wezen van den wil. Door den wil is de mensch meester, heer van zichzelf, dominus suorum actuum. Door den wil heeft hij macht over zijn kenvermogen, over de gewaarwording, de zinnelijke waarneming, de voorstelling, de herinnering, de verbeelding, het denken; brengt deze tot werkzaamheid of tot rust, richt ze naar een bepaald voorwerp heen of trekt ze ervan terug, prikkelt ze tot opmerkzaamheid of leidt er de aandacht van af. Door den wil heeft hij macht over het lager, zinnelijk begeervermogen, en kan zijne begeerten en wenschen inwilligen maar ook tegengaan en onderdrukken. Door den wil heeft hij macht over het lichaam, over zijne leden en organen, over zijne zenuwen en spieren en zet het in beweging of doet het wederkeeren tot rust. Door den wil is de mensch meester van zijne persoonlijkheid, heer in zijn eigen huis. Maar hoe groot deze macht en heerschappij ook zij, ze is toch van alle kanten en binnen zeer enge grenzen beperkt. De ziel scheidt n.l. zichzelf niet en ook haar lichaam niet; zij ontvangt beide en is dus vanzelf gebonden aan de krachten en wetten, die aan beide van nature eigen zijn. Al is het ook, dat de ziel het levensbeginsel van het lichaam is en dit van stonden aan onderhoudt en beweegt; het lichaam heeft toch zijn eigen wetten, die gelden voor het physisch organisme en die de ziel te eerbiedigen heeft. Als later bewustzijn en wil ontwaakt, dan kan de mensch van deze verschijnselen en wetten van het physisch organisme wel kennis

nemen en ze eenigermate leiden, maar hij kan ze niet veranderen of opheffen. Hetzij wij dus zonder of met bewustzijn en wil ons lichaam bewegen, die bewegingen geschieden zelve toch naar vaste wetten, door zenuwen en spieren, welke wij met al onze macht niet kunnen wijzigen. Wij kunnen de oogen openen of sluiten, maar als we willen zien, zien wij overeenkomstig de ordinantie, die voor deze werkzaamheid is vastgesteld. Voorts is er een groot gebied in het menschelijk lichaam, waarover wij zoo goed als niets te zeggen hebben. Heel het vegetatieve leven, bloedsomloop, ademhaling, werking van maag en ingewanden, afscheiding van allerlei stoffen, reflexbewegingen, ziekte, verval, ouderdom, dood enz. staat beneden en buiten onzen wil.

Maar niet alleen ten opzichte van het lichaam is de macht van den wil uiterst beperkt, doch evenzeer met betrekking tot de ziel zelve. Wij zijn onze eigen scheppers niet. De wil heeft geen macht over het zelfbewustzijn; wij worden onszelf bewust en wij zijn het, zonder dat wij er iets aan doen. De wil heeft geen macht over het geweten, dat de schuldige wel gaarne tot zwijgen zou willen brengen en soms met een brandijzer toeschroeit, maar dat toch zich weer verheft en het vonnis uitspreekt. De wil heeft geen macht over de gaven, krachten, wetten van het kenvermogen; wij kunnen ontwikkelen wat er is maar niet scheppen, wat er niet is; wij kunnen onze waarneming niet scherper, ons verstand niet diepzinniger, ons oordeel niet juister maken dan zij van nature zijn. De wil heeft menigmaal geen macht over het lager begeervermogen, over sympathie en antipathie, over lust en onlust, over neigingen en hartstochten, over driften en begeerten; in den strijd van geweten en lust triumfeert in de

meeste gevallen de laatste. Alles samengenomen, is de macht van den wil zeer gering en beperkt. En voorzoover hij die macht heeft, kan hij ze nooit uitoefenen op despotische, dwingende wijze maar alleen op politische, bevelende wijze, zoodat zenuwen en spieren, waarnemingen en gedachten, neigingen en begeerten ten slotte, als het op de uitvoering aankomt, toch door allerlei omstandigheden nog ongehoorzaam kunnen zijn en het bevel van den wil weigeren op te volgen.

G. De wilsvrijheid.

Binnen de getrokken grenzen komt echter aan den mensch eene macht over zichzelf toe, die gewoonlijk met den naam van wilsvrijheid (*το αὐτεξουσίον, το ἐφ' ἑμὴν, ἐλευθερά προαιρέσις*, liberum arbitrium, lubentia rationalis, vrije wil, wille-keur) aangeduid wordt. Om het moeilijke vraagstuk, dat hier zich voordoet, in zijn aard en beteekenis goed te verstaan, is duidelijke onderscheiding vereischt; zoowel wat de natuur der wilsvrijheid aangaat, als met het oog op de verschillende terreinen, waarop over den vrijen wil strijd is gevoerd.

Van vrijen wil kan in verschillenden zin gesproken worden. Vooreerst kan men eronder verstaan de keuze, om iets *al* of *niet* te willen of te doen, b. v. op een gegeven oogenblik al of niet te eten, te slapen (*libertas exercitii*); ten tweede kan men ermede aanduiden de keuze tusschen twee of meer dingen, die wel verschillen maar toch alle op zichzelf goed zijn, b. v. het een of het ander beroep kiezen (*libertas specificationis, discretionis*); en ten derde kan men er ook bepaaldelijk bij denken aan de keuze tus-

schen twee of meer dingen, die tegenovergesteld zijn en vooral dan in ethischen zin als goed en kwaad tegenover elkander staan, b. v. al of niet eenige zonde doen (*libertas contrarietatis*)¹⁰⁴).

Op de verschillende terreinen van religie, theologie en filosofie was telkens maar ééne bepaalde zijde van de wilsvrijheid aan de orde. In kerk en theologie was tusschen Augustinus en Pelagius, de Reformatie en Rome, Gomarus en Arminius enz. eigenlijk en direct alleen de laatste in geschil, d. i. de ethische kiesvrijheid. De strijd had een soteriologisch begin en liep vooreerst alleen hierover, of de mensch in den staat der zonde nog als het ware tusschen goed en kwaad instond en zoowel het een als het ander kon doen. Augustinus en de zijnen ontkenden dat en zeiden, dat de natuurlijke mensch onbekwaam is tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad; Pelagius en zijne aanhangers echter beweerden, dat de mensch ook nu in den toestand der zonde nog het waarlijk goede kon doen. Dit verschil was dus van zuiver religieusen en ethischen aard. De vraag breidde zich niet dan indirect over de beide andere soorten van vrijheid (*libertas exercitii* en *discretionis*) uit. Zelfs werden door velen van Augustiniaansche richting deze beide andere soorten van vrijheid ten volle erkend; immers, men leerde, dat God geheel vrij was in schepping en herschepping, Hij behoefde niet te scheppen, niet te verlossen enz., dat alles is door vrij besluit bepaald en God had ook het tegenovergestelde kunnen doen; men leerde van Adam vóór den val, dat hij staande had kunnen blijven, indien hij gewild had en moest den vrijen wil handhaven ter verklaring der zonde; men leerde, dat de gevallen mensch wel geen geestelijk goed kon doen maar toch in natuurlijke, burgerlijke zaken vrij was en

het een of het ander kon kiezen, b. v. zelfs een leven van zonde of van burgerlijke eerbaarheid. In al deze gevallen werd er dus door allen eene vrijheid geleerd, die niet alleen vrij was van dwang maar ook van noodzakelijkheid (*libertas a coactione en a necessitate*) ¹⁰⁵). Omgekeerd gaven de Pelagianen in het algemeen toe, dat in God, de engelen, de zaligen, de ethische kiesvrijheid (*libertas contrarietatis*) niet vallen kan; zij doen het goede en kunnen niet anders dan het goede doen, de vrijheid sluit hier dus wel dwang maar niet noodzakelijkheid buiten; alleen blijft in hen de *libertas exercitii en discretionis*, de vrijheid om het een of het ander van twee of meer goede dingen te doen, en in zoover doen ze niet noodzakelijk wat ze doen ¹⁰⁶).

Bij deze religieus-ethische kwestie kwam in de tweede plaats eene theologische. Als volgens vele theologen van verschillende richting 's menschen vrijheid, althans als *libertas exercitii en discretionis*, van dien aard was, dat zij niet alleen dwang maar ook noodzakelijkheid uitsloot, dan moest de theologische vraag rijzen, hoe deze vrijheid te rijmen was met de voorzienigheid, voorbeschikking en voorwetenschap Gods. Enkelen gingen zoover, dat zij ten bate der menschelijke vrijheid zelfs de Goddelijke voorwetenschap ontkenden; de meesten blijven bij de voorwetenschap staan, denken niet door en zeggen, dat als God de dingen vooruitweet, Hij ze daarmede nog volstrekt niet te voren bepaalt; de Gereformeerden handhaafden echter alle drie, zij gingen van God uit, en trachtten nu met de ontwijfelbaar vaststaande voorwetenschap, voorbeschikking en voorzienigheid de menschelijke vrijheid in overeenstemming te brengen. Maar daaruit vloeide dan ook voort, dat de vrijheid bij den mensch niet meer kon

opgevat worden als eene vrijheid, die noodzakelijkheid, maar alleen als zulk eene, die dwang buitensloot. Dat is, bij de religieuse en theologische kwestie kwam ten slotte nog de philosophische: welke is de eigenlijke natuur van de wilsvrijheid? Is ze alleen vrijheid van dwang (*libertas a coactione*) of is ze ook vrijheid van noodzakelijkheid (*libertas a necessitate*)? Dat de wilsvrijheid dwang uitsluit, is in confesso en wordt door niemand weersproken. De vraag is alleen, of ze al dan niet met noodzakelijkheid bestaanbaar is. De Pelagiaanschgezinden zeggen neen, behalve bij God, de engelen en de zaligen, inzoover dezen wel niet dit of dat bepaalde goed, maar toch het goede in het algemeen moeten en de zonde niet kunnen doen. Augustinus en de zijnen moesten er echter wel allengs toe komen, krachtens hun leer van de zonde, van de alwetendheid, de voorbeschikking en de voorzienigheid Gods, om de wilsvrijheid zoo te omschrijven, dat ze alleen dwang maar geen noodzakelijkheid uitsloot. Van 's menschen zijde beschouwd, kon de vrijheid (als *libertas exercitii* en *discretionis*) nog dikwerf opgevat worden als onverschilligheid (*libertas indifferentiae*); maar van Gods zijde was alles bepaald, tot zelfs de zonde toe; iedere keuze en handeling van den mensch was dus van die zijde niet gedwongen zeker maar toch noodzakelijk, en de wilsvrijheid kon dus ook niet meer bestaan in onverschilligheid (*libertas indifferentiae*) maar alleen in redelijk overleg en redelijke zelfbepaling (*libentia rationalis*). Ten slotte kwam de kwestie dus zoo te staan: ligt het wezen der wilsvrijheid in onverschilligheid of in redelijke zelfbepaling? De vraag, die eerst als religieuse en theologische in de kerk opkwam, werd aldus uitgebreid tot eene wijsgeerige en zielkun-

dige, waarbij determinisme en indeterminisme steeds tegenover elkander hebben gestaan.

Om nu te betoogen, dat de wilskeuze van den mensch door de voorafgaande motieven altijd in ééne richting is bepaald, beroept het determinisme zich op de natuur van den redelijken wil, welke eene keuze naar motieven insluit; op de wet van den grond, die ook voor eene wilskeuze en wilswaard eene oorzaak noodzakelijk maakt; op het onverbrekkelijk verband van oorzaken en gevolgen, dat de wetenschap ons allerwege kennen doet; op de algemeenheid der zonde; op de continuïteit van het zedelijk leven; op de statistiek der misdaden enz. Daartegenover leert het indeterminisme, dat de wil na alle voorafgaande overwegingen en in weerwil van alle motieven ten slotte toch nog vrij blijft, om iets al of niet of om zoo of anders te doen; en het voert als voornaamste bewijzen daarvoor aan: de natuur van den wil, die kiesvrijheid meebrengt; het zelfbewustzijn, dat bij ieder mensch van zulk eene vrijheid getuigt; de verantwoordelijkheid, het schuldgevoel, het berouw, die alle de mogelijkheid van een anders handelen onderstellen; de feiten van recht, wet, plicht, verdienste, loon, straf, die alle op zoodanige vrijheid gebouwd zijn; de geschiedenis der menschheid, die geen rekenexempel en geen syllogismenreeks is; de practijk van het leven, waarin ieder toch feitelijk de kiesvrijheid erkent en dienovereenkomstig handelt enz. Beide brengen dus gewichtige gronden aan, en beide verdedigen ook uitnemende belangen. De souvereiniteit Gods, wiens raad één is en alle dingen in verband houdt; en de zelfstandigheid van den redelijken, zedelijken mensch, gelijk die krachtens zelfbewustzijn, verantwoordelijkheid, schuld, berouw, straf enz. vast staat, —

het zijn beide feiten en waarheden, wier verband door ons niet ingezien wordt, maar wier realiteit niet kan of mag worden ontkend. Beter met eene belijdenis van onwetendheid geëindigd, dan eene oplossing gezocht, die met eene vernietiging van het probleem gelijk staat.

Nu zou echter toch reeds groote verwarring voorkomen zijn, als men den wil niet telkens feitelijk als een geheel nieuw, zelfstandig vermogen in den mensch opgevat en daaraan dan de vrijheid toegeschreven had. Deze voorstelling is met alle goede psychologie in strijd. De wil is geen bijzonder vermogen, maar is niets anders dan het begeervermogen zelf in zijn hoogsten vorm; het willen is er ééne, bijzondere, werkzaamheid van en heeft dus zijn wortel en grondslag in dat gansche begeervermogen. En dit begeervermogen in het algemeen is, gelijk wij gezien hebben, geen indifferente potentie zonder eenige richting, maar brengt van den beginne aan allerlei neigingen mede, die het in instinct en begeerte, in wensch en verlangen, en zoo ook in het willen, openbaart. Het is ten slotte de mensch zelf die wil, en niet een abstract wezen, dat niet bestaat; het is een concrete mensch, die zóó is en niet anders, die uit bepaalde ouders geboren, in een bepaalden kring opgevoed, en onder bepaalde omstandigheden geworden is wat hij is. Het Pelagianisme berust op psychologische abstractiën en rekent met de werkelijkheid niet. Eigenlijk is het daarom ook onjuist, de vrijheid formeel aan den wil toe te schrijven. De latijnsche naam *liberum arbitrium* kent de vrijheid meer toe aan het verstand, want *arbitrium* duidt aan het oordeel en de uitspraak van een scheidsrechter en doet dus meer denken aan het verstand. Onder de theologen en

philosophen was er dan ook altijd verschil over, of de vrijheid in formeelen zin toekwam aan het verstand of aan den wil; Nemesius, Bernardus, Abaelard b. v. zeiden het eerste, Thomas, Bellarminus e. a. leerden het tweede, en nog anderen zooals Lombardus enz. zeiden, dat de vrijheid radicaliter behoorde tot het verstand en formaliter tot den wil¹⁰⁷). Bij de vrijheid des menschen komen ook inderdaad beide in aanmerking; beide dragen het hunne er toe bij; eerst in en door beide komt zij tot stand. Dat is, de mensch met zijn hooger ken- en begeervermogen verheft zich boven het lagere, vegetatieve en sensitieve leven, neemt dit tot op zekere hoogte in dienst, en wordt heer en meester van zijne daden. Dit kan hij, omdat hij niet meer als het dier redeloos voortgedreven wordt, maar zelf overlegt en oordeelt en dienovereenkomstig ook zijne handelingen besturen kan. De vrijheid is dus eene eigenschap van den mensch, die oordeelt met zijn verstand en die regeert met zijn wil. Het verstand is de grond en de oorzaak van zijne vrijheid, hij is vrij, omdat hij een verstandelijk, redelijk wezen is; door den wil oefent hij ze uit en betoont ze, want daardoor regeert en bestuurt hij zijne daden; en hij zelf is het subject van de vrijheid.

Ten tweede wordt het indeterminisme gewoonlijk voorgedragen in een vorm, die het niet alleen theologisch, religieus en ethisch maar ook psychologisch onhoudbaar maakt. Meestal stelt het de vrijheid zoo voor, dat de wil, nadat het verstand alles overwogen heeft en eene uitspraak gedaan heeft, toch nog alle motieven op zij zetten kan, doen kan alsof er niets was gebeurd, zichzelf evengoed in de eene als in de andere richting bepalen kan, en volkomen naar wille-keur, nach Belieben, al naar het hem

lust, al of niet, zoo of anders handelen kan. De wil wordt totaal van den mensch losgemaakt, op zichzelf gesteld, geïsoleerd uit zijne omgeving, gehypostaseerd tot een gansch bijzonder vermogen, en dan alzoo gerekend te kunnen handelen zonder motieven, naar inval en luim. Zulk een wil is er nergens te vinden. Een wil, die alle voorafgaande motieven terzijde stellen kan en handelen kan, zooals het hem behaagt, is eene pure abstractie buiten het leven en de werkelijkheid om. Er is zelfs van zulk een wil geen voorstelling en geen denkbeeld te maken; hij is zonder natuur, zonder karakter, zonder wortel en bodem, hij hangt in de lucht en is nog minder dan een windwijzer, die wel veranderlijk is maar toch altijd nog door de windstrooming in ééne richting wordt gedreven. Zulk een wil is een gehypostaseerde gril, een gepersonifieerde luim, een blind toeval, een onberekenbaar noodlot. De wil is echter naar zijn aard een *appetitus rationalis*, een redelijk begeeren; hij onderstelt verstand en rede; neem deze weg en er blijft geen wil meer over. Een grondlooze, oorzaaklooze, van verstand en rede losgemaakte en geheel op zichzelf gestelde wil is geen wil meer, en met zijne ware natuur in onverzoenlijken strijd. Op de vraag: waarom wilt ge zoo? zou hij alleen ten antwoord kunnen geven: omdat ik zoo wil, omdat het mij zoo nu eens bevalt. *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*. Daarmede zou echter niet alleen niemand tevreden zijn, want ieder verwacht van een redelijk wezen, dat het redelijk handelen, d. i. voor zijn doen of laten, voor zijn willen of niet-willen redenen hebben zal; maar zulk een antwoord zou ook eindeloos worden gerepeteerd, want altijd kon de vraag herhaald: maar waarom wilt ge dan zoo willen? en steeds zou het ant-

woord luiden: omdat ik nu eens zoo wil. De wil, alzoo handelende zonder eenigen grond en geene oorzaak hebbende dan zichzelf, zou in den letterlijken en absoluten zin *causa sui* worden, schepper van zichzelf en van zijne daden, en alzoo feitelijk Gode gelijk worden gemaakt. Het is gemakkelijk in te zien, dat bij zulk eene neutrale, indifferente, aequilibristische opvatting van den wil het menschelijk leven een aggregaat wordt van geheel op zichzelf staande, toevallige, onberekenbare wilsbepalingen, die hoe genaamd in geen verband staan tot elkaar. In het leven van den enkele en in de geschiedenis der menschheid gaat daarbij de idee van organisme, van eenheid en samenhang, van gang en plan volkomen te loor; opvoeding, karaktervorming, zedelijke ontwikkeling worden geheel onmogelijk; de feiten en gebeurtenissen hangen saam als los zand. Billijkheidshalve moet echter erkend, dat slechts weinigen zulk een absoluut vrijen wil hebben aangedurfd. Het zuivere Pelagianisme maakt altijd voor half, kwart of driekwart Pelagianisme plaats. De meesten beperken de vrijheid, schrijven aan de motieven een zwakkeren of sterkeren invloed toe, zeggen dat in den regel de wil wel de sterkere motieven volgt en laten hem zulk eene volstreckte vrijmacht van beslissing alleen in enkele, hoogst ernstige, voor heel het leven beslissende gevallen. Maar als het er dan op aankomt, bij het kritieke punt, keert toch de bovengenoemde, onhoudbare opvatting van den vrijen wil terug ¹⁰⁸).

In de derde plaats dient wel te worden opgemerkt, dat de bestrijding van den vrijen wil in zeer verschillenden vorm optreden kan. Theologisch is er groot onderscheid tusschen het fatalistisch determinisme van den Islam en de belijdenis der

praedestinatatie in den zin van Augustinus en Calvijn. Religieus en ethisch is de erfelijke belastheid, waarvan de nieuwere ethiek en criminologie gewaagt, grootelijks verschillend van de Christelijke leer der erfzonde en van de onmacht des menschen. En zoo is psychologisch de bestrijding van den vrijen wil door het monisme in zijn pantheistischen en in zijn materialistischen vorm iets gansch anders dan op het standpunt van het theïsme. Het monisme wischt de grenzen uit tusschen God en wereld, mensch en dier, geest en stof, ziel en lichaam, verstand en wil, redelijk en zedelijk leven enz., en laat daarom voor de ethische verschijnselen van verantwoordelijkheid, zonde, schuld, berouw, straf enz. geen eigen plaats open. Het determinisme treedt daarom bij dit monisme altijd op als logisch of als physisch determinisme. Maar in beide vormen wordt het door de ervaring weerlegd. Het is immers niet waar, dat de wil langzamerhand bij den enkele of bij de menschheid het verstandig inzicht, de rede of het geweten volgt. De wil volgt altijd de richting van den kleinsten tegenstand en de grootste aantrekkingskracht. Een of andere plotseling opkomende lust, begeerte, neiging, hartstocht werpt soms in één oogenblik alle redelijke overleggingen en betere inzichten omver en drijft den wil in zijne richting voort. Zonde gaat ook in onkunde niet op; onderwijs en opvoeding zijn twee; verstandelijke ontwikkeling is nog geen zedelijke verbetering. De mensch zondigt in de meeste gevallen tegen beter weten in; *video meliora proboque, deteriora sequor*; wat ik niet wil, dat doe ik. Evenzoo wordt door de ervaring het physisch determinisme weerlegd. Het onderscheid tusschen psychische en physische verschijnselen schijnt langzamerhand weer meer te worden erkend. Want, hoe innig

het verband ook zij, ziel en lichaam zijn toch twee, en de ziel is nog door niemand verklaard als een product van stofwisseling. Evenzoo is het onderscheid tusschen verstand en wil, tusschen het redelijk en zedelijk leven nog onuitgewischt; het ethisch verschijnsel, dat men wilsvrijheid noemt, is evenzeer als het bewustzijn een raadsel voor de mechanische wereldbeschouwing¹⁰⁹). Het theïsme echter, de onderscheidenheid van God en wereld en alzoo die van het geschapene zijn erkennende, lost daarmede wel het probleem der wilsvrijheid niet op, maar handhaaft de verschillende termen van het probleem en wijst de richting aan, waarin de oplossing moet worden gezocht. Ziel en lichaam, verstand en wil staan onderling wel in het nauwste verband, maar ze zijn niet identisch. De wil heeft daarom een eigen natuur en aard, hij werkt naar eigen wetten, die voor hem als wil gelden. Van een oorzaaklozen, wettelozen wil, die enkel in gril en luim bestaat, kan dus geen sprake zijn. De wil, of de mensch als willende, draagt een eigen karakter en handelt naar eigene wetten. Maar die natuur en die wetten van het willend leven des menschen zijn onderscheiden, zoowel van die van het verstandelijk als van die van het physisch leven. Eene wilsbepaling is geen conclusie uit een syllogisme en evenmin het product van eene stofwisseling in de hersens. Het zedelijk leven heeft een eigen natuur en wordt daarom ook door eigen wetten beheerscht. Daaronder is niet alleen te verstaan, dat het zedelijk leven een eigen norma heeft (de zedewet, het du sollst enz.), onderscheiden van de logische en van de natuurwetten; maar het zedelijk leven zelf in zijn oorsprong, geschiedenis, verbastering, ontluiking enz. wordt door eigen wetten beheerscht, die alle weer naar bijzon-

dere omstandigheden, in volken en personen zich wijzigen. Tot dat zedelijk leven met zijne eigene natuur en wetten behooren de verschijnselen van zonde, schuld, verantwoordelijkheid, berouw, wroeging, loon, straf enz. Al die verschijnselen hangen onderling samen; ze treden op naar vaste wet; en toch zijn ze geen logische conclusies en geen physische machten. Daartoe behoort ook de vrijheid; ze is immanent aan het willend, zedelijk leven van den mensch zelf. Of wij ze kunnen verklaren en met andere verschijnselen in overeenstemming kunnen brengen, is eene tweede vraag. Maar zij zelve als feit staat vast. Een vrije wil in indeterministischen, pelagiaanschen zin is er niet. Maar vrij is de mensch zeer zeker. Hij is zich dit onmiddellijk bewust. Heel het zedelijk leven is daarop gebouwd. Wie deze vrijheid zou willen vernietigen, zou den mensch van zijne redelijke en zedelijke natuur berooven en hem gelijk maken aan een dier of aan een machine.

Deze vrijheid bestaat dus, ten vierde, noch in onberekenbare willekeur (gril, luim, toeval) noch ook in logischen of physischen dwang, maar in redelijke zelfbepaling (*libentia rationalis*). Soms heeft men gezegd, dat het wezen der vrijheid lag in de spontaneiteit der wilsbeslissingen. Maar het gebied van het spontane is veel grooter dan dat van het vrije. Spontaan zijn ook de instinctieve bewegingen, de neigingen, de begeerten enz. Omgekeerd is het ook onjuist, om met Kant het spontane van de wilsvrijheid uit te sluiten. Zedelijk zou dan alleen wezen, wat niet uit neiging en liefde maar alleen uit achting voor de wet geschiedde. Schiller richtte daartegen zijn bekend distichon, en Pierson schreef daartegen zijn laatste Gidsartikel, Nov. 1895.

In de ware, hoogste, materieele vrijheid valt de liefde en de wil samen; de liefde is de krachtigste wil, zijn hoogste spanning en energie. De liefde is geen sentimenteel gevoel, maar die ernstige, diepe, voortdurende wilsrichting en wilsdaad, welke aan haar voorwerp, desnoods met volkomen zelfverloochening, het goede toewenscht en toeschikt. God heeft alzoo de wereld liefgehad, dat Hij zijn Zoon voor haar gegeven heeft. Maar in deze spontaneiteit gaat toch de natuur der vrijheid niet op. Wie zijn lusten het zwijgen oplegt en door rede, geweten of plicht zich leiden laat, is ook vrij en betoont in deze heerschappij over zijn lager, zinnelijk ik zijne vrijheid. Vrij is elke wilsbeslissing en wilsdaad, die onder bemiddeling van het hooger kenvermogen tot stand komt. Het dier is onvrij; in het kind ontwaakt en ontwikkelt zich de vrijheid met het zelfbewustzijn. Het karakter van eene instinctieve beweging, van eene zinnelijke begeerte (b. v. van den hongerige naar spijs) bestaat daarin, dat ze onmiddellijk uit de behoefte, uit de neiging (Trieb) opkomt. Maar bij de wilsbeslissing worden er allerlei psychische elementen, en bepaaldelijk allerlei overleggingen van het verstand tusschen in geschoven. Later kunnen die tusschentredende elementen geheel uit ons geheugen weggewischt zijn, zoodat wij geen rekenschap meer kunnen geven van onze daden, en niet weten, hoe wij er toe gekomen zijn. Zij kunnen ook, als begeerte en plicht samenvallen en er geen strijd is (zooals bij den deugdzame), of ook als de begeerte of hartstocht den wil geheel krachteloos heeft gemaakt (zooals bij den dronkaard), feitelijk van geringe beteekenis en invloed zijn; maar ze zijn toch altijd aanwezig, de wil treedt eerst op en kan eerst optreden na het hooger kenvermogen. Over het pri-

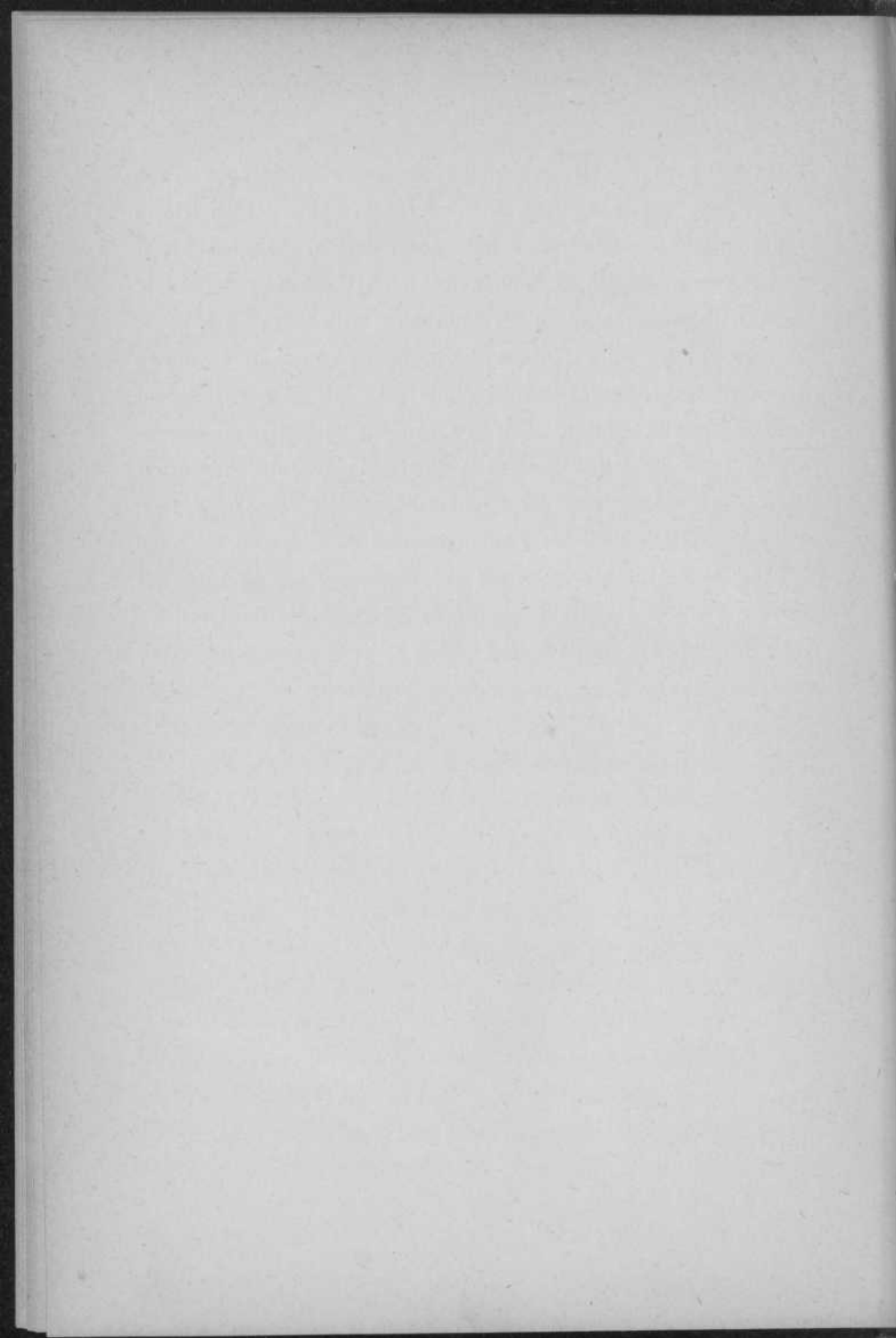
maat van het verstand kan daarom geen twijfel bestaan. Maar toch dient dit goed te worden opgevat. In de vroegere psychologie was er een belangrijk verschil over de vraag, of de wil altijd volgde de laatste uitspraken van het practisch verstand. De vraag was niet identisch met die naar de realiteit van den vrijen wil of niet, want Bellarminus, die den vrijen wil verdedigde, beantwoordde de vraag toch in bevestigenden zin ¹¹⁰). De bedoeling was ook niet, in den zin van een logisch determinisme, dat de mensch niets doet of doen kan tegen beter weten, tegen de uitspraak van rede en geweten in. Dat het tegendeel waar is, leert de ervaring maar al te duidelijk. Maar zij, die beweerden, dat de wil altijd volgde de laatste uitspraken van het practisch verstand, handhaafden daarmede, dat de wil als wil nooit blind en onbewust kon handelen, maar altijd door eene uitspraak van het verstand werd geleid. De laatste uitspraak van het practisch verstand was niet identisch met die van rede en geweten, maar juist gebouwd op lusten, neigingen, begeerten, hartstochten, die het verstand toch ten slotte als het ware wisten te bedwelmen en het begeerde als goed en begeerlijk wisten te doen voorkomen. Een dronkaard weet heel goed, dat het beter is, als hij niet drinkt; zijn geweten verbiedt het hem; allerlei verstandelijke en redelijke overleggingen raden het hem af. Maar tegen al die motieven staat één over, n.l. de lust, en deze influenceert zoo op zijn oordeel, dat hij ten slotte, al is het maar één enkelen borrel, goed en begeerlijk acht. En onder den schijn van dit begeerlijke, sub razione boni, strekt hij de hand uit naar den drank. Dat was de laatste uitspraak van zijn *practisch* verstand ¹¹¹). De zonde komt den mensch in zijn verduisterd verstand voor als

een begeerlijk goed. De voorstanders van het primaat van het verstand miskennen dus geenszins, dat de lusten en neigingen, de begeerten en hartstochten, bij de wilsbeslissing doorgaans den doorslag geven en dat het hart zijn machtigen invloed doet gelden op het hoofd. Neen, uit het hart zijn de uitgangen van het leven, ook die van het leven des verstands. Maar gelijk over heel de linie toch het bewustzijn aan de begeerte voorafgaat en het onbekende ook onbemind moet zijn, zoo gaat logisch het verstand aan den wil vooraf. De wil volgt altijd het verstand en doet zelfs het kwade nog, omdat 't hem goed voorkomt. De wilsbeslissing zelve is dus de resultante van eene gansche reeks van inzichten, overleggingen, redeneeringen, lusten, neigingen, begeerten, hartstochten. De vrijheid bestaat niet daarin, dat de wil na alwat er in de ziel voorafgaat, nog naar willekeur handelen kan. Maar ze is hierin gelegen, dat de mensch bij al die redeneeringen en overwegingen, die er in zijne ziel plaats grijpen, zelf het handelende subject is. Hij is er het subject van; hij is het, die vrij en zonder dwang het vóór en tegen overweegt; hij is het, die ten slotte het oordeel opmaakte en uitspraak doet; hij is het, die daarnaar zijn wil bepaalt; hij is van het begin tot het einde de verantwoordelijke persoon. Hoezeer valsche redeneeringen het den mensch ook anders voorspiegelen en diets maken, ten slotte kan hij op niemand en niets de schuld werpen dan op zichzelf, zoo waarlijk als hij zelf het subject van zijne daden en de bewerkende oorzaak van zijne handelingen is. En daarvan is ieder mensch ook in het diepst zijner ziel overtuigd: zijn eigen geweten, d. i. hij zelf is het, die zichzelf aanklaagt en veroordeelt.

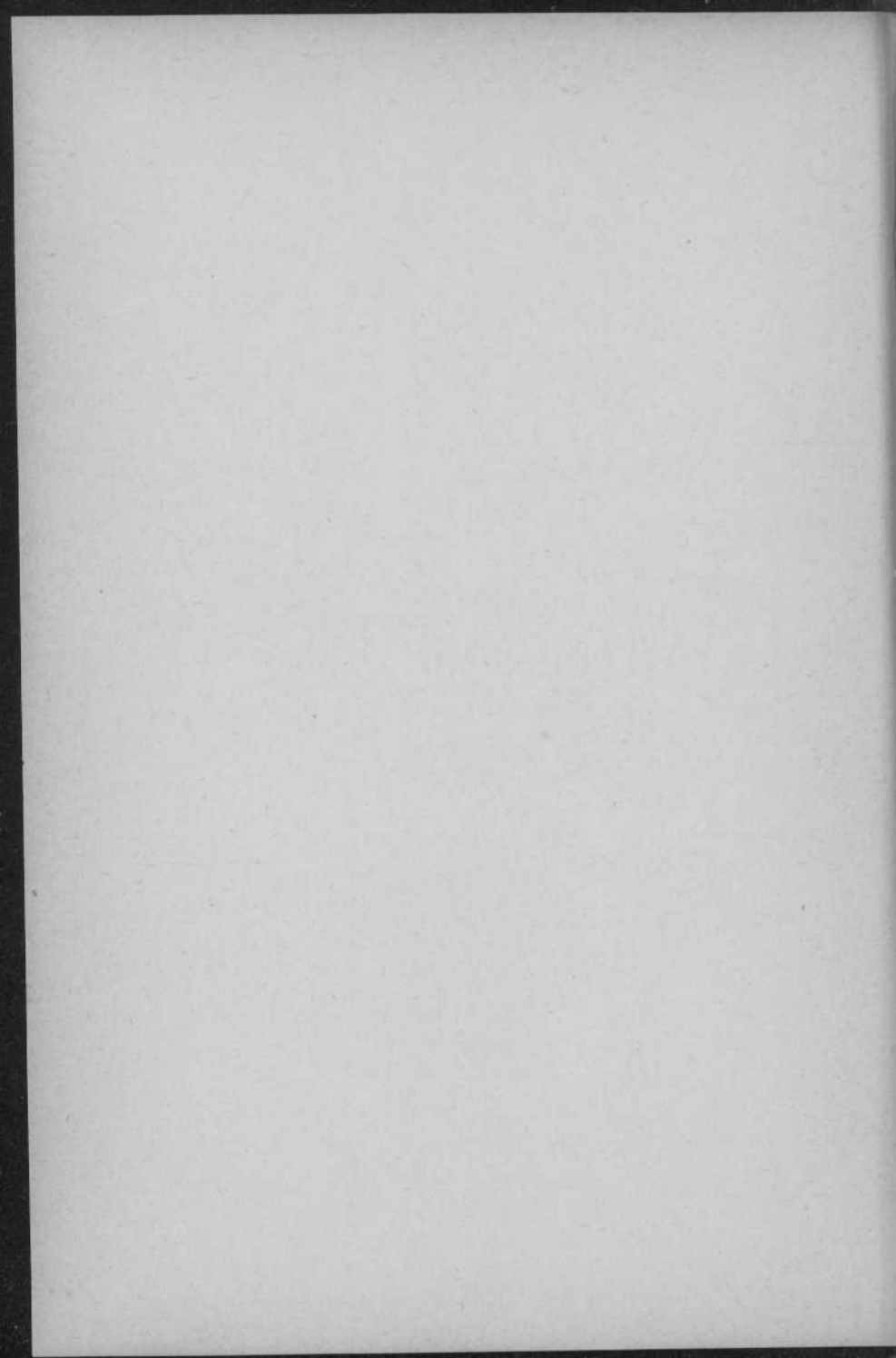
Ten laatste mag men niet vergeten, dat heel de kwestie der wilsvrijheid niet opgekomen, althans van veel minder beteekenis zou zijn, als er geen zonde ware. In den volmaakten mensch is begeerte en plicht volkomen één. De vraag naar de wilsvrijheid heeft een ethischen oorsprong en onderstelt de zonde. Door haar toch is er eene tegenstelling gekomen tusschen lust en geweten, tusschen hartstocht en rede. En als de mensch in dien strijd onderligt, tracht hij er zich a posteriori mede te verontschuldigen, dat hij niet anders kon. Dat hij nu niet anders kon, zij aan zijne plaats gelaten; gedane zaken nemen geen keer. Uit het du sollst volgt ook volstrekt niet het du kannst. Maar dat dit niet-anders-kunnen zijn diepste oorzaak heeft in en feitelijk samenvalt met het niet-anders-willen, wordt door allen vergeten. De voorstanders van het zoogenaamde, logisch of physisch determinisme, redeneeren op volkomen dezelfde wijze — nur mit ein Bischen anderen Worten — als zij, die in religieuse kringen zich achter hun onmacht verschuilen. De onmacht op zedelijk gebied is, evenals de bovengenoemde verschijnselen van vrijheid, verantwoordelijkheid, schuld enz., van eene eigene, d. i. van eene ethische natuur en noch met logische ongerijmdheid noch met physische onmogelijkheid gelijk te stellen. Als de mensch in den strijd tusschen lust en geweten anders *gewild* had, dan had hij ook anders *gekund*. Dat hij niet anders heeft kunnen willen, is wederom niet van physische maar ethische natuur. Daarom is deze zedelijke onmacht nooit in staat, om de verantwoordelijkheid of schuld te verzwakken. Onkunde, die buiten eigen schuld is, kan tot op zekere hoogte verontschuldigen; Jezus bad: Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat ze doen. En omgekeerd, kan

helderder inzicht en betere overtuiging de schuld verzwaren, Joh. 15:22. Maar aan den wil zelf, die het ethisch subject van 's menschen daden is, kan nooit een motief tot verontschuldiging worden ontleend. Zelfs dat het zedelijk leven, zoowel in zijne abnormale als in zijne normale gestalte, naar vaste ethische wetten zich ontwikkelt, doet aan de natuur van het zedelijk leven, en dus ook aan de vrijheid, niet de minste afbreuk. Het is eene vaste, zedelijke wet, dat wie de zonde dient, een slaaf der zonde is; dat op de overtreding van het zedelijk gebod schuldgevoel volgt, maar daarmede wordt het zedelijk leven juist in zijn eigen vrije natuur gehandhaafd. De vrijheid in dezen zin is dan ook door de zonde niet verloren. Verloren is de macht, d. i. de wil, om het waarachtig goede te doen. Maar niet verloren en onverliesbaar is de vrijheid, die tot de natuur en het wezen van den wil behoort. Ook de zondaar dient de zonde met vrijheid en overeenkomstig de diepste neiging van zijn eigen wil. De vrijheid moge werken in eene andere richting en op eene andere wijze, zij zelve is het onverwoestbaar eigendom van den mensch. Zoo opgevat, is deze vrijheid des menschen ook niet met Gods alwetendheid, voorbeschikking en voorzienigheid in strijd. Het verband van beide doorzien wij niet, maar veel minder nog heft de eene de andere op. Integendeel, gelijk de alomtegenwoordigheid Gods de ruimte niet te niet doet maar draagt; gelijk de eeuwigheid Gods den tijd niet verzwelgt maar in stand houdt; gelijk de almacht Gods de krachten der schepselen niet onderdrukt maar alle overeenkomstig haar aard werken doet; gelijk het bestaan Gods het bestaan der schepping niet tot een schijn maar juist tot werkelijkheid maakt; zoo is ook de alwetendheid, voor-

beschikking en voorzienigheid Gods de grond en de oorzaak van de vrijheid der schepselen. In die vrijheid spiegelt zich iets af van zijne souvereiniteit. God kent haar, deze vrijheid, in al haar gangen en wegen, in al haar wetten en ordinantiën; ze is voor Hem geen onberekenbare en onkenbare willekeur; zij beweegt zich op dat terrein en binnen die grenzen en naar die natuur en overeenkomstig die ordinantiën, die Hij zelf, de Souverein, er voor vastgesteld heeft. Maar zoo beweegt zij zich dan ook als vrijheid, door Hem geschapen en in stand gehouden, niet onderdrukt maar gehandhaafd, niet vernietigd maar in haar wezen door Hem, zelfs in den toestand der zonde, bewaard en gedragen. Met die vrijheid is de mensch, zelfs als gevallen, nog een beeld en gelijkenis Gods. De vrijheid, waarmede hij de zonde dient, is nog eene schaduw van Gods souvereiniteit ¹¹²).



AANTEEKENINGEN.



¹⁾ Verg. Frederik van Eeden, Over Hallucinaties in het Tweemaand. Tijdschrift, Mei 1897 bl. 235 v.

²⁾ C. Hertrich, Augustin und Rousseau nach ihren Bekenntnissen beurtheilt, Schleswig 1896.

³⁾ Verg. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896 S. 9 f. James, Principles of Psychology, London 1890 I 183—198.

⁴⁾ Volkmann Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie. Herausgeg. von Prof. Cornelius, Cöthen, Schulze 1894 I S. 3 f. Lange, Gesch. des Materialismus, 4^e Aufl. 1882 S. 685 f.

⁵⁾ Opgave van litteratuur over de Bijbelsche Psychologie, van Zeller, Delitzsch, Göschel, Beck, Cremer en vele anderen is te vinden bij Th. Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1897 S. 112—115. Verg. ook nog mijne Gereformeerde Dogmatiek, Kampen II 1897 bl. 536 v.

⁶⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I^a 1876 II^a 1889, II^b 1879, III^a 1880, III^b 1881 passim. Dr. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha Perthes I 1 1880, I 2, 1884.

⁷⁾ Gangauf, Metaphysische Psychologie des h. Augustinus, Augsburg 1852. Ritter, Geschichte der Christl. Philosophie, Hamburg 1841 II S. 337 f. Stöckl, Gesch. der Chr. Philos. zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891 S. 327 f.

⁸⁾ Cf. Thomas, S. Theol. I qu. 75—90. S. c. Gent. II c. 56 sq. Kuauer, Grundlinien der Arist. Thomist. Psychologie, Wien 1885. Sauseverino, Philosophia Christiana, Neap. 1878 vol. V en VI. Stöckl, Lehrb.

der Philosophie, 6^e Aufl. 1887 I 18 f. C. Gutberlet, Die Psychologie 2^e Aufl. Münster 1890. Castelein, Psychologie, la science de l'âme dans ses rapports avec l'anatomie, la physiologie et l'hypnotisme, Namur 1890. Mercier, La psychologie, 2 ed. Louvain 1895. Schneid, Psychologie im Geiste des h. Thomas von Aquin. I Leben der Seele, Paderborn 1892. T. Pesch, Institutiones psychologiae sec. principia S. Thomae, I Freiburg Herder 1896.

Voor de psychologie bij Gereformeerden en Lutherschen kan men raadplegen Calvijn Inst. I 15, 6 sq. II 2, 2. 13. Ursinus, Tract. Theol. I 146—147. Polanus, Syntagma Theol. V c. 30. Zanchius, Opera III 573 sq. Perkins, Werken III 69. Maastricht, Theol. theor. pract. III 9, 6. 15. 16. Moor, Comm. in Marekii Compendium II 1042 sq. Keckermann, Disput. philos. Hanov. 1606 disp. XIX p. 521—560. Melancthon, Liber de anima, Corpus Ref. XIII 5—178. Buddeus, Elementa philos. instrum. ed. 5^a 1714 p. 327 sq. Idem. Instit. theol. mor. 1715 p. 43 sq.

*) De voornaamste werken der nieuwere psychologie zijn:

Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig, Engelmann, 4^e Aufl. 1893. Ziehen, Leitfaden der physiol. Psychologie in 15 Vorlesungen, Jena Fischer, 3^e Aufl. 1893. Wundt, Grundriss der Psychologie, Leipzig Engelmann 1896. Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, 2^{te} deutsche Ausgabe von Bendixen, Leipzig Reiland 1893. Volkman Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode, 4^{te} Aufl. von Cornelius, Cöthen, Schulze 1895. Kuelpe, Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt, Berlin Friedländer 1893. J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Hamburg Voss 1894. Lindner, Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft, 7^{te} Aufl. Wien Gerold 1883. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart Cotta 1896.

Alex. Bain, The senses and the intellect, 4 ed. London Longmans 1893. Idem, Mind and body, the theories of their relation, London 1873. Id. The emotions and the will, 3 ed. London 1880. H. Spencer, Principles of psychology, London 1855. W. James, Principles of psychology, 2 vol. London Macmillan 1890. Ladd, Psychology descriptive and

explanatory. A treatise on the phenomena, laws and development of human mental life, London Longmans 1893. G. F. Stout, Analytic Psychology, 2 vol. London Swan and Sonnenschein 1896.

A. Binet, Introduction à la psychologie expérimentale, Paris Alcan 1894. Richet, Essai de psychologie générale, Paris Alcan 1888. Biervliet, Elements de psychologie humaine, Paris Alcan 1895. P. Janet, L'automatisme psychologique, 2 ed. Paris Alcan 1894.

Heymans, Een laboratorium voor experimenteele psychologie, Gids April 1896. Ontwikkeling der proefondervindelijke zielkunde, Wetensch. Bladen 1896 I 225—234.

Cf. verder Ribot, La psychologie anglaise contemporaine, 2 ed. Paris Alcan 1875. Idem, La psychologie allemande contemporaine, 2 ed. Paris Alcan 1885. Biervliet, La nouvelle psychologie, Gand Siffer 1894. Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie I 2^e Aufl. Berlin Duncker 1897, en de litteratuur-opgaven bij Volkmar, Lehrb. der Psych. II 535—561, en Jodl, Lehrb. der Psych. 739—767.

¹⁰⁾ Dr. C. Güttler, Psychologie und Philosophie, München 1896. Daartegen: Felix Krueger, Ist Psychologie ohne Philosophie möglich, München 1896. Verg. ook Jodl, Lehrb. der Psych. 26 f. Elsenhans, Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. Ihre Tragweite und ihre Grenzen, Freiburg Mohr 1897.

¹¹⁾ Vergelijk voorts over het materialisme mijne Gereformeerde Dogmatiek II 394—396 en de daar opgegeven litteratuur.

¹²⁾ Tegen het pantheïsme zie men mijne Geref. Dogmatiek II 391—394 en de daar aangehaalde litteratuur.

¹³⁾ Cf. J. H. Witte, Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philos. seit Kant, Halle-Saale 1888. O. Flügel, Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwiss. Begriffe, 2^e Aufl. 1890.

¹⁴⁾ Spinoza, Ethica II prop. 48. 49.

¹⁵⁾ Büchner, Kraft und Stoff, 16^e Auflage Leipzig 1888 S. 300 f.

¹⁶⁾ Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, 3^e Aufl. von Hartenstein 1887 passim, vooral S. 8 f. 15 f. 38 f. enz. Id. Psychologie als Wissenschaft, Sämmtl. Werke von Kehrbach, V 1890 S. 237 f. VI 1892 S. 53 f. Id. Lehr-

buch zur Einleitung in die Philosophie, 5^{te} Aufl. von Hartenstein 1882 § 124. § 156 f. Op de mechanische noodwendigheid van het voorstelingsproces, waaruit de wilswerkzaamheden vanzelf voortkomen, bouwde Herbart zijne paedagogiek, die dus met zijne psychologie staat of valt.

¹⁷⁾ Ulrici, Gott und der Mensch. I 2 Leib und Seele. Zweiter psychol. Theil, Leipzig Weigel 1874. S. 206 f. 233 f. Lange, Gesch. des Materialismus, 4^e Aufl. 1882 S. 681 f. W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartischen Psychologie und ihre pädagogischen Consequenzen, Oldenburg 1887. H. Günther, Betrachtungen über die ersten Sätze der herbartischen Psychologie, Leipzig 1889. E. Hartenstein, Zur Kritik der psychol. Grundbegriffe Herbarts, Rostock 1892.

¹⁸⁾ Chr. Sigwart, Logik, 2^e Aufl. 1889-93 II 206. Lotze, Mikrokosmos, 4^{te} Aufl. Leipzig 1884 I 198 f. Jodl, Lehrb. der Psych. 128 f.

¹⁹⁾ Thomas von Aquino omschreef vermogen als proximum principium operationis animae, Summa Theol. I qu. 78 art. 4. Cf. ook Sanseverino, Philosophia Christiana V p. 31 sq.

²⁰⁾ Cartesius, Principia philosophiae I § 53.

²¹⁾ Vergelijk mijne Geref. Dogmatiek II 115 v.

²²⁾ Thomas zegt: illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent, Summa Theol. I qu. 18 art. 1.

²³⁾ Bij de lagere dieren, zooals de koraal-dieren is dit natuurlijk nog niet in zoo sterke mate het geval: ze zitten nog vast aan de aarde. Maar toch spreekt men ook bij de allerlaagste dieren, de protisten, reeds van pseudopodia.

²⁴⁾ Op deze opklimming in de schepselen, waarbij er voor een vacuum formarum geen plaats bleef, heeft vooral Leibniz de aandacht gevestigd. Hij onderscheidde de zielen der planten, dieren en menschen als slapende, droomende en wakende monaden, en werkte dit onderscheid op veelszins schoone wijze uit, Kuno Fischer, G. W. Leibniz, 3^{te} Aufl. 1889 S. 445 f.

²⁵⁾ Vergelijk boven noot 8.

²⁶⁾ Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3^{te} Aufl. II 237 f. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1886 S. 182 f. 225 f.

²⁷⁾ Fabius, *De Fransche Revolutie*, Amsterdam 1881 bl. 59 v.

²⁸⁾ Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie II* 1895 S. 304 f.

²⁹⁾ Vilmar, *Geschichte der deutschen National-Literatur*, 20^e Aufl. 1881 S. 401.

³⁰⁾ Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, ed. von Kirchmann, 2^e Aufl. Berlin 1872 S. 1—5. Jacobi, *Werke II* S. 59 f. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* 1798 S. 44 f. Schleiermacher, *Dialektik*, herausgeg. von Jonas, Berlin 1839 S. 151 f. Id. *Der christl. Glaube*, § 3. Hegel, *Encyclopädie der philos. Wissenschaften*, § 402 f. 446 f. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6^e Aufl. Leipzig 1887 I 62. Ed. von Hartmann, *Philos. des Unbewussten*, 9^{te} Aufl. Berlin 1882 I 3. Herbart, *Lehrb. zur Einl. in die Philosophie*, 5^e Aufl. von Hartenstein 1882 S. 301. Id. *Psychologie als Wissenschaft* § 104 f. *Werke VI* 56 f.

³¹⁾ Drobisch, *Empirische Psychologie*, Leipzig 1842 S. 36. En evenzoo Zimmermann, Esser, Ohler, Hagemann e. a. bij Jungmann, *Das Gemüth* S. 181 f.

³²⁾ Lindner, *Lehrbuch der empir. Psychologie* 7^{te} Aufl. 1883 S. 151. En evenzoo Nablowsky, *Das Gefühlsleben*, Leipzig 1862 S. 48. Beck, *Grundtrekken der empir. Psychologie en Logika*. Kampen, van Hulst 1856 § 70. Dittes-Wendel, *Zielkunde en Redeneerkunde*, 2^{de} druk, Gron. Wolters 1884 bl. 96.

³³⁾ Rijkens, *Beknopte Opvoedkunde*, 8^{ste} druk, Gron. Wolters 1896, omschrijft het gevoelvermogen als die eigenschap der ziel, waardoor zij in haar toestand veranderen kan, maar voegt er dan terstond aan toe, dat het gevoel het bewustzijn van die verandering is, bl. 46. Husen, *Opvoed- en Onderwijskunde*, Gorinchem 1890, spreekt van het gevoelvermogen als dat vermogen der ziel, waardoor zij zich het aangename of onaangename bewust is; maar gaat dan verder voort met te zeggen, dat niet de gewaarwording zelve maar het aangename of onaangename bij het gewaarworden gevoelen heet, bl. 29. Emous en Kloppers, *Beknopte Pedagogiek*, Amsterdam 1889, vatten het gevoelvermogen ook op als het vermogen, om aangename of onaangename toestanden gewaar te worden, en omschrijven het godsdienstig en zedelijk gevoel door be-

vustzijn, maar het gevoel voor het ware, schoone, verhevene door gevoel, bl. 14—17.

*4) Sanseverino, *Philosophia Christiana* V p. 38 sq. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 6^e Aufl. Mainz 1887 I 34.

*5) Zoo zeide ook reeds Thomas: operationes sensitivae sunt nobis magis notae, quam operationes partis intellectivae, quia cognitio nostra incipit a sensu et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur, ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis, et ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehensivis operationibus, quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimur sentire vel videre. Et imaginari dicimur, quum quidditatem rei intellectu concipimus, et sic de aliis, *Sent. III dist. 26 qu. 1 art. 5 resp.* Cf. bij Jungmann, *Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie*, 2^{te} Aufl. Freiburg i/B. 1885 S. 106.

*6) Ulrici, *Leib und Seele* II 164 f. Ed. von Hartmann, *Philos. des Unbew.* I 210 f. Hagemann, *Psychologie* S. 151. Gutberlet, *Die Psychologie*, 2^{te} Aufl. Münster 1890 S. 210. Höffding, *Psychologie* 1893 S. 306. 326. Ribot, *La psychologie des sentiments* p. 35.

*7) Jungmann, *Das Gemüth* 184. Cf. ook Sanseverino, *Philos. Christ.* V p. 44.

*8) Gutberlet, *Die Psychologie*, 2^e Aufl. 1890 S. 208.

*9) De zelfstandigheid van het gevoelvermogen werd bestreden door Krug, *Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle*, Königsberg 1823. Braubach, *Psychologie des Gefühls*, Wetzlar 1847. J. H. Fichte, *Psychologie* I Leipzig 1864. Stöckl, *Lehrb. der Philosophie*, 6^{te} Aufl. 1887 I 146 f. Sanseverino, *Philos. Christ.* V 41—44. T. Pesch, *Die grossen Welträthsel*, 2^e Aufl. Freiburg i/B. 1892 I 731 f. Weiss, *Apologie des Christenthums*, 3^e Aufl. I 1894 S. 231—257. Schneid, *Psychologie im Geiste des h. Thomas v. Aquin*, Paderborn 1892. Jungmann, *Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie*, Freiburg i/B 1885. *Paedagogische Vorträge und Abhandlungen*, herausgeg. von Jos. Pötsch. Zehntes Heft: Kein besonderes Gefühlsvermögen, Kempten 1895. Ook

Shedd, Dogmatic Theology, New-York Scribner II 1888 p. 123—126.

40) Wundt, *Physiol. Psych.* I vooral cap. 8. Volkmar, *Lehrb. der Psych.* I S. 212 f. Höffding, *Psychologie* S. 132 f. Dr. R. Wahle, *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, Wien 1894 S. 65 f. 186 f. Jodl, *Lehrb. der Psych.* S. 169 f. Van der Wijck, *Zielkunde*, Gron. 1872, hoofdst. IV vooral bl. 247 v.

41) Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris Alcan 1889. Pilzecker, *Die Lehre von der sinnlichen Aufmerksamkeit*, 1889. H. E. Kohn, *Zur Theorie der Aufmerksamkeit*, Halle Niemeyer 1895. Dr. W. Heinrich, *Die moderne physiol. Psychologie in Deutschland, eine hist. krit. Untersuchung met bes. Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit*, Zürich 1895. Jodl, *Lehrb. der Psych.* 437 f. 501 f.

42) Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, 2 Bde, Berlin 1868—69.

43) Leibniz, *Monadologie* § 14. *Nouveaux Essais* II 1 § 10.

44) Von Hartmann, *Philos. des Unbew.* I 15.

45) Cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, III 2. 3^{te} Aufl. 1881 S. 584. 597. 614.

46) Max Dessoir, *Das Doppel-ich*, 2^e Aufl. Leipzig 1896 S. 29 f.

47) Kohlhofer in Gutberlet's *Philosophisches Jahrbuch*, X Fulda 1897 Heft 1 S. 59. Over het onbewuste zie men verder Dr. A. v. Heydebreck, *Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung*, *Philos. Vorträge*, Halle 1885. Volkmar, *Lehrb. der Psych.* I 173 f. Jodl, *Lehrb. der Psych.* 91 f. Plumacher, *Der Kampf ums Unbewusste*, 2^e Aufl. Leipzig 1891. James, *Principles of Psychology*, London 1890 I p. 162—176. 199—213. Land, *Inleiding tot de Wijsbegeerte* 1889 bl. 123—147.

48) Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie* I⁴ 453.

49) Cf. over de associatie der voorstellingen Ulrici, *Leib und Seele* II 232 f. Lotze, *Mikrokosmos*, I⁴ 216 f. Wundt, *Physiol. Psych.* II c. 17. Volkmar, *Lehrb. der Psych.* 476 f. James, *Principles of Psychology* I 550—604.

50) Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie* I⁴ 490.

51) Alfred Binet, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Paris Hachette 1895.

²⁰) Vergelijk over het geheugen, behalve de werken over psychologie, zooals vooral Ulrici, Leib und Seele II 207 f. nog de monographieën: Ebbinghaus, Ueber das Gedächtniss. Untersuchungen zur experim. Psych. 1885. Uphues, Ueber die Erinnerung. Untersuchungen zur empir. Psych. Leipzig 1889. Lasson, Das Gedächtniss, Berlin Gaertner 1894 (Philos. Vorträge III 2). Ribot, Les maladies de la mémoire, Paris 1881. Sollier, Les troubles de la mémoire, Paris 1892. Arréat, Mémoire et imagination, Paris Alcan 1894. Surbled, La mémoire, Arros 1896.

²¹) Verg. art. Mnemonik in Brockhaus, Meyer enz.; Kothe, Lehrbuch der Mnemotechnik, 2^e Aufl. 1852. Id. Katechismus der Mnemotechnik 4^e Aufl. Leipzig 1877.

²²) Zoo is de phantasie overdreven door J. G. Fichte, Schelling, J. H. Fichte, Ulrici e. a., vooral door Frohschammer, Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses 1877.

²³) H. Cohen, Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins, Berlin 1869. H. Siebeck, Das Wesen der aesthetischen Anschauung, Berlin 1875. Leuchtenberger, Die Phantasie, ihr Wesen, ihre Wirkungsweise und ihr Werth, Erfurt 1894.

²⁴) Verg. b. v. Wundt, Grundriss der Psych. 305—314. Jodl, Lehrb. der Psych. 606 f.

²⁵) Gutberlet, Die Psychologie S. 124—129.

²⁶) Verg. mijne Geref. Dogmatiek I 164 v.

²⁷) Thomas, Summa Theol. I qu. 79 art. 8 sq. Polanus, Synt. Theol. p. 32. Zanchius, Op. III 573 sq. Cf. Knauer, Grundlinien der arist.-thomist. Psychologie S. 196—199. Sanseverino, Philos. Christ. VII 150 sq. Kleutgen, Philos. der Vorzeit, 2^e Aufl. I 216 f. 232 f.

²⁸) Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann, 5^e Aufl. 1881 S. 100—142. 294 f. 513. Cf. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 6^e Aufl. I 517 f. E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie, Mainz 1887 S. 208 f. Grung, Das Problem der Gewissheit, Heidelberg 1886. S. 101 f.

²⁹) Augustinus, bij Sanseverino, Philos. Chr. VII 241. Verg. mijne Geref. Dogm. I 164 v. en de daar aangehaalde litteratuur.

³⁰) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1892 S. 384. Verg.

ook Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I 13 f. II 62 f. Janet, Traité élémentaire de philosophie, Paris Delagrave 1887 p. 187.

⁸³⁾ Verg. Zeller, Philosophie der Griechen III^a 586, 650 noot 2.

⁸⁴⁾ Thomas, S. Theol. I qu. 79 art. 11. II 2 qu. 83 art. 1. Polanus, Synt. Theol. p. 325. Sanseverino, Philos. Christ. VII 268 sq.

⁸⁵⁾ Vergelijk Schopenhauer, Die Welt usw. I 610 f. Die beiden Grundprobleme der Ethik, 3^e Aufl. Leipzig 1881 S. 150.

⁸⁶⁾ B. v. door J. H. von Kirchmann, Aristoteles' drei Bücher über die Seele, Heidelberg Weiss 1882 S. 196 f. e. a. bij Sanseverino, Philos. Christ. VII 268, 275 sq.

⁸⁷⁾ Kuenen, Theol. Tijdschrift X 1876. bl. 316 v.

⁸⁸⁾ Het scholastieke woord synderesis is ontstaan uit eene schrijffout bij Hieronymus in zijn commentaar op Ezech. 1:10, waar *συντριχισις* in plaats van *συνειδησις* staat, Nitzsch, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 3^{tes} Heft. Klostermann, volgens Schürer's Theol. Lit. Z. 1896 col. 637.

⁸⁹⁾ Volgens Scotus, Bonaventura, Durandus en anderen was de conscientie een habitus; Perkins omschreef ze als eene potentia. Maar Thomas, Mastricht, Amesius, Witsius en vele anderen houden ze terecht voor eene werkzaamheid des verstands.

⁹⁰⁾ De leer van het geweten in de oudere psychologie is te vinden bij Thomas, S. Th. I qu. 79 art. 12. II 1 qu. 94. Calvijn, Inst. III 19, 15 sq. IV 10, 1 sq. Polanus, Synt. Theol. V c. 30. Martyr, Loci Comm. 1580 p. 296 sq. Perkins, Alle Werken III 69—110. Amesius, Vijf boeken van de conscientie. Wederom uitgeg. door Dr. W. Geesink, Amst. Wormser 1896 hoofdst. 1 en verv. Mastricht, Theol. moralis I c. 3. Witsius, Misc. Sacra II Exerc. 18 p. 598—611. Hoornebeek, Theol. pract. I 286 sq. Moor, Comm. in Marckii Comp. III. 245 sq. Buddeus, Theol. mor. I sect. 3.

Nieuwere litteratuur over het geweten kan men vinden bij Lutbardt, Compendium der theol. Ethik, Leipzig 1896 S. 93.

⁹¹⁾ De idee van het schoone, hier ontwikkeld, komt in hoofdzaak overeen met die van Thomas, S. Theol. I qu. 5 art. 4. Jungmann, Aesthetik, 2 Bde. Freiburg i/B. 1886. Stöckl, Grundriss der Aesthetik und

Rhetorik, 2^e Aufl. Mainz 1874. Id. Lehrbuch der Philos. 6^e Aufl. Mainz. 1887 I 43 f. Kuyper, Het Calvinisme en de Kunst. 1888.

⁷⁴) Bruch, Theorie des Bewusstseins, Strassburg 1864. Preyer, Die Seele des Kindes, 3^e Aufl. Leipzig 1890. Verg. boven, noot 47. Talma, De leer van het menschelijk bewustzijn, Gron. 1889 bl. 80 v.

⁷⁵) B. v. Lindner, Lehrb. der emp. Psych. 7^e Aufl. S. 138 f. Lange, Gesch. des Mater. 1882 S. 674 f.

⁷⁶) Ulrici, Leib und Seele 1874 S. 1 f. Sauseverino, Philos. Christ. VI 275 sq. Kleutgen, Philos. der Vorzeit, 2^e Aufl. 1878 I 167 f. Jungmann, Das Gemüth S. 33 f.

⁷⁷) Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, I Serie 3^e Aufl. 1875 S. 16. 416 f. 421.

⁷⁸) Stöckl, Lehrbuch der Philosophie 6^e Aufl. I 1887 S. 406 f. Janet, Traité Élément. de philos. 231 s.

⁷⁹) Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, Leipzig 1888 S. 70—115.

⁸⁰) Vergelijk Gangauf, Des h. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1883 S. 138—140. En voorts over het verband van denken en spreken Benno Erdmann, Die psychol. Grundlagen der Beziehung zw. Sprechen und Denken. Archiv für systemat. Philos. herausg. von Natorp. Neue Folge der Philos. Monatshefte II 1896 S. 355 f. III 1897 S. 31 f. 150 f. Jodl, Lehrb. der Psych. 564 f.

⁸¹) Max Müller, Vorlesungen I 425 f.

⁸²) Verg. over den oorsprong der taal Max Müller, ib. 408—468. Dr. Al. Giesswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg i/B. 1892 S. 140 f.

⁸³) Herbart, Psychologie als Wissenschaft § 37. 104. 150. Werke V 275. VI 56 f. 254 f. Volkmar, Lehrbuch der Psych. II 398. Lindner, Lehrbuch der empir. Psych. 1883 S. 190 e. a.

⁸⁴) Ed. von Hartmann, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3^e Aufl. Berlin 1885, vooral S. 67 f. Id. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Leipzig z. j. S. 40 f. E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, Mainz 1887 S. 49—281. Mijne Geref. Dogmatiek I 145 v.

⁸²⁾ Augustinus, Confessiones XIII 9. Verg. ook Thomas, S. Theol. I 2 qu. 28 art. 6: Omne agens, quodeunque sit, agit quacunqu actionem ex aliquo amore, en S. c. Gent. IV 19.

⁸⁴⁾ Bilderdijk, Aan Cats, Dichtwerken XII bl. 68.

⁸⁵⁾ Vergelijk de litteratuur hierboven bij noot 47.

⁸⁶⁾ Over het instinct handelen o. a. Janet, *Traité élém.* p. 33 s. James, *Principles of Psychology* II 382—441. Hartmann, *Philos. des Unbew.* I 68 f. Kirchner, *Ueber die Thierseele*, Halle 1890 (*Philos. Vorträge*, 20^{stes} Heft), en andere litt. bij Volkmar, II 446—449 en Jodl, S. 14. Vooral ook Wasmann, *Instinct und Intelligenz im Thierreich. Ein Kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie*, Freiburg Herder 1897.

⁸⁷⁾ Love, *Strijdt tusschen Vleesch en Geest*, *Theol. practica*, dat is alle de theol. Werken, Amst. 1669 bl. 40 v. Perkins, *Werken* III 302.

⁸⁸⁾ C. Vitringa, *Observationum Sacrarum Libri sex*, I p. 563—643.

⁸⁹⁾ Thomas, S. Theol. I qu. 81 art. 2 Cf. Knauer, *Gesch. der aristothomist. Psychologie* 201 f. 218 f. Siebeck, *Gesch. der Psych.* 462 f. Stöckl, *Lehrb. der Philos.* I 106. 151 f. Gutberlet, *Die Psychologie* 219.

⁹⁰⁾ Kant, *Anthropologie* § 71.

⁹¹⁾ Over de kwestie van zulke neutrale toestanden is er groot verschil; zie Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris Alcan 1896 p. 74—80.

⁹²⁾ Over de verschillende klassen van indeelingen vergelijkte men Ribot, *ib.* p. 131—139.

⁹³⁾ Zie b. v. Ulrici, *Leib und Seele* II 1874 S. 166 noot.

⁹⁴⁾ Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 1 ad 2.

⁹⁵⁾ C. Lange, *Ueber Gemüthsbewegungen*. Autor. Uebersetzung von Dr. H. Kurella, Leipzig Thomas 1887. William James, *Principles of Psychology* II 442—485. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris Alcan 1896 p. 94—113.

⁹⁶⁾ Lange, *ib.* 40. Ribot, *ib.* passim, b. v. p. 2, 92, 93, 108, 109, 111, 192, 199, 204.

⁹⁷⁾ Lange, *ib.* 39.

⁹⁸⁾ Thomas, S. Theol. II 1 qu. 24 art. 2 ad 2. Wundt, *Ueber den*

Ausdruck der Gemüthsbewegungen, Deutsche Rundschau April 1877. Id. *Physiol. Psych. Cap. 22.* Darwin, Het uitdrukken der gemoedsaandoeningen bij den mensch en de dieren. Vert. door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen. 2^o druk. Arnhem—Nijmegen z. j. Jodl, *Psych. S. 692 f.*

⁹⁹⁾ Ribot, *La psychologie des sentiments* p. 114 s. Kueller, *De mensch, eene psycho-physiol. studie*, Leiden 1895 bl. 95 v. Jungmann, *Das Gemüth* S. 71 f 139 f.

¹⁰⁰⁾ Van de rijke litteratuur over de affecten en passies zij genoemd: Zeller, *Philosophie der Griechen*, passim. Siebeck, *Gesch. der Psychologie* passim. Augustinus, *de civ. IX c. 4.* Damascenus, *de fide orthod.* II 22. Thomas, *S. Th. II 1 qu. 22 sq.* Morgott, *Die Theorie der Gefühle im System des h. Thomas*, Eichstätt 1864. Polanus, *Synt. Theol.* p. 325. Zanchius, *Op. III 590 sq.* Vitringa, *Observ. Sacr. I 645—657.* Moor, *Comm. in Marckii Comp. II 1054 sq.* T. H. van den Honert, *Waaragtige Wegen Gods I, 2 c. 8 v.* Buddeus, *Elem. philos. pract. II 2 § 22 sq.* en andere litt. nog bij M. Vitringa, *Doctr. relig. Chr. VI § 71.* Cartesius, *Passiones sive affectus animae.* P. Plessner, *Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes*, Leipzig 1888. Spinoza, *Eth. III. IV.* Menitescu, *Die Affectenlehre Spinoza's*, Leipzig 1887. Kant, *Anthropologie § 71 f.* Herbart, *Lehrb. zur Psych. § 95 f.* Maass, *Versuch über die Gefühle, besonders die Affekte*, Halle 1811. Id. *Ueber die Leidenschaften*, Halle 1805—7. Nablowsky, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichen Erscheinungen und Bezügen*, 2^o Aufl. Leipzig 1884. Bobtschew, *Die Gefühlslehre in ihren hauptsächl. Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit*, Leipzig 1888. Ziegler, *Das Gefühl, Eine psychol. Untersuchung*, 2^o Aufl. Stuttgart 1893. Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschl. Gefühlslebens*, Leipzig 1892, en voorts de reeds aangeh. werken van Lange, James, Ribot, Jungmann enz.

¹⁰¹⁾ Janet, *Traité élément. de philos.* 279 s. Stöckl, *Lehrb. der Philos.* I 111 f.

¹⁰²⁾ Steenmeijer, *Brieven over de Welsprekendheid* 3^o druk 1875 bl. 34—41.

¹⁰³⁾ Stöckl, *Lehrb. der Philos.* I 157 f.

¹⁰⁴) Petavius, De Deo V c. 4. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 472 f. Stöckl, Lehrb. der Philos. I 119 f.

¹⁰⁵) Zie b.v. Junius, Theses Theol. XXII 27, 43. H. Alting, Theol. El. nova p. 356 sq. Ursinus, Tract. Theol. p. 234 sq. Walaëus, Opera I 176. Synopsis, XVII 18 sq. Trigland, Kerck. Gesch. 17, 18. Turretinus, Theol. El. VIII 1, 4 sq. X 1, 4 sq. Mastricht, Theol. theor. pract. IV 4, 4. 30.

¹⁰⁶) Verg. de litt. bij noot 104.

¹⁰⁷) Thomas, S. Theol. I qu. 83 art. 3. Bellarminus, de gratia et libero arbitrio III c. 2. Lombardus, Sent. II dist. 24, 5. Turretinus, Theol. El. X qu. 1. Mastricht, Theol. theor. pract. IV 4, 10. 30—35 enz.

¹⁰⁸) B. v. bij Hoekstra, Vrijheid in verband met zedelijkheid, zelfbewustheid en zonde, Amst. 1858 bl. 78. Cf. Scholten, De Vrije Wil, 1859 bl. 117 v.

¹⁰⁹) Du Bois Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge. Leipzig 1882 S. 84 f.

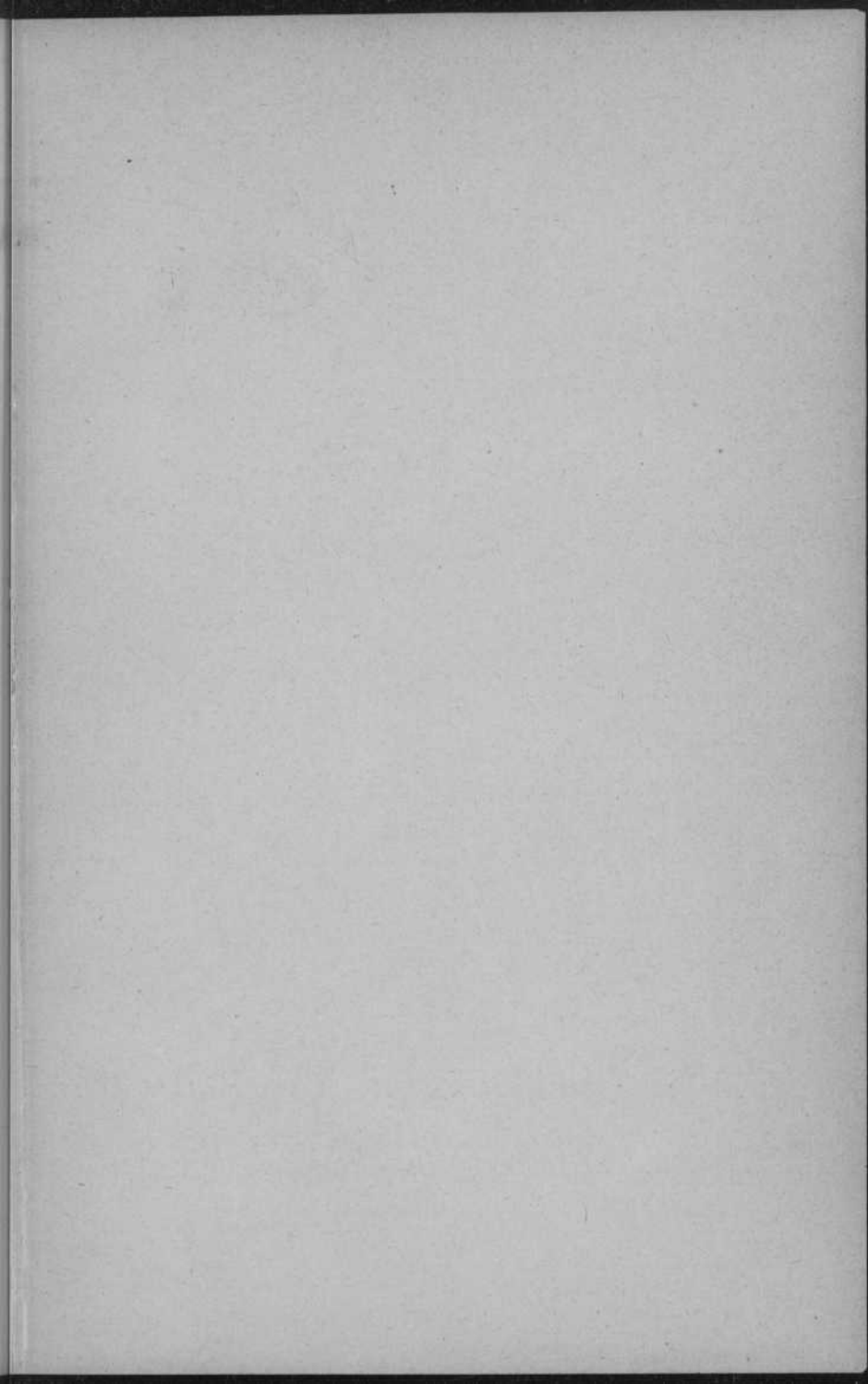
¹¹⁰) Bellarminus, de gratia et lib. arb. III c. 8.

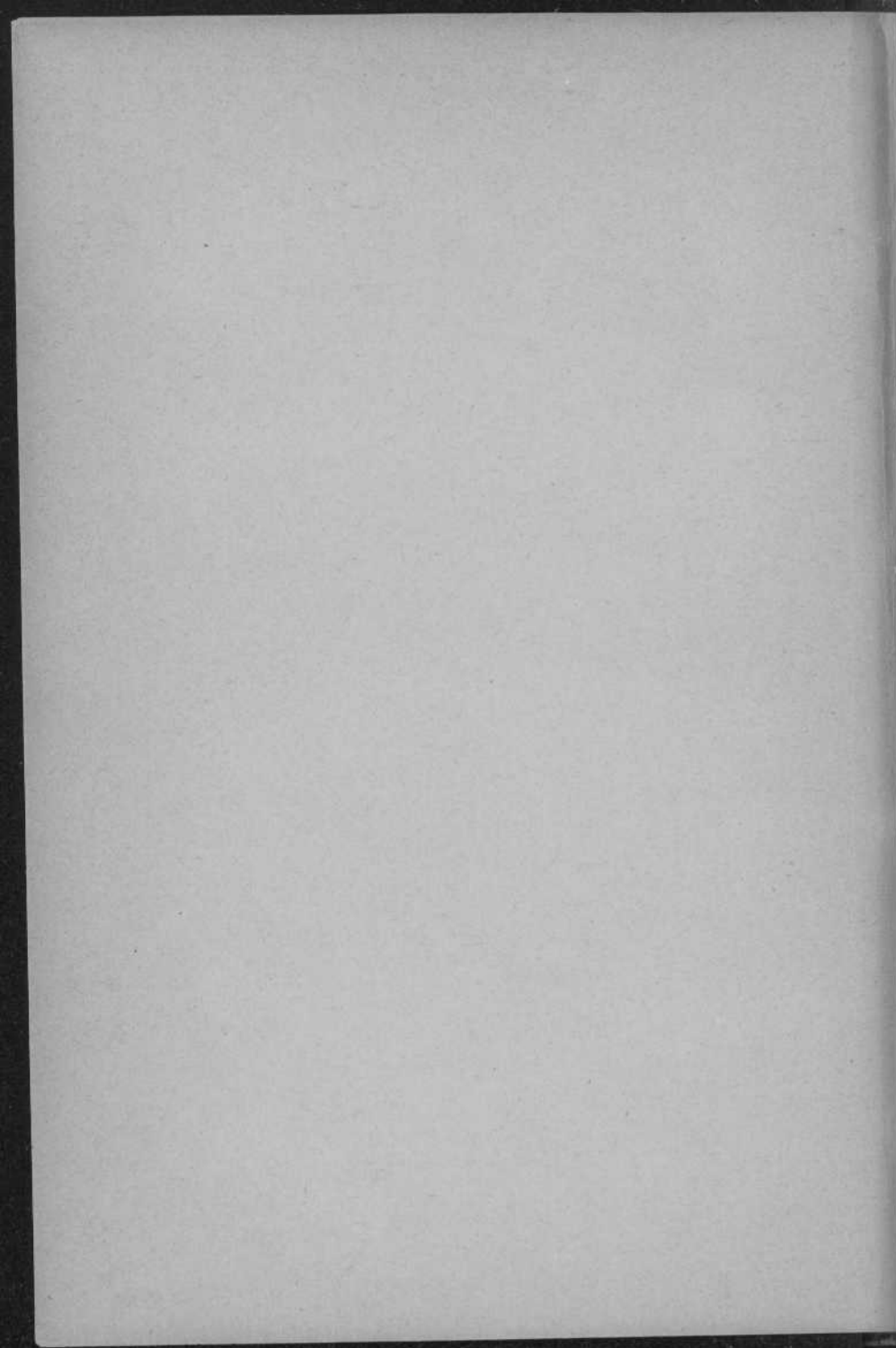
¹¹¹) Verg. over deze kwestie, of de wil altijd het verstand volgt, Thomas, S. Th. I 2 qu. 9 en 10. Bellarminus, t. a. p. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 493. Calvijn, Inst. I 15, 7 enz. Ze werd vooral behandeld, nadat Camero ze in zijn Amica Collatio cum Dan. Tileno 1621 breedvoerig behandeld en bevestigend beantwoord had. Verg. Maccovius, Theol. pol. X qu. 2. Maresius, Syst. Theol. VIII 43 sq. Turretinus, Theol. El. X qu. 2, 7. 15. 17, vooral Voetius, Disp. I 835—846 II 450, die alle aan de zijde van Camero stonden. Anderen, zooals Episcopius, Op. I 2 p. 209 sq. Limborch, Theol. Christ. II 23 qu. 9—18. Walaëus, Loci Comm. XVIII. Synopsis pur. theol. XVII 21. Mastricht, Theol. theor. pract. IV 4, 36 e. a. oordeelden anders.

¹¹²) De litteratuur over de wilsvrijheid is veel te rijk, dan dat ze hier kan opgegeven worden. Een overzicht van hare geschiedenis in kerk en theologie wordt gegeven door Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade, in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. Leipzig 1863, verg. ook mijne Geref. Dogm. II 313—385. De filosofische zijde van het vraagstuk, met de voornaamste daarover

thans heerschende meeningen, wordt o. a. behandeld door Dr. C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen, Paderborn 1887. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, Paris Alcan 1887. Naville, Le libre arbitre, Paris Fischbacher 1890. Piat, La liberté, 2 vol. Paris Lethielleux 1894.

J. C. Winkler







30000004228254



BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT

3 0000 00422 8254

X 77 77 - B

