

HET ONTWIKKELEND MENSBEELD  
IN DE WESTERSE WIJSBEGEERTE



E.H.Mon. Dr. J. VANDEWIELE  
E.P.Prof. Dr. J.H. WALGRAVE  
E.H.Prof. Dr. A. WYLLEMAN  
Prof. Dr. R. BOEHM

# Het ontwikkelend mensbeeld in de westerse wijsbegeerte

Met inleiding, voor- en nawoord door  
Prof. Dr. R. DELLAERT

ACCO-UITGAVEN  
LEUVEN

'Het ontwikkelend mensbeeld in de Westerse Wijsbegeerte'  
verschijnt onder de auspiciën van het  
'Centrum voor de Studie van de Mens' te Antwerpen.

## INLEIDING

Het weze ons veroorloofd de lezer verder te oriënteren in de reeks "Philosophica".

Met het vorige boek, "De Negro-Afrikaanse mens en zijn cultuur", besloten wij de publicaties van onze "Cultuur-historische Fase".

Dit volume is het vijfde dat de werking van het "Centrum voor de Studie van de Mens" in boekvorm voorstelt, en tevens het tweede dat de bijdragen bundelt uit de "Filosofische Fase" van onze voordrachtencyclusen.

Na dit boek volgen nog twee volumes die de filosofische bezinning op de mens, respectievelijk vanuit nationale invloedssferen en vanuit het standpunt van de hedendaagse systemen behandelen.

Verder zullen, van nu af met de gewaardeerde hulp van de Academische Coöperatief (Acco) te Leuven, in versneld tempo en in chronologische orde, de vier delen, die de "Psychologische Fase" van onze openbare werking weergeven, gepubliceerd worden.



## VOORWOORD

In het voorwoord, gewijd aan de "Wijsgerige bezinning op de mens", hielden wij de wetenschap een spiegel voor.

Als niet-filosoof pogen de filosofie te situeren in het geheel van wetenschappelijk streven naar de kennis van de mens, en meteen durven de positieve wetenschap te reduceren in haar aanspraak op enig-geldende kennis betreffende de mens, kan aanleiding geven tot kritiek zowel van de ene als van de andere zijde.

Wij hebben evenwel het inzicht te volharden in onze opvattingwijze van de probleemstelling, welke gericht is op navorsing van het menselijke in de mens.

Nu een historische schets van de filosofische bezinning op de mens voorligt, kan de bruikbare betekenis ervan, door de positief-ingestelde man van wetenschap, ernstig betwijfeld worden, meer dan toen de systematiek van die bezinning werd voorgesteld.

De voorbijgestreefde denkwijzen uit een grijs verleden, verstoken van begrip nopens de feitelijke toedracht van het heele en de functionele inrichting van de natuur, zijn wellicht muuseumstukken, geen bijdragen tot wezenlijke kennis.

Wanneer men gewaagt van "wezenlijke kennis" dan wordt echter bedoeld : kennis die de wezensaard of de wezenlijke gesteltenis van de mens benadert; echtheid van kennen en relativiteit van kennis komen bij die bedenkingen direct in het gedrang : meteen zijn wij aan het filosoferen.

Wetenschap, zo zegden wij reeds vroeger, zoekt kennis te verwerven, zakelijke - zekere kennis; filosofie daarentegen, zo verklaart SIMONE WEILL, zoekt de problemen te vatten in hun

onkenbaarheid .

Met deze uitspraak kan men geneigd zijn de betekenis van de filosofie voor het verwerven van kennis te ontkennen . Filosoferen bedoelt niettemin het geheel van het zijnde in zijn wezenlijke samenhang te beschouwen, en tevens, bij middel van exacte en methodische denkbaarheid, de ultieme zin van het universum te doorgronden (JOSEF PIEPER) .

De zogenaamde onkenbaarheid van de verschijnselen verwijst aldus terug naar de relativiteit van onze kennis, die nooit volledig is en steeds tot verdere verdieping noopt; zij beklemtoont tevens dat de echtheid van het kennen verscholen ligt in haar grondigheid, t.t.z. in het doorgronden van de innerlijke en ultieme samenhang van de verschijnselen .

Maar de wetenschap stelt zich evenmin tevreden met het louter vaststellen van feiten : zij beoogt eveneens het verband te ontwaren in de geestelijke samenhang van de verschijnselen (FRITZ JOACHIM VON RINKELEN) .

In de huidige nood aan gecoördineerde en synthetische kennis kunnen wij trouwens ervaren dat positieve wetenschap en positief denken naar elkaar toeneigen, contactpunten vinden en tot ontmoeting bereid worden .

Wij mogen dan ook wijsbegeerte niet zomaar verwarren met verworven wijsheid; de wijsbegeerte zoekt voorzeker dié alomvattende en aldoordringende kennis te bereiken welke wij wijsheid noemen; mogelijk is haar betrachting daarheen onvervulbaar, maar daarom niet ijdel .

Juist daar treffen wij wellicht de zin van onze drang naar kennis : is deze inderdaad niet ingesteld op de ken-akt als zodanig, de actief-zoekende steeds-onvoldane drang naar meer en dieper kennis betreffende "het geheimzinnige wat is" (CLAUDE BERNARD) ?

Deze kendorang kenmerkt evenzeer de man van de wetenschap als de wijsgeer, zoals ieder kerngezond mens zich kenmerkt door de levensdrang van waaruit zijn wezens-onvervuldheid stuwt naar steeds groeiende zelfwording .

Op het intellectuele niveau, evenals op het vitale, herkennen wij aldus een wezenlijke menselijke eigenschap in dit levensrecht streven naar voortschrijdende opgang en ontwikkeling .



Niet de definitief-verworven wijsheid die berust in haar gedegen voldaanheid, niet de "positieve magie" die haar zelf-verzekerde macht heeft gebundeld tot wetenschappelijke onherleidbaarheid, niet de vervallen oerdrijfkracht die stil staat in een verstarde gevormdheid, kenmerken de grootse opdracht van de mens - wel zijn onverpoosd zoeken, vorsen en pogen om doorlopend te groeien, te ontwikkelen en zich te vervolmaken.

Dit perspectief op de essentiële betekenis van het mens-zijn verantwoordt voorzeker ons opzet in onderhavig volume : de strevende, wordende, evoluerende denkbeelden, betreffende het mens-zijn, te overschouwen in zijn beweging doorheen de voorgaande eeuwen van christelijke inculturatie.

Men kan weliswaar opwerpen dat, tot EMANUEL KANT, de hier-geschetste evolutie van de filosofie heeft moeten plaats vinden binnen de perken van voorgeschreven theologische schemata die de grondwaarheden vast omvatten en strak bewaarden.

Daartegenover kan men, met ANTONIO MILLAN PUELLES, wijzen op het principe : waarheid zoeken veronderstelt waarheid aannemen, en waarheden aanvaarden geschiedt niet in abstracto noch met afkeer voor enige bepaalde waarheid.

Het gemis aan vooringenomenheid ten aanzien van theologie, eigen aan de middeleeuwse filosofie, steunt, volgens JOSEF PIEPER, op de overtuiging dat men tekort zou doen aan het wijsgerig denken, moest men welke kenbron ook principieel verwerpen.

Onder dit opzicht heeft het middeleeuws-wijsgerig denken zijn evolutie levendig gehouden, zodat het niet door aderverkalking werd verschrompeld, maar bereid bleef tot openheid en ontvankelijkheid voor al het kenbare.

De geest immers verwezenlijkt zijn uiterste zijnsvermogen, wanneer hij vermag te worden wat hij in feite is, nl. ontvankelijkheid voor al het zijnde.

Men kan op tweevoudige wijze in geestelijke vernauwing geraken : enerzijds, door eigen verknochtheid aan vooraf bepaalde opvattingen, waaraan de voornaamste wijsgeren evenwel zijn ontkomen; anderzijds, door zelfbeperking binnen de zones

van het strikt-objectief kenbare, waar sommige positief-ingerstelde wetenschapslui nog aan toe zijn.

Op het domein van het psychisme kan men eveneens aantonen hoe het individu beknot wordt tot een verengde persoonlijkheid, wanneer zijn groei en ontwikkeling spaak lopen door krampachtig aankleven van rationeel-dwingende voorschriften of angstig-verdringen van stuwende aanspraken uit zijn irrationele levenslagen.

Kortom, het is door de openheid voor het levensgebeuren, voor de essentie ervan en voor gans het bestaande, dat de vervormende kracht haar vermogens onafgebroken kan ontplooiën, dat een bevrijdend inzicht op het verband der verschijnselen zich verruimt, en dat de ontvankelijkheid voor de waarde-inhoud van het weten zich gestadig verdiept.

Waar het gaat om na-speuren van het mens-zijn, om benaderen van het menselijke in de mens, is die openheid als het ware de methodiek zelf van de vorsende arbeid, temeer daar deze toch steeds zijn weg moet banen doorheen bestaande cultuurpatronen, waarvan de kerngegevens dienen te worden gehandhaafd.

Naar onze mening behoort, bij kennisname van de bijdragen in dit volume, dergelijke openheid, opdat er een herkennen in zou plaats vinden, een wederontdekken van het eigene, het werkelijke, het wezenlijke in het toen-reeds-kenbare.

PLATO heeft de wijsgerige kennis begrepen en omschreven als een in-herinnering brengen van wat vergeten werd, als een heropduiken van wat in het onderbewuste gekend was; SCHELLING definieert de wijsbegeerte zelfs als de wetenschap der eeuwige archetypen van de dingen.

De grote medicus-psycholoog, C.G. JUNG, erkende, met de wijde openheid van zijn vorsende geest, eveneens algemene archetypen in de diepste verborgenheid van het menselijk gemoed, waaraan de noodlijdende mens, door bevrijdende therapie, de reddende oor-beelden kan herkennen.

Een wetenschappelijk oeuvre, als dat van JUNG, is, bij de studie van de mens, verder richtinggevend voor de orientatie naar kennis van de zinvolle samenhang en diepere betekenis van de verschijnselen. Een ander belangrijk medicus-filosoof,

KARL JASPERS, wijst er op hoe ieder weten, dat niet in een totale wereldvisie is ingeschakeld, maar een uitsluitend zakelijke betekenis bewaart, zijn echte betekenis verliest en nog enkel naar zijn technische bruikbaarheid wordt geschat.

Wel overschouwd brengt de hier-behandelde historische stof ons tot een verhelderende kijk op de ontwikkeling van de menswetenschappen : deze verwerven gaandeweg levensechte hoedanigheden, waarmee zij, als de mens zelf, bevruchtende onderlinge contacten bewerken en zich tot verrijkende ontmoetingen bekwamen.

Die interdisciplinaire activiteit kan misschien door de filosofie worden overkoepeld, aangezien het wijsgerig denken zich nu ook van onderzoeksmethoden kan bedienen, en daarenboven de bevinding van het hele zijnde toegedaan blijft.



DR. J. VANDEWIELE

DE MENSOPVATTING IN DE  
MIDDELEEUWEN

### *Christelijke Platonisme en Christelijk Aristotelisme*

In de zalen van Rafaël kan de toerist, die het Vaticaan bezoekt, een beroemd fresco bewonderen : de school van Athene. De geniale schilder heeft er Platoon in voorgesteld als een figuur die ten hemel opblijkt en waarin de verticale lijn domineert; Aristoteles daarentegen wordt erin uitgebeeld als een wijze die rustig-evenwichtig de tastbare werkelijkheid overschouwt en waarvan de gestalte door de horizontale lijn beheerst wordt. Dit strookt volmaakt met de aard der beide systemen : de ene filosofie is vooral op de bovenzinnelijke werkelijkheid gericht; de andere streeft ernaar de zintuiglijk waarneembare realiteit zo volkomen mogelijk te waarderen. De Middeleeuwse mensopvatting kan men dan schetsen door aan te tonen hoe het Platonisch getint perspectief geleidelijk aan door de Aristotelische inspiratie vervangen werd; m.a.w. door te verklaren hoe de *incarnatie* van de mens in de stoffelijke wereld met de dag beter werd ingezien en meer werd gevaloriseerd. Dit zal het 1e deel van onderhavige voordracht uitmaken.

Doch, men dient vervolgens — dit zal een 2e deel zijn, waarin het zwaartepunt van het *exposé* berust — te belichten welk een revolutie de Christelijke ideeën in de opvatting over de mens teweegbrachten. Wij zullen pogen een beeld te schetsen van het meer eigene dat de Christelijke visie op de mens inhoudt, dat zowel in het Middeleeuws Platonisme als Aristotelisme verweven zit en dat men best synthetiseert met de formule : *personalistisch en religieus* spiritualisme. Inderdaad, in de verheven spiritualistische mensopvattingen van de Oudheid, in deze van Platoon of Plotinos, worden noch de religieuze noch de personalistische dimensies uitgebouwd zoals in de Christelijke visie. Het heeft er de schijn van dat men, historisch gezien, de opkomst van het Christendom moest afwachten om, o.a., de mens werkelijk als een *persoon* te kunnen beschouwen.

## VAN PLATONISME NAAR ARISTOTELISME

## AUGUSTINUS

De voornaamste vertegenwoordiger van het Christelijk Platonisme is de H. Augustinus. Zijn wijsgerige opvattingen werden hoofdzakelijk geïnspireerd door de lectuur van Neoplatonische werken, waarvan hij ons in beroemde bladzijden van zijn *Confessiones* ontroerend bericht<sup>1</sup>.

Inzake mensenbeeld liet de bisschop van Hippo zich in aanzienlijke mate leiden door het psychologisch dualisme, dat het Neoplatonisme huldigde en in feite aan Platoon ontleend had. Dit dualisme staat de radicale scheiding tussen lichaam en ziel voor en beschouwt deze laatste als een werkelijkheid uit de bovenzinnelijke wereld, die toevallig en tegennatuurlijk in de kerker van het lichaam terechtgekomen is. Wel werd dit dualisme bij Augustinus getemperd door de Christelijke visie van Bijbel en Evangelie, die alleen de concrete mens van vlees en bloed schijnt te kennen<sup>2</sup>.

Men weet wellicht dat de Platonische mens niet bestaat uit ziel *en* lichaam, maar dat de ziel *alleen* de mens vormt. Het lichaam wordt als een soort instrument beschouwd. Daarbij maakte Platoon de vergelijking met een stuurman en zijn schip. De ziel is de stuurman en het lichaam is het schip.

Iets dergelijks vindt men bij Augustinus. De kerkleeraar onderstreepte zeer nadrukkelijk het feit dat de ziel op zichzelf, d.w.z. los van het lichaam, reeds een substantie uitmaakt. Anderzijds vatte hij ook de gehele mens als een substantie op onder invloed van het Christendom. Bij hem werd echter de ziel niet bepaald in functie van de mens, maar zij werd rechtstreeks in haarzelf beschreven. Zo gaf hij er volgende definitie van: *een redelijke substantie die gemaakt is om het lichaam te besturen*<sup>3</sup>.

Men kan dan zeggen dat de ziel en het lichaam van de mens één zijn zoals twee paarden die aan dezelfde wagen aangespannen worden; men kan ook zeggen dat de mens een ziel is, door dit woord mede het lichaam begrijpend, dat door de ziel bewogen wordt, zoals men pleegt door de term « ruiters » de man én zijn paard te verstaan. Dit zijn Platonische

(1) Augustinus, *Confessiones*, VII, 9e hfst en volgende.

(2) Cfr. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parijs 1944, blz. 180; Idem, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Parijs 1949, blz. 57, 62.

(3) Augustinus, *De quantitate animae*, XIII, 22 (t. 32, c. 1048). Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Parijs 1949, blz. 57.

beelden om de verhouding tussen lichaam en ziel te verduidelijken. Augustinus bekent dat hij zich vóór een netelig probleem bevindt. In elk geval weten wij, zo gaat hij verder, dat de ziel het verhevenste deel van de mens is en dit moet men in zijn definitie verwoorden; hij besluit dat men, voor zover de mens kan gekend worden, de hiernavolgende bepaling mag aanvaarden: *de mens is een redelijke ziel, die zich van een sterfelijke en aards lichaam bedient*<sup>1</sup>.

Samenvattend kan men dan de zaken aldus uitdrukken: de mens is een ziel; de ziel is een redelijke substantie; het lichaam is alleen een realiteit die door de ziel bestuurd wordt en waarvan zij zich bedient.

Elke filosofie die een psychologisch dualisme huldigt, wordt noodgedwongen ook een wijsbegeerte van de interioriteit; zij vat de mens op als van de wereld afgescheiden, als zich spontaan bewegend in de sfeer van een onontkoombare innerlijkheid. De stoffelijke werkelijkheid wordt bijv. slechts onrechtstreeks gekend. Het is een gemeenplaats te beweren dat Augustinus' mensopvatting door het perspectief van de interioriteit gekarakteriseerd is.

De Nederlandse dichteres H. Roland-Holst Van der Schalk dicht ergens over de ziel hiernavolgende verzen:

Gij zijt de burger van een ander rijk,  
Waar wetten gelden die dit lijf niet raken;  
De drom der driften kan u niet genaken,  
Als gij neemt naar zijn grondgebied de wijk<sup>2</sup>.

Als men aan deze regels een technisch-anthropologische betekenis geeft, dan drukken zij op frappante wijze het interioriteitskenmerk van de Augustiniaanse mens uit. Inderdaad, de ziel, d.w.z. de mens, is een wezen dat zich eigenlijk in de inwendigheid behoort te bewegen en waarvoor zowel het lichaam als de stoffelijke werkelijkheid geenszins het eigen rijk uitmaken; zij is in de volle zin van het woord: de burger van een *ander* rijk.

Het interioriteitsperspectief komt zeer kenschetsend tot uiting in de theorie omtrent de zintuiglijke perceptie. Het loont de moeite er even bij stil te staan<sup>3</sup>. Welk proces grijpt er plaats als de mens de kennis van een voorwerp uit de buitenwereld verwerft? Augustinus' theorie over de zintuiglijke waarneming kan men best doen begrijpen door middel van een beeld, aan de moderne techniek ontleend. Als men de kans heeft een vliegveld volledig te bezoeken, wordt men op een bepaald

(1) Augustinus, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52 (t. 32, c. 1332). Cfr. E. Gilson, o.c., blz. 58.

(2) H. Roland-Holst Van der Schalk. *Tussen Tijd en Eeuwigheid*, W.L. en J. russe's Uitgeversmaatschappij, Rotterdam 1934, blz. 23.

(3) Cfr. Augustinus, *De musica*, VI (t. 32, col. 1161 en v.)



ogenblik in een duistere kamer binnengebracht, waar zich de radarspecialisten bevinden. Deze houden de blikken gevestigd op een matig verlicht groen scherm dat door een abscis en een coördinaat in vier gelijke delen verdeeld wordt. Is men op een gunstig ogenblik aanwezig, dan kan men op dit scherm één of meer zwart-groene stipjes zien bewegen. Men vraagt zich verwonderd af wat dit alles te betekenen heeft. De technicus deelt U mee dat het snijpunt van abscis en coördinaat het centrum van het vliegveld aanduidt, dat de meer donker gekleurde rechtehoek in het midden het vliegveld zelf symboliseert en dat heel de oppervlakte van het scherm een zone bestrijkt die zich tot op 50 à 100 kilometer van de luchthaven uitstrekt. De zwart-groene bewegende stipjes zijn vliegtuigen, die pas opstegen of in aantocht zijn.

Dit geeft een beeld van de manier waarop de mens de buitenwereld waarneemt. In het voorbeeld dient men drie zaken te onderscheiden: 1) de vliegtuigen -2) de duistere kamer met het scherm -3) de radarspecialist binnen in deze kamer. Deze drie zaken symboliseren respectievelijk: 1) de voorwerpen in de buitenwereld -2) de stoffelijke substantie, die lichaam heet -3) de ziel, die het lichaam als een instrument gebruikt. Wat gebeurt er als de mens iets waarneemt, klanken bijv? De voorwerpen trillen, de trillingen worden overgebracht tot in het lichaam en brengen daar een stoffelijke modificatie teweeg. Dit is nog geen waarneming. Maar de ziel, die gemaakt is om het lichaam te besturen, is actief bij de wijziging in het lichaam aanwezig, verwerkt op haar geestelijke manier die boodschappen uit de buitenwereld, d.w.z. maakt in zichzelf haar waarnemingen, net zoals de radarspecialist de zwart-groene stipjes actief tot beelden van vliegtuigen verwerkt. De ziel is dus als een radarspecialist, ingesloten in de duistere kamer van haar lichaam. Daarin zijn de zintuigen als radarschermen.

Maar het interioriteitsperspectief constitueert volgens Augustinus geen nadeel. Immers, binnen in zichzelf ontdekt de ziel — en dit is heel eigen aan Augustinus — de eeuwige en onveranderlijke Waarheid, die voortspuit uit een soort onmiddellijke illuminatie vanwege God. Deze houdt waarheden in van mathematische, dialectische en morele aard. Dank zij de illuminatie beoordeelt de ziel de stoffelijke werkelijkheid, waarvan zij slechts onrechtstreeks kennis verwerft.

Bij Augustinus vormt de Memoria een zeer gewichtige psychische instantie. Men kan haar beschrijven als het bewustzijnsreservaat, waarin o.a. elke menselijke kennis bewaard wordt, waarvan gewoonlijk enkel de oppervlakte actueel door de mens verkend en beleefd wordt. Maar de Memoria strekt zich zeer ver uit, heeft sferen die intiem zijn en enkel door ascese en inspanning bereikt worden. De eeuwige en onveranderlijke Waarheid kan de mens nu ontdekken in de innigste diepten van

de Memoria<sup>1</sup>. In dergelijk perspectief dient men Augustinus' beroemde uitspraak over God te begrijpen: *intimior intimo meo*; God, de Waarheid, is in de mens meer innerlijk dan het innerlijke van de mens zelf en is daar « *aanwezig* »<sup>2</sup>.

De stoffelijke, zintuiglijk waarneembare wereld is niet vandoen, ja zelfs hinderlijk voor de kennis van de eeuwige en onveranderlijke Waarheid. En het doel van de mens ligt in het opgaan in de innerlijke wereld van de Waarheid.

Weiden wij even uit over een paar belangrijke aspecten van de innerlijke wereld der Waarheid.

1) Door middel van de innerlijk geschouwde Waarheid beoordeelt de mens de stoffelijke wereld. Hij bevindt zich bijv. voor een bouwwerk waarin een cirkelvormige opening aangebracht werd; hij velt een oordeel over de kwaliteit van deze constructie. Hij vermag dit enkel te doen omdat hij zich richt naar de essentie van de volmaakte cirkel, die hij als waardemeter aanlegt en nergens in de stoffelijke werkelijkheid ooit waargenomen heeft. Deze essentie schouwt hij in de innerlijke wereld van de eeuwige en onveranderlijke Waarheid. En zo vermag hij te zeggen: deze constructie is goed of gebrekkig.

2) Volgens Augustinus behoort de mens zijn levensideaal te zoeken in een zo integraal mogelijk opgaan in de innerlijke wereld van de Waarheid. Daar immers ligt de « *Beatitudo* ». Maar daartoe wordt vereist dat hij zich zoveel mogelijk losmaakt uit de stoffelijke wereld, zich bevrijdt van percepties en aandoeningen omtrent de uiterlijke realiteit. In het 10e boek van de *Confessiones* wijdt Augustinus ontroerende bladzijden aan wat hij noemt: de *concupiscentia*<sup>3</sup>. Hij bespreekt er zijn morele toestand op het ogenblik waarop hij het boek schreef en betreurt dat hij zich nog niet voldoende van de *concupiscentia* wist te bevrijden. Hij bekent dat herinneringen aan het zinnelijk genot uit zijn voorbije leven gedurende de slaap in hem nog af en toe zeer levendig zijn<sup>4</sup>. Hij wijst ook op de gevaren voor het schouwen van de Waarheid, die schuilen in de *concupiscentia* van de ogen: « *Mijn ogen houden van schone en afwisselende vormen, van schitterende en frisse kleuren. Geve God dat zij mijn ziel niet gevangen houden. Dat mijn ziel alleen door God in bezit genomen worde!* »<sup>5</sup>. Het verlangen naar de *beatitudo* wordt zeer suggestief beschreven in de bladzijden die Augustinus wijdt aan de extase van Ostia. Daar beleefden hijzelf en zijn moeder een vervoering,

(1) Augustinus, *Confessiones*, X, hfst 24 en 25.

(2) *Ibidem*, hfst 27.

(3) *Ibidem*, hfst 30 en volgende.

(4) *Ibidem*, hfst 30.

(5) *Ibidem*, hfst 34, 51.

kort na zijn bekering, toen zij, volmaakt gelukkig, op het punt waren naar Afrika terug te keren.

Samenvattend mag men dus Augustinus' mensopvatting bestempelen als een door het Christendom getemperd psychologisch dualisme en een daarmee gepaard gaande leer van de interioriteit, die zelf in de illuminatietheorie haar bekroning vindt.

Vanzelfsprekend is het thema van de ingeslotenheid der ziel in haar eigen wereld een punt waarin de filosofie van Augustinus zich verwijderd van de hedendaagse stromingen, die de mens bepalen als: In-der-Welt-sein, être-au-monde. Het zal met de geleidelijke omvorming der Christelijke filosofie van Platonisme naar Aristotelisme verdwijnen en Thomas van Aquino zal de leer der eenheid van ziel en lichaam, alsook deze van het essentieel verband tussen mens en wereld, op een merkwaardige wijze uitbouwen.

### THOMAS VAN AQUINO

Om de overgang van Platonisme naar Aristotelisch geïnspireerde anthropologie te doen begrijpen, is het reeds nodig op een bepaald aspect van de Christelijke invloed te wijzen. De historicus van de Westerse gedachtenstromingen wordt verrast door de nadruk waarmee het Christendom de waardigheid en de eeuwigheid van het menselijk lichaam in het licht stelt<sup>1</sup>. Inderdaad, het heil, door het Evangelie aangekondigd, was geen heil voor de zielen alleen, maar het heil voor de mensen, d.w.z. voor elk van deze individuele wezens, met hun vlees, hun ledematen en heel het stel lichamelijke organen, zonder welke eenieder zich alleen nog als een schaduw van zichzelf zou ervaren. De eerbied voor het lichaam spreekt duidelijk uit Paulus' woorden die op de Verrijzenis doelen: « Want zodra de bazuin zal schallen, zullen de doden verrijzen, onbederfelijk; maar wij zullen van gedaante veranderen. Want dit bederfelijke moet met het onbederfelijke worden bekleed; dit sterfelijke met onsterfelijkeheid »<sup>2</sup>. Meer in het algemeen kan men ook wijzen op het feit dat in de Bijbel het lichaam als een natuurlijk bestanddeel van de mens voorgesteld wordt, dat overigens uit Gods hand komt en bijgevolg goed is. De Christelijke schrijvers hebben dit van het einde van de 2e eeuw af bevestigd en zij hebben ook met klem de wijsgerige stelling van de substantiële eenheid tussen lichaam en ziel voorgestaan<sup>3</sup>, hoewel sommige, o.a. Augustinus, dit bezwaarlijk wijsgerig wisten te verantwoorden.

(1) Cfr. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie...*, blz. 175.

(2) H. Paulus I Kor., XV, 52-53. Cfr. E. Gilson, o.c., blz. 177.

(3) E. Gilson, o.c., blz. 177-178.

Er is echter een tweede motief dat de overgang van Platonisme naar Aristotelisme in de Middeleeuwen doet begrijpen. Van een bepaald ogenblik af waren zij, aldus Josef Pieper<sup>1</sup>, o.a. gekenmerkt door het ontwaken voor de natuurlijke, tastbare wereld. In dit gebeuren heeft men te maken met het ontstaan van het wel-bekende Middeleeuws naturalisme. Hierbij kan men ook gewagen van het zogenaamde « Staufische Lebensgefühl », dat in de vorming van de jeugdige Thomas enig belang schijnt te hebben<sup>2</sup>. De Middeleeuwse Christenheid reageerde in deze periode nogal heftig tegen de Augustiniaanse-Cluniziaanse leer over de minderwaardigheid van het natuurlijke en over de wereldverachting. Dit naturalisme is een verworvenheid die definitief het Westerse patrimonium verrijkt heeft. Het is heel kenschetsend voor het geestesleven van de 13e eeuw dat de Evangelische stroming van die tijd, belichaamd in de toen tot stand komende bedelorden (Dominikanen en Franciscanen), zich kordaat aan de zijde van dit naturalisme ging scharen, hoewel dit met onverminderde Christelijke zuiverheid gebeurde. Het naturalisme geldt nu inzonderheid voor de leer betreffende het menselijke lichaam. Men kan dit best in de figuur van Thomas zelf illustreren. In een van zijn werken<sup>3</sup> vraagt de Aquinaat zich af of 's mensen lichaam na de dood nog zal bestaan. Hij haalt eerst de stelling van de tegenstrever aan: in de staat van definitieve gelukzaligheid, zullen de zielen gescheiden van het lichaam zijn en dit strookt beter met het doel van de mens; immers het doel van de mens is zo volmaakt mogelijk aan God gelijk te worden; welnu God is onstoffelijk; bijgevolg is de van het lichaam afgescheiden ziel meer aan God gelijk dan degene die ermee verenigd blijft; dus in de gelukzaligheid zullen de mensen bestaan zonder lichaam.

Daarop antwoordt Thomas met de bevestiging van de tegengestelde propositie<sup>4</sup>: de ziel die met het lichaam verenigd is, is meer aan God gelijk dan diegene die het niet is, omdat zij volmaakter haar natuur bezit; de dingen zijn immers meer aan God gelijk naarmate zij volmaakter zijn; bijgevolg behoort het lichaam tot wat essentieel de mens uitmaakt en op God doet gelijken, ook in het eeuwige leven.

Zo begrijpt men hoe het Platonisme, hoeveel voordelen het ook bood, o.a. zijn hoogstaand spiritualisme en de leer betreffende de onsterfelijkheid, voor het Christelijk denken in de Middeleeuwen een onoverkomelijk struikelblok was. Bepaalde wijsgeren en theologen wendden nogal vroeg de blikken naar de Aristotelische definitie van de ziel, volgens welke deze opgevat wordt als de *vorm* van het lichaam. Volgens Aris-

(1) Josef Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1958, blz. 69-71.

(2) *Ibidem*, blz. 70.

(3) Thomas van Aquino, *De Potentia*, V, a. 10. Cfr. Josef Pieper, o.c., blz. 170-171.

(4) *Ibidem*, ad 5.

toteles is de ziel niet als een afzonderlijke, afgescheiden substantie, los van het lichaam, te beschouwen, zoals in een standbeeld de vorm, door de kunstenaar in het marmer gebeiteld, en het marmer zelf niet als gescheiden en los van elkaar kunnen gedacht worden. In de smeltkroes van de 13e eeuw wordt dan volop om bovenstaande motieven de Aristotelische inspiratie inzake mensopvatting in het eigen Middeleeuws denken geïntegreerd, zij het ook niet zonder enige ombuiging.

Van het ogenblik af waarop men bij Aristoteles gaat aanleunen om de mens te bepalen, zal de substantiële eenheid als vanzelf gevrijwaard en filosofisch gegrond worden, aangezien lichaam en ziel daar geen twee substanties zijn, maar 2 onafscheidelijke elementen van één en dezelfde substantie. Doch er rijst een bezwaar in tegengestelde zin, dat het voor een Middeleeuws wijsgeer en theoloog moeilijk maakt Aristoteles' opvatting te aanvaarden. Men kan immers diens betoog omtrent de eenheid van de mens niet volgen zonder 's mensen onsterfelijkheid, samen met de substantialiteit van de ziel, in gevaar te brengen. Inderdaad, zolang als de vereniging van ziel en lichaam blijft duren, blijft de mens bestaan. Maar als deze vereniging ophoudt, dan houden, in Aristotelisch perspectief, zowel de ziel als het lichaam op te bestaan. Als voorbeeld daarvan kan men het dierlijk wezen stellen. Als een hond sterft, dan verdwijnen lichaam en ziel.

Men dient het voorgaande te begrijpen in het perspectief van Aristoteles' naturalisme. In tegenstelling tot Platoon, die de mens niet als een onderdeel van de natuur beschouwde, zag de Stagiriet hem als een wezen dat een eminente plaats bekleedt in de hiërarchie van de stoffelijke werkelijkheden. Deze echter zijn aan de onontkoombare wet van ontstaan en vergaan onderworpen. Zo wordt ook de mens in de voortdurende vervloeiing van het natuurgebeuren betrokken. Aristoteles' naturalisme was eigenlijk radicaler dan dit, dat in de Middeleeuwen opgeld deed.

De Stagiriet voelde wel aan dat aan dergelijke opvatting iets haperde, als men haar integraal op de mens toepaste. Hij wendde pogingen aan om uit het slop te geraken zonder blijkbaar daarin te slagen. Averroës (de voornaamste Arabische commentator van Aristoteles), die in de Middeleeuwen als de commentator bij uitstek gold, trok diens opvatting door tot haar ultieme consequenties en loochende kordaat de persoonlijke individuele onsterfelijkheid van de mens. Daarmee kon men in de Middeleeuwen onmogelijk vrede nemen. Een synthese tussen Platonisme en Aristotelisme drong zich op, zij het dan ook in de lijn van de Aristotelische inspiratie. Men diende zowel de substantiële eenheid van ziel en lichaam als de onsterfelijkheid en de substantialiteit van de ziel te handhaven en filosofisch te verantwoorden.

De H. Thomas van Aquino bereikte de synthese op een manier die de gebrekkige pogingen van zijn voorgangers verre overtreft. De Thomistische ziel is geen substantie die eerst in haarzelf beschouwd wordt en daarna toevallig en van buiten uit een lichaam heet te besturen. Zij is zelfs geen substantie die eerst in haarzelf beschouwd wordt en dan de functie van vorm t.o.v. het lichaam te vervullen krijgt; dit was de Avicenniaanse synthese<sup>1</sup>. Maar de Thomistische ziel IS een vorm<sup>2</sup>; deze vorm bezit substantialiteit en verleent haar aan heel het menselijk compositum<sup>3</sup>. Hoewel de Thomistische ziel substantialiteit, en bijgevolg onsterfelijkheid bezit, toch ligt heel haar wezen in het vorm-zijn van een lichaam, is de eenheid van de mens dus allerintiemst. Zodanig is dit waar dat de ziel niet kan ontstaan tenzij in vereniging met het lichaam, en dat zij, zolang deze vereniging duurt, niet de minste activiteit kan uitoefenen zonder dit lichaam, dat zij eventueel na de dood niet op te vatten is tenzij in verhouding tot dit lichaam.

Thomas' stelling omtrent het noodzakelijk samengaan van lichaam en ziel voor eender welke activiteit van de mens in het aardse leven, komt duidelijk naar voren in zijn reactie tegen Avicenna's argument van de « vliegende mens »<sup>4</sup>. De Arabische wijsgeer beweerde dat de mens van het bestaan zijner ziel een onmiddellijke ervaring bezit en dit zonder het minste uiterlijk contact met de wereld. Om zich deze laatste voorwaarde duidelijk voor ogen te stellen maakte hij een fictie; hij verbeelde zich dat iemand door God in het luchtledige zou geschapen worden, dat niets hem zou raken, dat zijn ledematen gescheiden zouden zijn en elkaar geenszins beroeren. Volgens Avicenna zou deze mens niet beseffen dat hij een lichaam heeft, hij zou van al het stoffelijke onwetend blijven, maar hij zou van het bestaan zijner eigen ziel zeker zijn. Voor Thomas is dit volkomen vals. Een mens waarvan geen enkel der zintuigen in werking treedt, is veroordeeld om in de nacht van de bewusteloosheid te blijven. Zelfs voor het bewustzijn van eigen bestaan is werking van de zintuigen strikt noodzakelijk. De ziel *is* immers vorm van het lichaam. D.w.z. dat niet alleen het lichaam essentieel op de ziel betrokken is maar ook de ziel op het lichaam.

In dit perspectief begrijpen we hoe actueel de hylemorfische opvatting over de mens — zo heet Thomas' anthropologie — is en hoe zij — weze het dan ook in de taal van een andere tijd — overeenkomt met wat het hedendaagse Existentialisme voorstaat. Gabriel Marcel vraagt

(1) Cfr. Gilson, o.c., blz. 185. Avicenna was een Arabisch wijsgeer uit de 10e eeuw met enorme invloed op de Middeleeuwen.

(2) Thomas v. Aquino, S.T.I., 76, a.l.c.

(3) Cfr. Gilson, o.c., blz. 187.

(4) A.-M. Geichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne), Parijs, 1937, blz. 13-14.

zich af of de mens zijn lichaam heeft of is. Het antwoord luidt : tot op zekere hoogte is de mens zijn lichaam. Merleau-Ponty wijst met aandrang op het wonderde feit dat de mens een stukje van de stoffelijke werkelijkheid — zijn lichaam — als zijn eigen subjectiviteit, zijn eigen ik mag beschouwen. Kon men deze constatacie in Thomas' tijd beter verklaren dan door middel van een theorie in het genre van de hylemorfische leer. Kon men ook voor de fundering van 's mensen sociale dimensie en van zijn mundaan karakter een betere basis vinden dan deze leer, die volmaakt de verbondenheid van de mens met de wereld en met de medemens verklaart? Zij wijst er immers op hoe intiem de mens in de stof en de tastbare werkelijkheid geïncarneerd is, tastbare werkelijkheid die de verschillende subjecten in een wereld samenbrengt en lotgenoten maakt in een gemeenschappelijk, aards bestaansavontuur.

## II

### HET CHRISTELIJK PERSPECTIEF

Tot dusver werd het belangrijkste van de Middeleeuwse mensopvatting nog niet aangesneden : hetgeen voortspuit uit het eigen perspectief van het Christendom; dit zijn de personalistische en de religieuze dimensies van het Middeleeuwse spiritualisme. Deze kenmerken evenzeer het Augustiniaans dualisme als het Thomistisch hylemorfisme.

Het is zonder meer onmogelijk de Middeleeuwse mensopvatting te behandelen zonder een kort beeld te schetsen van God, zoals Hij in het Christendom opgevat wordt. Pascal maakt in zijn *Mémorial* de tegenstelling tussen wat hij noemt : « Dieu des philosophes » en « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Dieu de Jésus-Christ », die ook als onze God voorgesteld wordt<sup>1</sup>. Daarbij bedoelt hij het verschil in waarde aan te duiden tussen de beide Godsopvattingen met betrekking tot het spiritueel leven van de Mensheid. Zijn minachtende uitlating over de « Dieu des philosophes » had duidelijk Descartes op het oog. Doch Pascal vermoedde wellicht niet voldoende dat Descartes' Godsbeeld reeds de sporen van de Bijbel verraadde en dat zijn beroemd geworden tegenstelling in echte en meer oorspronkelijke zin mocht gemaakt worden als men de God van de heidense Oudheid vergeleek met

(1) B. Pascal, *Mémorial* : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ. Deum meum et deum vestrum. « Ton Dieu sera mon Dieu ». Oubli du monde et de tout, hormis Dieu : Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile ».

deze van de Bijbel. Het is nu echter het Godsbeeld van de Bijbel dat met de Middeleeuwen in de filosofie zijn intrede gedaan heeft. Stellen wij kort de Godsidee van de Joods-Christelijke traditie tegenover de heidense Godsopvatting.

De Eerste Beweger van Aristoteles is geen Schepper, maar enkel de oorzaak van de orde in de wereld; Hij kent de wezens niet die door Hem veroorzaakt worden; Hij is verder in geen dele door voorzienigheid gekenmerkt.

Het Ene van Plotinos is ook geen Schepper, maar de wezens vloeien er noodzakelijk uit voort en maken als het ware bestanddelen van de Godheid uit. Het komt geenszins voor als een persoon die vrij optreedt. Ook de leer over de Voorzienigheid werd door Plotinos slechts gedeeltelijk en gebrekkig uitgewerkt.

De God van de Bijbel daarentegen is de Levende God. Hij onderscheidt zich door het feit dat Hij Schepper is en Vrij Persoon, die daarenboven tegenover de mens staat als een absoluut Gij, een « du ». Het Middeleeuws Godsbeeld is diametraal tegengesteld aan het heidense Godsbeeld, door abstracte en onpersoonlijke koudheid gekenmerkt, zelfs aan dit van Plotinos.

In dit verband valt een interessante aantekening van Aristoteles omtrent God te noteren. De wijsgeer vraagt zich af, over de vriendschap handelend in zijn Nicomachische ethiek, of zij mogelijk is wanneer de partners ongelijk zijn. Zijn antwoord kan ons slechts verbazen: « Nauwkeurig is in dergelijke gevallen (t.o.v. de vorsten) de grens niet te trekken tot hoever vriendschap nog mogelijk is. Want de ene partij kan veel verloren hebben, terwijl toch de vriendschap blijft. Maar wordt de afstand groot, zoals van God tot ons, dan kan zij niet meer bestaan. Vandaar rijst de moeilijkheid of vrienden wel de grootste van alle goederen hun vrienden toewensen, bijv. dat zij goden zouden zijn, want dan zouden deze niet langer voor hen vrienden ...zijn... »<sup>1</sup>. Men hoeft dus zijn vrienden niet toe te wensen dat zij zouden God zijn; in dit geval immers zou de vriendschap tussen hen en onszelf totaal uitgesloten worden.

Augustinus' werk vormt de eerste grote filosofie in het Christendom. Daar vinden wij voor het eerst de ombuiging in Christelijke zin van overgenomen leerstellingen uit de Griekse wijsbegeerte. De bisschop van Hippo beweert de Godsopvatting bij Plotinos gevonden te hebben, maar hoe verschillend komt *zijn* persoonlijke God voor, tot wie de menselijke persoon spreekt! Slaan wij de Confessiones open en lezen wij bijv. de aanhef van het 9e boek: « O Heer, ik ben Uw dienaar, ja, Uw dienaar en de zoon van Uw dienares. Gij hebt mijn kluisters gebroken, ik wil

(1) Aristoteles, Nicomachische Ethiek, VIII, hfst. VII, 1159 a 5-6.



U een offer van lof brengen. Dat mijn hart, dat mijn tong U love en dat al mijn beenderen het uitschreeuwen : « Heer, wie is aan U gelijk? ». Dat zij zo spreken, en Gij, antwoord mij en zeg tot mijn ziel : « Ik ben uw heil »<sup>1</sup>. In het 10e boek lezen wij : « Laat heb ik U bemind, O Schoonheid, die zo oud en toch zo nieuw zijt; laat heb ik U bemind! Zie, Gij bevondt U binnen in mij en ik was buiten mijzelf getreden om U daar te zoeken; en ik stortte mij, in mijn verwerpelijkheid, op de aanminnige schepselen, die uit Uw hand komen. Gij waart met mij en ik was niet met U... »<sup>2</sup>.

Vanzelfsprekend worden in dergelijk perspectief, zowel de dualistische als hylemorfische mensopvatting fundamenteel anders.

Het is mogelijk dit omtrent een bijzonder punt aan te tonen. In de Joods-Christelijke traditie kan men een eigen waardering van het menselijk wezen aantreffen, die in een uitspraak van het boek Genesis bevat ligt; God zegde bij de schepping van Adam en Eva : laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis<sup>3</sup>. De Middeleeuwse wijsgeren hebben deze woorden tot Leitmotiv van hun mensopvatting genomen<sup>4</sup>.

Doch bij nader onderzoek blijkt dat het feit van de mens als een imago van God op te vatten de Middeleeuwse mensopvatting niet zo erg differentieerde van wat men reeds in het Neoplatonisme over hem voorstond; men onderstreepte er immers zijn innige verwantschap met de bovenzinnelijke, goddelijke wereld.

Toch biedt ons de Christelijke anthropologie een beeld dat grondig verschilt van dit der heidense wijsgeren. Het onderscheid vloeit niet voort uit het feit dat men de mens als een *beeld* van God opvatte, maar wel uit het feit dat men hem zag als een beeld van *God, zoals Hij in het Christendom voorkwam*, d.w.z. als Schepper en Vrij Persoon. Om de draagwijdte van de imago-Dei leer en dus van de mensopvatting te bevroeden, behoort men met het specifieke van de Christelijke Godsopvatting rekening te houden.

\*  
\* \*

Beschouwen wij nu achtereenvolgens hoe, in het algemeen, het Christelijk, theologisch perspectief hiernavolgende kenmerken in de mensopvatting valoriseert : de vrijheid en het affectieve, vooral te zien in religieus perspectief; de waarde van de menselijke persoon; de tijd en de historiciteit.

(1) Augustinus, Confessiones, IX, hfst, 1, 1

(2) Ibidem, X, 27, 38.

(3) Genesis, I, 26.

(4) Thomas van Aquino, S. Th. I, qu. 93, a. 1.

### 1) De vrijheid en het affectieve

In de Middeleeuwse filosofie wordt de mens beschouwd als een imago Dei. God wordt echter voorgesteld als een intellectueel wezen dat vrij is en uit wiens scheppende macht heel de wereld voortvloeit. Dit aspect van « voortbrengen » wordt in Thomas' Summa bijv. zeer scherp in het licht gesteld in verband met Gods exemplariteit t.o.v. de mens en als de Aquinaat de mens een imago van God noemt, dan doet hij het ook met het oog op het aspect « principe zijn van daden », « voortbrenger ». Hij legt uitdrukkelijk het verband tussen God als voortbrenger van de « hele schepping » en de mens als wezen dat vrij is en beschikt over zijn eigen daden<sup>1</sup>.

Een belangrijk aspect van het beeld-zijn berust dus in de menselijke vrijheid. De mens dient, op zijn vlak, als schepper in analoge zin opgevat te worden. De eerste opdracht die hem gesteld wordt, is zijn bestemming en zijn heil te verwezenlijken. Nooit vóór het Christendom werd zo nadrukkelijk de vrijheid van de mens in evidentie gesteld. In Aristoteles' wereldbeeld en in dit van Plotinos, hoe spiritualistisch ook inzake anthropologie, komt de mens ten slotte voor als een schakel in een universeel, onpersoonlijk en zelfs onvrij verloop. De dramatische dimensies van opdracht en verantwoordelijkheid, die het Christelijke mensbeeld kenschetsen, blijken er afwezig te zijn. Zo mag men gerust beweren dat de mensopvatting van de Christelijke filosofen de vrijheid van de mens beklemtoont op een wijze die schrill afsteekt tegen het intellectualisme van de wijsbegeerte der Oudheid, zelfs van de mystisch aangelegde Plotinos. Voor de Ouden gaat de orde van het spirituele omzeggens integraal op in het denken; hoezeer ook de Middeleeuwse filosofen door het intellectualisme beïnvloed zijn, toch is voor hen de geest uiteindelijk ook : wil en vrijheid.

Uit bovengeschetste gedachtengang treedt de eerste fundamentele trek van het Middeleeuwse personalisme naar voren. De christelijke filosofen huldigen een notie van « persoon » die gesteund is op de beroemde definitie van Boëthius : *persona est individua substantia rationalis naturae*; de persoon is een individuele substantie die een redelijke natuur bezit. St. Thomas belicht deze definitie van uit zijn perspectief; hij wil aantonen hoe de individualiteit van de substantie bij de redelijke wezens volmaakter verwezenlijkt is dan bij de andere wezens in de natuur. Men vindt, zo zegt hij, het individuele en het particuliere op een speciale en volmaaktere manier in de redelijke substanties, *die het meesterschap over hun daden bezitten en niet alleen activiteit ondergaan, zoals de andere wezens, maar uit zichzelf handelen*<sup>2</sup>. Dit is dus de idee die door de term

(1) Thomas van Aquino, S. Th. I-II, prologus.

(2) Thomas v. Aquino, S. Th. I, qu. 29, a.1c.

« persona » opgeroepen wordt. Met deze omschrijving vóór ogen begrijpt men volmaakt wat men, o.a., eigenlijk door het woord « personalisme » dient te verstaan, woord dat zo vergroeid is met de Westerse traditie en bij de hedendaagse mens spontaan tal van begrippen oproept; het gaat er om het individuele in de mens dat als dusdanig benadrukt en speciaal als bron van vrije daden belicht wordt. De Westerse traditie dankt deze wijsgerige verworvenheid aan het Middeleeuws denken.

Met E. Gilson, de bekende historicus der Middeleeuwse wijsbegeerte, mag men hierbij volgende beschouwing maken: « Enfin, pour revenir une fois de plus au principe, comment la personnalité ne serait-elle pas la marque propre de l'être en son plus haut point de perfection, dans une philosophie telle que la philosophie chrétienne où tout est suspendu à l'acte createur d'un Dieu personnel? »<sup>1</sup>. De persoonlijkheid, die vooral in de vrijheid bestaat, vormt het hoogtepunt van de werkelijkheid; dit kan men moeilijk anders opvatten wanneer men deze beschouwt als voortvloeiend uit de scheppingsdaad van een persoonlijke God.

Verder komt 's mensen affectiviteit in een heel nieuw licht te staan. De Levende God is een Persoon. Tussen Hem en de mens ontstaat, in Christelijk perspectief, een soort intersubjectiviteit; dit is misschien het meest karakteristieke distinctief dat de christelijke Godsopvatting kenmerkt. Daaruit vloeit de mogelijkheid van het bijzonder waarderen der affectiviteit voort, die eigenlijk vooral de verhoudingen tussen personen betreft; dit geldt althans voor de hogere affectiviteit. Zo mag men zeggen dat de geest, in zijn uiteindelijke betekenis, niet alleen wil, vrijheid is, maar *liefde*, of althans roeping tot liefde. Zelfs de meest intellectualistische Middeleeuwse wijsgeren kunnen er niet buiten de liefde in het algemeen en de liefde tot God in het bijzonder als een belangrijke mogelijkheid van de mens te beschouwen. Dergelijke visie moet noodzakelijk het mensenbeeld grondig omvormen, hoe weinig zij soms ook in technisch-filosofische categorieën vertolkt werd en te vertolken is.

\*  
\* \*

Beschouwt men de Middeleeuwse mensopvatting als louter humanistisch historicus van de Westerse gedachtenstromingen, dan kan men het exposé over vrijheid en affectiviteit desnoods hier beëindigen. Doch in dit geval loopt men het risico het mensenbeeld uit die periode van zijn eigenlijke betekenis te beroven. Hoofdzaak is voor elke Middeleeuwer het *speciaal religieus* perspectief, waarin de totale mens dient gezien te worden en waarin ook *het eeuwig leven* een overwegend belang krijgt.

(1) E. Gilson, L'esprit de la phil..., blz. 210.

Men kan bijgevolg de draagwijdte van de imago-Dei leer nog verder en grondiger preciseren. De vrijheid, als integrerend bestanddeel van de intellectualiteit, vormt weliswaar een bijzonder opvallende trek van het beeld van God in de mens. Doch de vraag kan gesteld worden welke richting die vrijheid moet uitgaan om werkelijk beeld van God te zijn; vervolgens kan men zich afvragen wanneer de mens het ideale beeld-zijn bereikt.

De mens is, volgens de H. Thomas, meer het beeld van God naarmate hij de intellectuele natuur van de Schepper meer benadert. Gods intellectuele natuur komt echter allereerst tot uiting in het feit dat Hij zichzelf kent en bemint. De mens benadert dan vollediger Gods natuur naarmate hij *God* beter kent en bemint. Men kan gerust bevestigen dat het kennen en beminnen van God, hoe dan ook, het formele van 's mensen beeld-zijn uitmaakt. Men kan ook daaraan toevoegen dat het kennen en het beminnen van eender welke eindige realiteit tot op zekere hoogte een impliciet kennen en beminnen van God is.

Het ideale beeld-zijn van God kan pas in het hiernamaalse verwezenlijkt worden. Dit blijkt uit het antwoord op de vraag of in ieder mens, ook in de ongelovige, het beeld van God terug te vinden is. Daarop geeft Thomas een uitdrukkelijk bescheid<sup>1</sup>. Er zijn drie graden in de verwezenlijking van het volledig beeld-zijn. Ieder mens, zondaar of ongelovige, heeft de natuurlijke mogelijkheid God te kennen en te beminnen. Vervolgens kan de mens op aarde *in feite* God kennen en beminnen; dan is hij aan God gelijkvormig door het *genadeleven*. Eindelijk kan hij op *volmaakte wijze* het beeld van God zijn in de eeuwige gelukzaligheid. Deze term constitueert de volheid van het menselijk imago Dei en in zijn perspectief behoort men heel de Middeleeuwse imago-Dei leer te begrijpen.

Uit dit alles blijkt hoe de Middeleeuwse wijsgeer, ondanks zijn hang naar een uitgesproken naturalistische beschouwing van de aardse realiteiten, de mens ziet in het perspectief van het eeuwig leven, dat ten slotte heel de anthropologie overheerst. Men heeft het gezegd: de synthese van de 13e eeuw was er ene die hemel en aarde harmonisch poogde samen te brengen. De ultieme betekenis van het menselijk bestaan dient men integraal in een transcendent perspectief te beschouwen. De menselijke vrijheid wordt ongemeen scherp in het licht gesteld maar haar uiteindelijk zin ligt in de kennis van- en de liefde tot God, zoals deze zich in het hiernamaalse kunnen ontplooiën.

2) De waarde van de menselijke persoon  
Hierboven hadden wij het reeds over het personalisme, dat de Middel-

(1) Thomas van Aquino, S. Th. I, qu. 93, a. 4c.

eeuwse mensopvatting karakteriseert en concreet in de waardering van de menselijke vrijheid tot uiting komt. Het Middeleeuws personalisme houdt echter nog meer in dan wat tot dusver aangestipt werd. Het bezit een diepere dimensie, die nog meer intiem verband houdt met het theologisch perspectief, waarin de Christelijke filosofie onvermijdelijk de mens gaat opvatten.

De Christelijke God, Schepper en Vrij Persoon, maakt geen « universalia », d.w.z. algemene essenties, maar concrete, individuele wezens, die Hij als dusdanig in stand houdt en met liefde blijft bejegenen. Dit blijkt inzonderheid voor de menselijke individuen, imagines Dei, die dan ook als personen, d.w.z. wezens met eigen doel en autonomie, dienen beschouwd te worden.

Het valoriseren van de menselijke persoon als centrum in de werkelijkheid met eigen doel en waarde, treedt wellicht het duidelijkst naar voren in de leer over de Goddelijke Voorzienigheid.

De idee van Voorzienigheid bestond ongetwijfeld reeds in de heidense Oudheid. In zijn « Wetten » gewaagt Platoon van de goden, die er zorg voor dragen dat het wereldgebeuren ordelijk verloopt<sup>1</sup>. Volgens hem wordt alles in het universum geschikt en geregeld met het oog op het welzijn van het geheel; alles en zelfs de mens: « Gijzelf, schrijft Platoon, tengere sterveling, hoe klein gij ook weze, gij komt voor iets tussen in de algemene orde en gij wordt er voortdurend op betrokken, maar gij bedenkt niet dat elk afzonderlijk ontstaan plaats heeft met het oog op het geheel, opdat dit een gelukkig leven leide; dat niets voor u geschiedt en dat gijzelf gemaakt zijt voor het universum... En gij mort omdat gij niet weet wat het beste is én voor U én voor het geheel, volgens de wetten van het universeel bestaan »<sup>2</sup>.

Wat onmiddellijk opvalt in deze schone tekst van de Griekse wijsgeer is, dat het standpunt van het universum dit van de individuele mens overheerst. Verder valt uit het Platonisch context op te maken dat de goden geen scheppers zijn maar enkel verwezenlijkers van de orde in de wereld. De individuele wezens hebben zij niet volledig in hun hand en doorgronden zij niet. Deze tekst contrasteert fel met de bekende bijbel-passages over de Goddelijke Voorzienigheid, die in de Middeleeuwen een metafysische fundering verkregen. Volgens deze teksten bestaan er persoonlijke verhoudingen die ieder schepsel, inzonderheid de mens, met God, Schepper en Persoon, verbinden: « Als nu God echter het kruid, dat vandaag op het veld staat en morgen in de oven geworpen wordt, zo aankleedt, hoeveel te meer dan U, mensen van klein geloof? »<sup>3</sup>. De

(1) Platoon, Wetten, X, 899 d-901 c.

(2) Ibidem, 903 b-c. Tekst geciteerd door E. Gilson, L'esprit de la phil..., blz. 155.

(3) Mat., VI, 30.

idee van God als Vader — dit geldt vanzelfsprekend in eigenlijke zin voor de mens, die een *imago Dei* uitmaakt — mag werkelijk beschouwd worden als de adaequate uitdrukking van de opvatting over de Voorzienigheid, die de Christelijke filosofen huldigen. Deze God, als Vader, is tevens degene die zijn schepsel totaal in bezit heeft en hart en nieren doorgrondt.

De Voorzienigheid van God betreffende het individuele berust vanzelfsprekend, o.a. op de kennis die Hij van het individuele als *dusdanig* heeft. Het is nu een feit dat voor alle heidense wijsgeren, zelfs voor Platoon, God geen kennis van het stoffelijke individuele *als dusdanig bezit*. Ook de Arabier Avicenna schreef ten slotte aan God alleen een kennis van de stoffelijke *soorten* toe en niet van de individuen als *dusdanig*. Hierin vertolkte hij uiteindelijk de fundamentele Griekse inspiratie, die alleen aan het universele belang hechtte. Wij zien hoe Thomas van Aquino scherp daartegen reageert. Hij beweert dat God ook van het individuele een perfecte kennis bezit omdat hij Schepper is, d.w.z. ook de stof, principe van individualiteit, uit het niet gemaakt heeft. M.a.w. God heeft ideeën van de soorten en ook van het individuele; want alles is door Hem gemaakt en van alles wat Hij voortbrengt bestaat in Hem van alle eeuwigheid een idee. Op deze ideeënleer, in creationistische zin omgebogen, is de mogelijkheid van de Goddelijke Voorzienigheid gefundeerd.

De personalistische visie van Thomas kan men nog concreter omschrijven. De Aquinaat vraagt zich op een bepaald ogenblik af of de Schepper in de stoffelijke wezens op de eerste plaats de algemene essentie beoogt of eerder het individuele wezen. M.a.w. als het bijv. om een paard gaat, bedoelt God op de eerste plaats een paard voort te brengen ofwel dit-paard-hier, d.w.z. Baai of Blesse? In het geval van de stoffelijke wezens buiten de mens aanvaardt Thomas dat God vooral de algemene essentie bedoelt en dat de individualiteit, hoewel volmaakt door Hem gekend, van secundair belang is; immers alleen de soort is eeuwig. Gaat het echter om de mens, die in zijn individualiteit onvergankelijk is, dan bedoelt de Schepper op de eerste plaats evenzeer de individualiteit als de algemene essentie: *etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae*<sup>1</sup>.

Dit is de basis van de historisch eerste affirmatie, nml. in Christelijk perspectief, der op heden zo benadrukte stelling: de menselijke persoonlijkheid is onvervangbaar en niet-omwisselbaar. Men zegt: de individuele mens is uniek en door niets tenzij door zichzelf, te vervangen. De ophemeling van de individuele vrijheid, zelfs in het atheïstisch Existentialisme, vormt een voortzetting — zij het dan ook op een totaal ge-

(1) Thomas van Aquino, S. Th. I, qu. 98, a. 1.

laïciseerde wijze — van de traditie der Christelijke Westerse filosofie.

Men kan echter de vraag stellen of de waardering van de individuele menselijke persoonlijkheid uiteindelijk kan stand houden als men haar uit het religieus context ruikt, waarin zij voor het eerst tot klaar bewustzijn gekomen is. Dit religieus context dient men vanzelfsprekend zeer ruim te begrijpen.

Dit werpt dan wellicht enig licht op bepaalde spanningen in het hedendaagse mensenbeeld, o.a. de spanning tussen het valoriseren van 's mensen onvervreembare, individuele persoonlijkheid en het otaal verzwinden van het religieus perspectief, althans bij bepaalde huidige denkers.

Het is verder nodig te wijzen op de speciale manier waarop de mens formeel als vrij wezen door de Goddelijke Voorzienigheid bedoeld wordt. De Christelijke filosofie onderstreept op een verrassend nieuwe en rijkere manier de menselijke vrijheid. Bovendien wordt de mens er als de bouwer van zijn eigen leven opgevat, zoals God als de Schepper van de wereld beschouwd wordt, en dit wordt gezien in functie van deze Goddelijke Scheppersactiviteit. De menselijke voorzorg en bekommernis verhouden zich ook tot de Goddelijke Voorzienigheid, zoals de menselijke oorzakelijkheid tot de Goddelijke Scheppingsdaad. God controleert weliswaar de mens door zijn Voorzienigheid, maar Hij maakt er hem ook deelgenoot van. De mens wordt door God bestuurd, maar hij bestuurt eveneens zichzelf; daarenboven bestuurt hij ook enigszins al het overige. De menselijke beschikking maakt deel uit van God's universele ordening. God schenkt aan de mens een enig voorrecht. Hij leidt alles volgens zijn wegen. Maar Hij doet iedere menselijke individualiteit de uitzonderlijke eer aan haar in zijn beleid te betrekken<sup>1</sup>. De individuele vrijheid, die op haar vlak te verwezenlijken heeft, is ook als dusdanig voorwerp van de Voorzienigheid.

Dit brengt ons tot een laatste kenmerk van de personalistische visie in de Middeleeuwse mensopvatting: het valoriseren van de tijdelijkheid en de historiciteit. Immers, de mens heeft iets in de schepping te verrichten; dit doet hij vanzelfsprekend in de tijd; door het feit zelf treden zowel de geschiedenis als de tijd zelf in een heel verschillend daglicht.

### 3) De tijd en de historiciteit

De Christelijke mens is een wezen dat de opdracht krijgt door zijn vrijheid zijn bestemming te verwezenlijken en zich, voor het bereiken van deze, volkomen verantwoordelijk dient te beschouwen. Deze bestemming realiseert zich in de tijd en, éénmaal bereikt, constitueert zij een eeuwige verworvenheid, die als het ware het zijn op een oorspronke-

(1) Cfr. E. Gilson, *L'esprit de la phil...*, blz. 173-174.

lijke wijze komt verrijken. De Christelijke mens staat gespannen op een toekomst, die hij maakt en die immer gloednieuw is t.o.v. van het verleden, maar tevens als de bekroning en de synthese van dit verleden voorkomt. Op het einde van het tijdsverloop staat men met iets heel anders dan bij de aanvang. De mens moet worden waartoe hij geroepen is. Dit is het mysterie en de grote werkelijkheid van de tijdelijke dimensie.

De Middeleeuwers ontdekten dit niet eerst door rationele bezinning maar door religieuze overtuiging. Zij lazen de Bijbel, die de *gewijde geschiedenis* van de Mensheid uitmaakt en de mens dienvolgens beschrijft als een viator, helemaal gekarakteriseerd door zijn historische te verwezenlijken bestemming.

De tijdsopvatting die de systemen der heidense Oudheid beheerste was er ene die de tijd van zijn echte betekenis ontledigde, hem opvatte als een neutrale opeenvolging van naast elkaar geplaatste momenten, waarin een vervallen uit de toestand van volmaaktheid plaats had; voor de Grieken immers, o.a. Aristoteles<sup>1</sup>, werkte de tijd ontakelend.

De Middeleeuwse wijsgeren zijn als het ware met verstomming geslagen voor de Griekse tijdsopvatting. In de heidense Oudheid overheerste eigenlijk de opvatting van de tijd als cyclisch; hij werd voorgesteld als een verloop dat de periodische terugkeer van dezelfde fenomenen inhoudt. Dit thema werd door Nietzsche weder opgenomen en ge vulgariseerd in zijn leer van de eeuwige terugkeer. De cyclische tijdsopvatting kan men zien als totaal tegengesteld aan de lineaire tijdsopvatting van de Bijbel, die uiteindelijk de eeuwigdurendheid van de inviden impliceert.

In feite gebeurde voor de Ouden nooit iets nieuws en wat gebeurde verwezenlijkte geen blijvende bestemming. Er is het rad van het wereldbestel, dat, immer zichzelf gelijk blijvend, doordraait. En daarin heeft een voortdurende anonieme wemeling van de wordende en verwordende individuele wezens plaats. Ook de mens hoort daarin thuis.

Tegenover de tijd van de cyclische terugkeer stellen de Middeleeuwers deze van de historische, unieke, eeuwige bestemming, m.a.w. de existentiële tijd.

Maar de tijd van de historische bestemming betreft niet alleen de individuele menselijke persoonlijkheid, doch ook de menselijke gemeenschap. In het Christendom vindt men voor het eerst een breed uitgebouwde filosofie van de geschiedenis. Niemand minder dan Augustinus, de vader van het Christelijke Westen, heeft haar ontworpen. De geschiedenis van de Mensheid gaat op naar een term. Zij bestaat in een

(1) Aristoteles, Phys., IV, 222 b.



strijd tussen twee soorten van mensen, tussen twee civitates : de civitas Dei en de civitas terrena <sup>1</sup>. In beide civitates heerst een andere, absolute wet, enerzijds : de liefde voor God tot het misprijzen toe van zichzelf; anderzijds : de liefde voor zichzelf tot het misprijzen toe van God. De zin van deze planetaire strijd ligt in de uiteindelijke overwinning van de civitas Dei en de eschatologische apotheose van het einde der tijden. Hoe werd dit thema sedert het Christendom herspeeld en gevarieerd, zij het dan ook soms in integraal gelaiciseerde vormen : 18e eeuw, de mystiek van de vooruitgang; 19e eeuw : de wording van de absolute Geest in de filosofie van Hegel en het Duitse Idealisme; 2e helft van de 19e eeuw : de Messianische eschatologie van het Marxisme met het paradijs der klassenloze gemeenschap in het verschiet! Hoe dan ook, in het Christendom gaat de Mensheid op naar iets. In de heidense Oudheid over het algemeen bleef zij stagnerend immer zichzelf, zonder uitzicht op een term die komen moest.

\*~\*

In de Middeleeuwen heeft men de overgang van een etherische, enigszins wereldschuwe mensopvatting naar een anthropologie van de incarnatie en van het gezond Westers naturalisme.

Het meest paradoxale van deze evolutie ligt in het feit dat de Christelijke inspiratie daarbij geenszins teleoorging of vervalst werd, maar integendeel aanleiding gaf tot een even geïncarneerd als religieus hoogstaand personalistisch spiritualisme. Men zou bijna kunnen zeggen dat het transcendente anthropologisch perspectief in het Thomistisch mensbeeld steviger en natuurgetrouwer uitgebouwd werd dan in het wereldschuw interioriteitsperspectief van de H. Augustinus. Deze inspiratie, die een synthese inhoudt tussen incarnatie en religieus personalisme, is het waard in nieuwe categorieën en in een adequate hedendaagse taal verwoord te worden, omdat zij het stempel schijnt te dragen van het speculatief evenwicht en misschien ook wel, in grote mate, dit van de waarheid <sup>2</sup>.

(1) Augustinus, De Civitate Dei, XIV, 28.

(2) Lezing gehouden in het « Centrum voor de studie van de mens » te Antwerpen.



P. J. H. WALGRAVE, O.P.

HET MENSBEELD IN DE WIJSBEGEERTE  
VAN DE RENAISSANCE EN HET  
HUMANISME

De periode die wij beschouwen loopt van rond het midden der 14e tot aan het einde van de 16e eeuw. Natuurlijk zijn die historische grenzen niet zo scherp afgebakend. De aanlopende Renaissance valt samen met de uitlopende Middeleeuwen. Het wassend getij kan niet worden begrepen zonder de wegebbende stroming die er door verdrongen wordt en waarmee het innig vitaal is verbonden. Op dezelfde wijze bevinden wij ons bij het einde van de Renaissance reeds werkelijk in het klimaat van de moderne tijd. Dit werd waarachtig niet door Descartes geschapen.

Werpen wij een eerste voorlopige blik op de bekende denkersfiguren uit de Renaissance, dan valt meteen een zekere onduidelijkheid op, een dubbelzinnigheid, die soms uiteenbreekt tot diepe tweespalt of onverholen tegenspraak. Bijna allen geven aanleiding tot interpretaties die schril tegenover elkaar staan. Ik herinner mij nog zeer goed hoe ik bij de lezing van een keuze uit Petrarca's brieven bij mezelf heen en weer geslingerd werd tussen twee indrukken: « wat een gelovige » en « wat een skepticus »! Natuurlijk sluiten beide houdingen elkaar niet uit. Maar bij Petrarca is de skepsis niet een springplank naar het reddende geloof, zoals bij de latere fideïsten. Zijn geloof houdt hem vast als iets totaal onberedeneerds: « Ik geloof niet in mijn vermogens, schrijft hij, ik maak geen beweringen, ik betwijfel elk ding, uitgenomen datgene waaraan ik niet twijfel omdat ik dat als een heiligschennis zou aanzien » (1).

Wenden wij onze blik naar een typische eindfiguur van de Renaissance, de dominikaan Campanella, dan belanden wij schijnbaar in de felste kontradiktie: in het ene werk doet hij zich voor als een scholastisch teoloog in de stijl van Sint Thomas, in andere werken als een

(1) Brief aan Francesco Bruni, 25 oktober 1362 in *Opera*, Basel, 1581, blz. 745.

volslagen, zij het dan mystisch gericht rationalist, voor wie de H. Schrift niets meer zegt dan het boek der natuur en het kristendom samenvalt met de natuurgodsdienst. Hij heeft een groot deel van zijn leven in de gevangenis doorgebracht en hij werd tenslotte vrijgelaten omdat hij als een gek werd aanzien.

Tussen die beide historische extremen zien wij elke mogelijke vorm der gespletenheid. Is Ficino een platonist, die aan zijn heidense filosofie een kristelijk kleurtje geeft of is hij een kristen die zijn kristelijk geloof platonisch denkt en verantwoordt? Stel die vraag over Augustinus en het antwoord is meteen duidelijk: Augustinus is in de eerste plaats een kristen. Maar bij Ficino is dit niet klaar, hoezeer hij er zelf ook van overtuigd is dat het kristendom niets anders kan zijn dan zijn platonisme. Pomponazzi, de grote aristoteliaan van Padua, komt tot allerlei naturalistische konklusies. Met de wijsgerige rede bewijst hij de sterfelijkheid van de ziel, de onvrijheid van de wil, de onmogelijkheid van het mirakel, maar als gelovige wil hij het tegenovergestelde houden en verklaart zich zelfs bereid te sterven voor de onsterfelijkheid als geloofspunt. En onze Erasmus? Wat is de eigenlijke betekenis van zijn «Lof der zotheid»? En welke is de strekking van zijn werk als geheel? Volgens M. Renaudet, die een groot deel van zijn leven aan de meest nauwgezette studie van diens werk heeft besteed, is zijn kristendom: «une éthique humaniste, revue et corrigée selon l'évangile» (1). Erasmus zou de voorloper zijn van een verfijnd en vergeestelijkt rationalisme dat Christus als de grootste moralist huldigt maar het kristelijk dogma historisch relativeert. «L'esprit de cette critique n'est déjà plus catholique... Sa négligence des dogmes, dont il suit en historien et dont il attend les variations nécessaires, s'accorde mal avec l'orthodoxie qu'il ne cesse de professer» (2) — een voorloper dus van het modernisme, maar die met de Kerk niet breekt omdat hij uit karakter anti-revolutionnair is en de historische continuïteit wil handhaven, betrouwend op de toekomst die wel geleidelijk de nodige wijzigingen zal brengen. Volgens anderen, als L. Bouyer, is Erasmus de centrale kristelijke denkersfiguur van de Renaissance: niet alleen een rechtgelovige, maar een vurig binnenkerkelijk hervormer, wiens levensbekommernis uitging naar een vernieuwde theologie, steunend op de H. Schrift, niet op de wijsbegeerte, en gericht op het praktische leven in plaats van zich verliezend in steriele abstrakties (3).

Wij zouden zo kunnen voortgaan. Giordano Bruno b.v. die zeker geen kristen meer was maar nog vasthing aan de Duitse mystieke tra-

(1) Aug. RENAUDET, *Etudes érasmienne*, 1521-1529, Parijs, 1939, blz. 147.

(2) T.a.p., blz. 171.

(3) L. BOUYER, *Autour d'Erasmus*, Parijs, 1955, blz. 123-157.

ditie van Eckart en Nikolaas van Cusa : hoe verenigt hij in zijn geest de twee mystieke exaltaties die hem bezielen : aan de ene kant de metafysische mystiek van het aléne, die hem de werkelijkheid van elke verandering doet loochenen en hem elk oogenblik het « niets is nieuw onder de zon » van de Prediker op de lippen brengt; aan de andere kant de humanistische mystiek van een eindeloze aardse vooruitgang door handenarbeid, scheppende kunst en steeds nieuwe uitvindingen, veroverd in de strijd met de steeds opdagende moeilijkheden en noden van onze aardse situatie, en waarin hij de « voortreffelijkheid van de mens » met uitbundige verwoering bewondert!

Het meest typische geval is wellicht nog Nicolo Macchiavelli. In zijn werken geeft hij blijk van het grofste naturalisme. Hij prijst de oude Romeinse godsdienst boven de kristelijke omdat laatstgenoemde de zielen der mensen verweekt en hen onbekwaam maakt tot sterke konsekwente aktie op het vlak van het aardse leven. Maar in zijn dagelijks bestaan leeft hij als een kristen en hij sterft, na het ontvangen van de laatste Sakramenten, in de armen van Fra Matteo. Ridolfo ziet in hem haast een heilige en Prezzolini noemt hem de antikrist. Macchiavelli zelf besluit zijn portret van Lorenzo di Medici met de woorden : « In hem huisden twee verschillende wezens verbonden met een onbegrijpelijke band ». En Macaulay zei over Macchiavelli zelf : « twee verschillende naturen zijn in hem verenigd : niet alleen samengevoegd maar dooreengestrengeld » <sup>(1)</sup>. Dit typeert de mens van de Renaissance. Hoe waar klinkt het wat Ortega y Gasset ergens terloops zegt : « In hun levensopvatting kijken bijna alle representatieve mensen uit de XV<sup>e</sup> eeuw scheel. En wij ervaren bij hun kontakt die eigenaardige bevangenheid, die ons in de tegenwoordigheid van een schele mens overvalt : wij weten niet precies waar ze naar kijken » <sup>(2)</sup>.

Dit alles suggereert dat de mens van de Renaissance tussen twee werelden leeft : een wereld die voorbij is maar die hem nog vasthoudt, en een wereld die op komst is maar die hij nog niet kan grijpen. Daarom is hij zelf een dubbele mens. Sommigen kijken beslist naar de komende wereld maar blijven in de nek nog gegrepen door de oude wereld. Anderen wenden hun gelaat naar het voorbije, maar worden bij de nek reeds naar het nieuwe toegetrokken. De enen dragen beide vormen van het mens-zijn in tragische gespletenheid; nu eens spreken ze als gelovige kristenen, dan eens als volslagen naturalisten of rationalisten. In anderen leven beide rustig naast elkaar, doch meestal zonder

(1) Zie bij Edmond BARINCOU, *Machiavel par lui-même* (« Ecrivains de toujours ») Editions du Seuil, 1957, blz. 114.

(2) J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1933) Zie *Im Geiste Galileis in Gesammelte Werke* III, Stuttgart, 1956, blz. 541.

bevredigende eenheid : zij zijn kristenen en humanisten, met het aksent op het kristelijke of op het humane, maar de vereniging van beide is niet organisch en lijkt meestal oppervlakkig en onvast.

## TWEE BEGINFIGUREN

Het ideaal ware natuurlijk moesten wij na dit eerste algemene overzicht de grote denkers van de Renaissance één voor één kunnen onderwerpen over hun levensbeschouwing en hun mensenbeeld. Daartoe echter zou de tijd ontbreken. Wij moeten een kortere weg zoeken. Wij zullen dus eerst de twee grote figuren ondervragen, die aan het begin staan : Petrarca, bij wie de literaire Renaissance begint, en Nikolaas van Cusa, de eerste en grootste wijsgeer van die periode. Daarna zullen wij de voornaamste lijnen van het bewegende denken in hun begrijpelijke samenhang trachten te onderscheiden om ten slotte enkele konklusies te trekken.

Het is echter onmogelijk de opkomende Renaissance te begrijpen buiten het verband van de stervende Middeleeuwen. Op het hoogtepunt van de Middeleeuwen, bij Thomas van Aquino b.v. was de kristelijke openbaring, met behulp van een gekerstende versie van Aristoteles' wijsbegeerte, uitgewerkt tot een theologische syntese, die de geest met leven vervulde. De theologie gaf aan het menselijk denken een kristelijk-religieuze wereldbeschouwing die zijn verstand bevredigde en hem intens bezighield, en die hem ook toeliet zijn leven op aarde in een helder en verantwoord levensplan te ontwerpen. Die syntese nu stortte ineen in de geest van de laat-middeleeuwse denkers. Volgens Ockam (1270-1347) is de enige bron van de kennis de onmiddellijke ervaring : de zintuiglijke voor de kennis van de wereld, de mystische voor de kennis van God. Onze begrippen zijn slechts katalogen van ervaringen, gerangschikt volgens gelijkenis en verwantschap, en aangeduid met een etiket : een woord, een naam. Daarom noemt men Ockam's kennisleer het nominalisme. Met dergelijke begrippen kan dan ook niets gevat worden over God. De dogma's zijn totaal onbegrijpelijk en zelfs onzinnig voor ons. God heeft ze aan de Kerk geopenbaard opdat wij ze gehoorzaam zouden aanvaarden. Dogma's zijn als bevelen. Zegt God : « Doe dit », dan moet ge dat doen zonder te vragen waarom. Zegt hij « geloof dit » dan moet gij het geloven zonder te vragen wat het precies betekent.

De gevolgen daarvan zijn licht te raden. Ten eerste, indien de religieuze uitspraken geen waarheden zijn, die de geest met licht en leven vervullen, dan heeft de geest eigenlijk geen werk meer met betrekking tot de dogma's. Hij moet alleen maar « ja » zeggen, knikken en zwijgen.

Maar dan zullen die dogma's hem verder ook niet meer bezighouden. Hij zal er geen belangstelling meer voor opbrengen. Ten tweede, indien de religieuze uitspraken voor ons natuurlijk denken onzinnig zijn, dan werpen zij ook geen licht meer op ons aardse levenspad. Hoe moeten wij leven hier op aarde, in onze aardse aangelegenheden? Indien op die vraag geen antwoord uit het geloof kan worden gewonnen, dan moeten wij bij onszelf, bij onze eigen ervaring van het aardse leven te rade gaan. Trekt God zich voor de geest terug in het ongenaakbare, dan is de mens hier in de wereld aan zichzelf overgelaten. Geloof en aardse leven vallen uit elkaar. De hele levende bezigheid van het bewuste, zoekende denken wendt zich af van het goddelijke en het hemelse om zich te richten naar het aardse en het menselijke.

Bij Petrarca zien wij reeds de wending naar de mens. Wat in de eerste plaats opvalt bij Petrarca (1304-1377) is zijn geestdrift voor de oude Latijnse klassieken. Hij is een jager van oude boeken. Veel nieuws heeft hij wel niet gevonden. Bijna al zijn geliefde auteurs waren reeds in de Middeleeuwen bekend en bestudeerd. Maar wat bij hem nieuw is, is de innerlijke houding tegenover die heidense schrijvers. Hij leest ze niet met een kritisch kristelijk oog, hij verdiept er zich in om hun eigenwaarde, om de vormschoonheid die hem in verrukking brengt en om de diepe wijsheid, de menselijke schoonheid van hun opvattingen en hun levenswijze: «bewonderend en vertroetelend, aldus Paul Sobry, zien we hem omgaan met de geest, het karakter en de gehele persoonlijkheid van de antieke auteurs zelf; hij werkt zich in hun denkbeelden en neigingen in, speurt hun handel en wandel na, richt zich tot hen als tot intieme bekenden en levende vrienden» (1).

Uit hun werken distilleert hij een praktisch opvoedingsideaal: een «ars bene beateque vivendi», een kunst om goed en gelukkig te leven, en wordt van die natuurlijke schoonmenselijkheid de geestdriftige propagandist. Petrarca is dus een moralist. Hij spot met wijsgeren en theologen die het raadsel van het heelal en God pogen te doordringen. Maar hoe verhoudt zich zijn moraal tot zijn kristelijk levensuitzicht? Geen probleem! De moraal blijft gericht op een aards ideaal van schoonmenselijkheid. Zij wordt niet ingebouwd in de weg des hemels. O zeker! wie goed leeft zal de hemel verwerven! Maar de zedelijke weg zelf blijft hierbeneden tussen de mooie heuvels lopen en stijgt niet in de lucht naar omhoog. Het maakt een heel verschil of men deze wereld ervaart als een tranendal van waaruit men met brandende ogen opkijkt naar het bovenaardse doel, vol angst voor het komende gericht en de mogelijke verdoemenis, ofwel haar ervaart als een podium, een schouw-

(1) P. SOBRY, *Renaissance, Barok en klassiek in de moderne talen*, in *Algemene Literatuurgeschiedenis*, III *Renaissance*, blz. 145.



toneel waarop de mens onder de blikken der hemelingen een pakkend spel speelt van deugd en ondeugd, dat hem hier op aarde reeds gelukkig of ongelukkig maakt. Dit is het verschil tussen Jacopone da Todi (1230-1306), de grote dichter van de dodendans, die stierf twee jaar na Petrarca's geboorte, en onze dichter van de *Canzoniere*.

Want bij Petrarca geniet de mens zichzelf en zijn aardse leven met intens zinnelijk en geestelijk genot. In de sonnetten aan Laura is het Petrarca schijnbaar niet zozeer om de beminde te doen dan wel om de ontroeringen der liefde, die hij haarfijn volgt en ontleeft, en om het esthetisch genot aan de mooie zinnelijke vormen van zijn ongenaakbare geliefde en van zijn eigen fijn bewerkte verzen. « L'amor m'è dolce » : De liefde is hem zoet, niet zozeer de geliefde (1). En moet niet hetzelfde gezegd worden over zijn religieuze geestdrift? De beroemde brief waarin hij zijn religieuze ervaring bij de bestijging van de Ventoux verhaalt, bereikt haar climax op de bergtop niet in een hymne aan God, maar in een eerder stoïcijnse bezinning over de mens : « Lang geleden moest ik reeds hebben geleerd, zelfs van heidense wijsgeren : niets is bewonderenswaardig tenzij de geest. Bij zijn grootheid vergeleken is niets groot... En ik bewonderde hoe edel de geest van de mens zou wezen, was hij niet vrijwillig verworpen en afgedwaald van zijn oorspronkelijke staat, in schande omzettend wat God hem had gegeven voor zijn eer » (2). We zijn ver van Sint Franciscus!

In die woorden zien wij ook reeds een mensbeeld opduiken dat wij verder zullen zien ontwikkelen : de mens is een dubbelwezen van geest en vlees : zich door het vlees toewendend naar het vleeselijke, maakt hij zich de gave van de geest tot schande. Het lichaam meettrekkend naar het geestelijke, vervult hij de opgave van zijn mens-zijn. Dit zal zijn volle uitwerking krijgen bij Ficino, Pico della Mirandola en Vives.

Bespeuren wij bij Petrarca de toewending van de aandacht naar de mens in zijn aardse levensvorm en verschijning, zo zien wij bij de grote wijsgeer, Kardinaal Nikolaas van Cusa (1401-1464), de vervluchtiging van het godsbeeld in het ongenaakbare, met alles wat daaruit volgt. De kardinaal is niet alleen een der oorspronkelijkste denkers der geschiedenis, maar ook een der vroomste mystici. De titel van zijn hoofdwerk luidt *De docta ignorantia* : over de bezonnen onwetendheid.

Volgens de vrome kardinaal is God totaal ongenaakbaar voor de menselijke rede, d.i. voor het bewuste, zelfstandige denken. Maar god-dank, boven die rede is nog een hogere kenmogelijkheid, die van het intellect. In dat intellect kan God door het licht van zijn Eeuwig Woord de zekerheid van het geloof en de mystieke intuïtie op bovennatuurlijke

(1) P. SOBRY, t.a.p., blz. 150.

(2) PETRARCA, Brief aan Francesco Dionigi de Roberti, t.a.p., blz. 626.

wijze instralen. Dit is echter een persoonlijke, onvervreembare en dus zwijgende en onmededeelbare kennis. Zij ontplooit zich niet naar beneden toe in de rede. Deze moet dus autonoom haar eigen weg gaan. Zij treft de werkelijkheid wel niet, zij verwijst er slechts naar op een grove, onaangepaste wijze. Zij is dus onmachtig om de eigenlijke werkelijkheid, niet alleen van God, maar ook van de door Hem geschapen individuele dingen, te treffen. Bouwen wij onze concepten uit volgens de wetten van de logische samenhang dan komen wij tot onverzoenbare contradicties en tot systemen die elkaar tegenspreken.

Maar het denken is toch het eigene van de mens! Hij moet toch denken! Zeker! Is hij dan gedoemd tot dwaling? Toch niet! Immers hij kan zich redden door de bezonnen onwetendheid. Daardoor weet hij dat de onverzoenbare uitspraken van de rede samenvallen in die werkelijkheid, waarvan hij door zijn intellect woordeloos weet heeft. Zo corrigeert hij zijn dwaling. Dit is de fameuze *identitas oppositorum*: in de orde van het werkelijke vallen de tegenstellingen van de gedachten samen.

Uit zijn filosofie trekt de heilige prelaat, die waarachtig geen dromer is maar een fijn diplomaat, enkele zeer praktische konklusies. Hij leeft in een tijd van grote onrust. De westerse scheuring ondermijnt de Kerk. De invallen van de Turken die zo juist Constantinopel hebben uitgemoord, verontrusten de gemoederen. Hoe hij in die verwarring de weg ziet naar de vrede, zal Nikolaas ons uitleggen in zijn hemels gesprek, *De pace ecclesiae* (over de vrede van de Kerk). Vertegenwoordigers van alle godsdiensten worden in de hemel bijeengeroepen om te beradslagen over de godsdienstvrede. En reeds bij de eerste plechtige openingstoespraak tot God, zegt een aartsengel: « Gij zijt de gever van het leven en de gever van het Zijn. Gij zijt het dus dien allen door verschillende riten schijnen te zoeken en Gij zijt het dien ze met verschillende namen noemen, want zoals gij in Uzelf zijt blijft gij voor allen onbekend en onuitsprekelijk » (1). De verschillende godsdiensten, in zover ze menselijke systemen zijn, zijn alle uiteraard onaangepast. Datgene waarin ze elkaar op het vlak van het sprekende denken tegenspreken, wijst toch naar dezelfde onuitsprekelijke God in wie de contradicties van de dogmatische godsdiensten samenvallen. Indien allen de wijsheid van de bezonnen onwetendheid konden verwerven, dan zouden ze de relativiteit van hun begrippelijke dogmatiek beseffen en zien dat, alle verschil in religieuze formules ten spijt, er naar de diepste gezindheid maar één godsdienst bestaat.

Dit betekent niet dat voor Nikolaas van Cusa alle godsdiensten gelijk

(1) Nicolaus CUSANUS, *De Pace Fidei*, Cap. 1, zie *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, par M. de GANDILLAC (Bibl. philos.) Parijs, z.d., blz. 418.

zijn. De katolieke is de ware, omdat zijn dogma door Gods openbaring gewaarborgd is. Op boven-dogmatische wijze vat hij in het geloofslicht de werkelijkheid van dat dogma. Maar ook God kan niet maken dat een door Hem in menselijke termen geopenbaard dogma zijn onuitsprekelijk wezen zou uitspreken, en aldus onttrokken zou worden aan de noodzakelijkheid om in tegenspraak te staan tot andere dogma's waarmee het in de werkelijkheid samenvalt. Men moet er dus voor werken dat alle godsdiensten van hun diepere eenheid bewust zouden worden en de strijd, gegrond op de dogmatische kontradiktie, zouden opgeven voor de vrede, geworteld in de hogere religieuze intentie. Dit zal de vrede brengen en Gods genade zal de rest doen om de mensen in de loop der tijden binnen de gemeenschap van zijn openbaring te brengen.

Dit is op z'n minst een eigenaardige apologetika. Indien Cusanus niet werd veroordeeld, dan is het omdat het wijsgerig en theologisch interesse een dieptepunt had bereikt omdat slechts één vraag in het kristelijke denken alles naar de achtergrond drong: «Wie is de ware Paus?» en omdat onze Nikolaas algemeen erkend werd als het grootste wetenschappelijk gezag van zijn tijd.

## DE GROTE BEWEGINGEN VAN HET RENAISSANCE-DENKEN

Kombineren we Petrarca met Nikolaas van Cusa, dan hebben we als 't ware de atoomstructuur nagebouwd waarvan de splitsing de gehele explosie van de Renaissance zal voortbrengen.

Vooreerst, wanneer de geest zich in een bepaald denkontwerp buiten adem heeft gelopen en in zijn eigen maaksels gevangen en verward geraakt, dan zien wij die bewegingen ontstaan, die men heden met het mooie woord van Péguy *ressourcement* of «herbronning» aanduidt: terug naar de bronnen! Erasmus, die zeker afkerig was van bespiegelende wijsbegeerte of teologie, is de hoofdvertegenwoordiger van de bijbelse herbronning: terug naar de H. Schrift in de oertekst. Maar ook de school van Padua gaat terug naar de pure Aristoteles in de Griekse oertekst, zoals de Akademie van Firenze zich terugwendt naar de zuivere leer van het platonisme. De drie grote stromen, de Bijbel, Plato en Aristoteles, die zich in de middeleeuwse syntese hadden verenigd, gaan weer uiteen en de diverse wateren lopen terug naar hun bron.

Doch er is nog een andere herbronning, die een grotere betekenis zal hebben: terug naar de natuur. De geest van de Renaissance wordt bepaald door de mislukking van het spekulatieve denken en de daaruit volgende afkeer van elke conceptuele constructie. Daarom, terug naar onze onmiddellijke ervaring van de dingen, naar het boek van de

natuur. Petrarca's beklimning van de Ventoux, niet om zich mediterend in een rotshol terug te trekken, maar om zich aan de aanblik van de natuur te inspireren, is iets nieuws en verraadt reeds de diepe zwenking van de aandacht. In het boek van de natuur lezen werd een nieuw ideaal. De natuur is Gods eerste en blijvende openbaring. Kunnen wij met onze begrippen de bouworde van de natuur niet bij onszelf rekonstrueren, laten we dan toch onze ogen op de dingen vestigen om die orde door onderzoek, ontleding en beschouwing te achterhalen.

In die atmosfeer ontstaat de natuurwetenschap: weldra komen Da Vinci (1452-1519), Copernicus (1473-1543), Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642) zal het wetenschappelijk statuut van de fysika voor het eerst klaar vastleggen en Lord Bacon (1561-1626) zal de spreuk lanceren: « wetenschap is macht ». Doch met Galilei en Bacon treedt de Renaissance reeds buiten zichzelf in de nieuwe klaarheid van de moderne tijd.

De opkomende natuurwetenschap is niet anti-religieus. Dit werd in de laatste jaren overvloedig bewezen. Voor haar beoefenaar was de natuur aanvankelijk de openbaring van God, en hij werd met eerbied bevangen bij de aanblik van de zich onthullende orde die de aanwezigheid van de scheppende wijsheid verried. In naam van die God wordt de natuur door de nieuwe denkers gereinigd van alle storende elementen: geen geesten, geen demonen, geen hocus pocus! En mirakelen — ja, op voorwaarde dat ze geen verbreking zijn van de orde, maar een door Gods wijsheid gedirigeerde uiting van een verborgen orde in de natuur zelf, zoals reeds Pomponazzi en G. Bruno betogen.

Galilei is geen typisch Renaissance-mens meer. Zijn wetenschappelijk projekt is reeds veel te zuiver afgebakend. De naturalist van de Renaissance echter schouwt de zichtbare orde van de natuur als een voorgrond die zich verliest in een oneindige achtergrond van verborgenheid. Veel meer Renaissance-mens is Pomponazzi (1462-1524) die God als onbeweeglijke albeweger der vergankelijke dingen ziet en de vrijheid van de mens oplost in het noodlot van de astrale invloeden; Renaissance-mens is Bernardino Telesio (1508-1588), die, *non ratione sed sensu*, niet met de rede doch met het zintuig, de dingen beschouwt en tot de intuïtie doordringt: « omnia sentiunt »: alle dingen zijn bezielde, worden bewogen door het voelende alleven dat de kosmos doordringt; Renaissance-mens is Paracelsus (1493-1541), die de geneeskunde verheft tot de hoogste wetenschap, daar zij tot taak heeft in de mens de weg vrij te maken voor de macht van het onbewuste kosmische leven, dat uit God vloeit; Renaissance-mens is G. Bruno (1548-1600), die met geestdrift vooruitstormend in de door Cusanus aangegeven richting, de natuur verheft tot « God in de dingen »: manifestatie van Gods

oneindig en ongenaakbaar gelaat in een oneindige zelfontplooiing, die van Hem uitgaat en in Hem terugkeert als een ritmische ademhaling, en die toch niets toevoegt aan de onverstoorbare rust en oneindige eenheid van de goddelijke bron. De ongenaakbare God onthult zich naar Bruno's woord in de spiegel der natuur: « als in een soort van voetspoor zeggen de Platonisten, als in een verre nawerking, zeggen de Aristotelianen, als in een gewaad, zeggen de Kabbalisten, als aan zijn rugzijde, zeggen de Talmudisten, als een schaduw en een raadsel, zeggen de Apocalyptiekers » (1). Allemaal hetzelfde! Renaissance-mens is nog steeds de latere Campanella (1568-1639) wanneer hij de redenering verwerpt en de zintuigelijke vaststelling bezielt met een invoelende, smakende wijsheid, die op mystisch-intuïtieve wijze de dingen ziet vloeien uit God als een openbaring van Zijn alwerkzaamheid. Niet de net afgebakende natuurwetenschap, die in wording is, is typisch voor de Renaissance, maar een grandiose, soms chaotische natuurmystiek, onzeker zwevend tussen een vaag panteïsme en een soms even vage godsbevestiging.

« Idem est enim natura quod Deus aut fere idem » — de natuur is hetzelfde als God of toch bijna hetzelfde, — schreef Valla in *De Voluptate* (2). Die vage maar intense toewending naar de natuur als « God in de dingen » of toch als een uitstraling van God in de dingen, leidde vanzelfsprekend tot een zekere natuurvroomheid of natuurlijke godsdienst, die langzaam een eigen systeem zou vormen. In die tijd verschijnt de uitdrukking *theologia naturalis* en Lord Bacon zal haar reeds bepalen « die vonk van wetenschap over God die door het licht van de natuur en de beschouwing der geschapen dingen kan worden verkregen » (3).

Die natuurlijke godskennis heeft nog geen vaste vorm: ze kan meer platonisch of meer aristotelisch zijn, of alleen maar een zekere gevoels-intuïtie uitdrukken of een opvatting van het gezond verstand. Belangrijk is echter dat zij niet, zoals bij Sint Thomas, ingebouwd wordt in een kristelijk-dogmatische teologie, maar zich daarbuiten ontwikkelt. Bij Valla of Pomponazzi loopt zij onverzoend naast de kristelijke geloofskennis, bij Bruno vervangt zij haar, bij de vrome platonist, Ficino, trekt zij het kristelijke naar zich toe. Het kristendom is de ware godsdienst, meent Ficino, omdat het de zuiverste uitdrukking is van de natuurlijke godsdienst, die wij ook bij Plato, Aristoteles en bij de Perzen vinden. Het toont immers de weg naar het verheven doel dat alle mensen van

(1) Zie bij Eugenio GARIN, *Der italienische Humanismus*, Bern, 1947, blz. 261.

(2) Zie bij J. MARECHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, I, *De la renaissance à Kant*, Louvain, 1933, blz. 46.

(3) Fr. BACON, *de Augm.*, III, 2.

nature begeren en dus van nature ook overal en altijd moesten kunnen bereiken. Het kristendom is dus de volmaaktste openbaring van de natuurgodsdiens. Noties als openbaring, bovennatuurlijkheid, genade, drukken geen essentieel inhoudsverschil meer uit dat de kristelijke godsdiens van de andere godsdiensen zou onderscheiden. Het scheidt niet veel of het kristendom moet zich verantwoorden voor het tribunaal van de natuurgodsdiens. Valla's woord « de natuur is hetzelfde of toch bijna hetzelfde als God » zouden wij kunnen aanvullen met « het kristendom is hetzelfde of toch bijna hetzelfde als de natuurgodsdiens ». Inderdaad Campanella zal zeggen « het kristendom voegt niets aan de natuurgodsdiens toe tenzij de Sakramenten; dit levert voor mij het bewijs dat de kristelijke wet de ware wet is en dat zij, eens gezuiverd van misbruiken, de meesteres van de wereld zal zijn » (1). Lord Cherbury is maar enkele jaren jonger dan Campanella. Hij zal de natuurlijke godsdiens uitwerken tot een klaar systeem, dat evenzeer het kristendom als de andere positieve godsdiensen verwerpt en vervangt. Doch met Cherbury zijn we reeds buiten de Renaissance en aan het begin van de *Aufklärung*.

De ontwikkeling van de natuurgodsdiens vangt ook het motief op van het universeel ecumenisme waarvan wij de aanhef bij Nikolaas van Cusa mochten beluisteren en dat eveneens bij Lord Cherbury een tesis zal worden van de *Aufklärung*: alle godsdiensen hebben een gemeenschappelijke kern, die hun eenheid boven hun vele verschillen doet uitstralen. Bij Cusanus lag die eenheid in een onuitsprekelijke mystieke kern. Bij Ficino is die eenheid reeds een religieus systeem. In de 900 tesen die Pico della Mirandola aan de Romeinse theologen ter publieke discussie voorlegde, wordt die eenheid uitgedrukt in een aantal stellingen, die met aanhalingen uit alle godsdiensen worden gestaafd. Volgens G. Bruno aanbidden alle godsdiensen dezelfde God in de natuur volgens de graad van de menselijke ontwikkeling: « de Romeinen vereerden Jupiter, niet als ware hij de godheid, maar zij vereerden God als ware Hij in Jupiter... en zo wordt duidelijk dat eigenlijk nooit krokodillen, hanen, rapen of ajuinen werden aanbeden, maar de goden en de godheid in de krokodillen, hanen en andere schepselen » (2).

Het beste wat het levende kristendom daar praktisch tegenover kan stellen zal vooral in het Rijnland en in de Nederlanden worden uitgewerkt: een innige vroomheid van het gemoed, met veel verzuchtingen en tranen. Zij trekt zich terug in de hoekjes. Zij is wars van theologische bespiegelingen en geleerde discussie. De metafysische aandrift van

(1) Thomas CAMPANELLA, *Citta del Sole*, teste critico Giuseppe Paladino, Napels, 1920, blz. 69.

(2) Zie bij GARIN, *s.a.p.*, blz. 256.

Ruusbroec's mystiek is verdwenen. Men verdiept zich niet meer met de geest in de geheimen van Gods onzichtbare wezenheid. De blik blijft binnen de aardse kring: gericht op de menselijke gestalte van Jezus-Christus. Het is de moderne devotie en haar meesterwerk heet *De navolging van Christus*.

#### VERTWIJFELING EN SKEPSIS

Willen wij nu van de wereld en God overgaan naar de mens die zijn plaats in de wereld en tegenover God poogt te bepalen, dan moeten wij eerst de atmosfeer van vertwijfeling en onzekerheid aanvoelen waarin de mens van de Renaissance om klaarheid worstelt over zichzelf. De verschijning van de Renaissance is feestelijk glanzend, maar daarachter huist een doffe weemoed. Florence, de hoofdstad van de Renaissance, is een stad van triomfen, spelen en stoeten, maar haar speelse pronk is een vlucht uit innerlijke leegte en vertwijfeling. Bij haar grootste prins, Lorenzo di Medici, omstraalt de aureool van de lachende schoonheid een gelaat waarin de *Schwermut* te lezen staat. Laat Savonarola verschijnen en heel Florence klopt zich weldra op de borst en verbrandt de fijnste kunstprodukten van haar zinnelijke ziel.

De Renaissance-mens lacht en spot met de levensvormen waarin het kristelijk verleden het ideaal van het mens-zijn heeft belichaamd. Niet alleen de monnik en de priester, maar ook het lekenideaal van ridderschap en hoofse minne, wordt afgetakeld in lichte karikatuur. Boccaccio (1313-1365) geeft de toon aan en de stijl. Daarna komt de tijd van het heroïsch-komische epos. In de bijna boerse komiek van Luigi Pulci's *Morgante*, in de verfijnde ironie van Boiardo's *Orlando innamorato*, in de heldere spotlach, die van zang tot zang doorklinkt in de onzin van Ariosto's *Orlando Furioso*, werden de helden van de Middeleeuwen tot figuren die wij *mutatis mutandis* zouden kunnen vergelijken met Nero of Lambik uit onze bladen. Die ongenadige ontmaskering van de mens, van zijn voze idealen en zijn hypokrisie, komt in elke krisistijd terug. Tegenover de vervalsing van het mensbeeld onder de belichting van ideeën over wat hij moet zijn, wordt met meedogenloos realisme het objektieve beeld opgeroepen van de mens zoals hij in feite is. Ook dit is een vorm van terugkeer uit onbevredigende ideeën *zu den Sachen selbst*. Maar bij de Renaissance-dichter is die kritiek aanvankelijk vrij van elke bitterheid of zwaarte. Het wordt een helder en kleurig verhaal van het menselijke gedoe, maar als 't ware geschreven door een lachende god, die er buiten staat, geamuseerd toekijkt en de lezer opneemt in de sereniteit van zijn artistieke visie. De kleurrijke helderheid van het

boeiend toneel verdrijft alle sombere schaduw, en de volmaakte elegantie van het woord neutraliseert als een parfum de slechte geur van de werkelijkheid. Men wordt betoverd. Het is bedrog, het bedrog van de kunst. Laat de betovering van de schoonheid even verzwakken en de bitterheid, de weemoed, de leegte en de verlatenheid overspoelen de ziel, zoals in de laatste werken van Boccaccio of in de grote tragedies van Shakespeare. Maar de mens, die zo met zichzelf kan lachen, betuigt daarin toch dat hij zichzelf overtreft, al weet hij voorlopig niet precies waarin zijn grootheid is gelegen. Zijn kunst is hier zijn protest en zijn humor is de index van zijn transcendentie. Het grote meesterwerk van het genre zal niet in Italië worden geschreven, maar in Spanje, waar Cervantes' leikel op Don Quichote zal uitgroeien tot een universele kritiek op elk onwaarschijnlijk idealisme dat volgens ideeën wil leven zonder uit te gaan van de natuur. Natuur en idee zijn uiteengevallen in Sancho Panza en Don Quichote, maar de auteur weet met pascaliaanse diepte de grootheid van de mens in zijn miserie nog te erkennen. Waar Sancho Don Quichote goede raad geeft in het eerste deel en Don Quichote Sancho moet leiden in het tweede deel van Cervantes' heldenroman, lezen wij tussen de lijnen reeds een nieuw ideaal van de volledige mens in harmonie van natuur en geest.

Tot universele kritiek komt eveneens Maître François Rabelais, de alwetende humanist en grootste Franse schrijver van de Renaissance. Monniken en priesters, Sorbone-teologen en Calvinisten, ridders en oorlogszuchtige prinses, rechters en advocaten, wijsgeren en schoolvossen van alle slag, allen haalt hij over de hekel. Maar de kluchtige, volkse vrolijkheid van Gargantua slaat om in de bittere satire van de latere boeken over Pantagruel en Panurge. Tegen alles en allen, die het leven willen indijken volgens ideeën en plannen, richt zich de kritiek. Het zuiverste naturalisme breekt hier door, uitgedrukt in de levensregel van de abdij van Thélème: *Fay ce que voudras* (doe wat ge wilt): gelooft in de natuur, volgt uw natuur en laat uw vrijheid door niets aan banden leggen!

In Frankrijk zal de existentiële vertwijfeling wijsgerige allures aannemen bij Montaigne (1533-1592). Geen ogenblik zal hij zijn katholiek geloof loslaten. Maar terwijl de dichters tegenover de verheven ideeën over de mens het schouwspel van de mensheid stellen, gaat de burgemeester van Bordeaux in zijn eigen ziel *zu den Sachen selbst*. In de eerste uitgave van de *Essais* verschijnt hij als een wijze stoïcijn: volg de natuur d.i. de al-natuur, waarvan gij een deel zijt. In uw rede leeft haar universele orde. Aanvaard wat die orde onvermijdelijk meebrengt, ook lijden en dood: het kan geen eigenlijk kwaad zijn. Doe wat die orde vereist: dat is het goede. Maar in de *Apologie de Raymond de*



*Sébond* ondermijnt een radikale twijfel de grondslag van zijn levenshouding. Binnen de wijde schoot van de natuur is de mens niet de koning van de schepping. Het denken, zijn groot voorrecht, maakt hem niet beter en niet gelukkiger. Want geen enkele soliede waarheid heeft hij gevonden. Hij kent niet eens zichzelf. In de latere toevoegsels van de *Essais* is de mens alleen nog maar een bundel van instinkten en gewoonten, zoekend naar genot. Montaigne begint bij de ernst en eindigt in ondeugende schamperheid en jongensachtige gekscheerderij. De *Essais* zullen het brevier worden van de libertijnen. Zij zullen de konklusie trekken: *suivez la nature* — dit wil zeggen: volg uw lusten. Zover was zelfs Rabelais niet gegaan. Want zijn natuur was de gezonde volksnatuur waarin hij geloofde. Weldra verschijnt het nieuwe type van de hoofse, skeptische gentilhomme, die elke illusie kwijt is, geen enkele overtuiging houdt, over alles zonder passie diskuteren kan, maar zich stug houdt aan de praktische levensregel van de *bonnêteté*. Niemand kwetst hij. Hij voedt zich aan een schoonheid zonder inhoud en een subtiel denkspel dat geen resultaat beoogt: *l'art pour l'art, la pensée pour la pensée, la vie pour la vie*. Le Chevalier de Méré treedt op het toneel. Het gepassioneerde genie van Pascal zal het proces van die *bonnêteté* maken in zijn *Pensées*. Doch hiermede zijn we weer buiten de Renaissance.

## HET BEELD VAN DE MENS

Uit dit alles is te verwachten dat de mens van de Renaissance geen klare en vaste idee over zichzelf zal hebben. Daar hij zich existentieel tussen twee werelden bevindt, weet hij evenmin wat hij over zichzelf moet denken als wat hij over zijn wereld moet denken. Zijn wezen zelf bevindt zich in de stroming. Hij is vloeibaar geworden en zonder vaste vorm. Montaigne vooral zal de ervaring van de vloeibaarheid vertolken: « Il n'y a nulle constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets; et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugé étant en continuelle mutation et branle. Si de fortune vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce ne sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner de l'eau » (1).

Doch in die vloeibare chaos zien we reeds de vormende krachten aan het werk die een nieuw mensenbeeld zullen boetseren. Een eenheidsbeeld

(1) Zie bij F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, I, *De Montaigne à Pascal*, Parijs, 1922, blz 51.

is er niet, en het is onmogelijk alle variëteiten op te noemen. Twee hoofdtendensen kunnen nochtans onderscheiden worden. Nikolaas van Cusa had de mens reeds gezien als een middenwezen waarin twee werelden samenvloeien. Hij is het hoogste der aardse en het laagste der bovenaardse wezens. Daarom is hij een *parvus mundus*, « een kleine wereld : het heelal wordt beter weerkaatst in het deel dat mens wordt genoemd, dan in om 't even welk ander deel » (1) en « deze (de mikrokosmos-mens) heeft Hij op de horizon tussen tijd en eeuwigheid geplaatst » (2). Dit zal een lievelingsidee worden in de Renaissance. De mens is mikrokosmos, het heelal in het klein, een kompendium waarin men de makrokosmos, het grote heelal, lezen en begrijpen kan. Van daar uit zullen twee richtingen zich ontwikkelen.

De eerste is naturalistisch. Wij hebben gezien hoe dit naturalisme tot uiting komt in de literatuur van de Renaissance. Het erkent niets in de mens dat uit een bovenaardse wereld zou stammen. De makrokosmos is de éne natuurwereld, en uit die wereld stamt de mens. Daarvan is hij een deel. « Ware de mens niet uit de grote wereld maar uit de hemel, redeneert Paracelsus, dan zou hij ook hemelbrood uit de hemel eten samen met de engelen. Maar hij is uit de aarde, uit de elementen. Daarom moet hij zich door deze in stand houden. En omdat hij zonder de grote wereld niet kan bestaan, maar dood is, daarom is hij zoals de grote wereld : stof en as (3). De mens stamt dus niet meer uit twee werelden, hij leeft niet meer op de grens van twee werelden, maar in één wereld : de grote natuurwereld die hem omvat en waarvan hij alle elementen in zijn wonderbaar wezen resumeert.

Dit betekent nog geen ateïsme. Maar de god van de Renaissance-naturalisten is ofwel zo ver van de wereld verwijderd dat hij praktisch niets meer te doen heeft met het werk van zijn handen, ofwel is hij zo innig met haar vermengd dat het moeilijk valt hem nog te onderscheiden van de natuur die hij bezielend doordringt. Het zweven tussen deïsme en panteïsme, dat het moderne denken zal kenmerken, begint nu reeds. Doch beide extreme opvattingen komen hierin overeen dat zij aan de wereld en het leven een zelfstandig statuut waarborgen.

Het naturalisme betekent ook geen materialisme. Immers de hele natuur is doordrongen van leven en geest. Pomponazzi b.v. erkent dat de mens in zijn denken een onstoffelijke functie uitoefent, maar toch is de mens naar zijn gehele wezen uit de natuur en keert hij bij zijn dood

(1) *Dialogorum de ludo globi*, I, 157a.

(2) *De venatione Sapientiae*, 32.

(3) PARACELSUS, *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie*, Opera, Basel, 1589-1591, X, blz. 456.

ook helemaal in haar terug. Ook naar het geestelijk aspekt dus ontstaat hij uit de kosmos en wordt er weer in opgelost (1).

Dit betekent evenmin dat de mens geen hiernamaals kan hebben. Maar het is puur geloof, los van het leven, en onderstelt geen natuurlijke onsterfelijkheid, maar alleen Gods macht om de mens eens te doen verrijzen uit de stof. Intussen heeft het menselijk leven hier op aarde geen deel aan een bovenaards leven doch alleen aan een natuurlijk, binnenwerelds bestaan. Zijn leven richt zich dan ook niet naar het bovenaardse. Het hiernamaals is slechts een eventuele mogelijkheid, die louter van buiten af aan dit leven toegevoegd wordt maar niet in het perspectief ervan opdaagt. Het menselijk leven hier op aarde richt zich uitsluitend naar aardse doeleinden en waarden.

Tenslotte is het naturalisme van de Renaissance in het algemeen ook niet amoreel. Integendeel! Als kleine wereld, ingebouwd in de grote wereld, erkent de mens in zijn rede de eisen en de wetten van de natuur. Levend volgens de natuur kan elk mens hier op aarde het geluk bereiken. Immers het geluk van elk wezen is toch de volmaakte uitoefening van zijn natuur. In de natuurlijke deugd vindt de mens dus zijn eigen menselijk geluk. Het geluk der engelen zegt hem niets omdat hij geen engel is maar een mens. Ook dit wordt door Pomponazzi met klem betoogd (2).

En zeg niet dat de hoop op hemels loon en de vrees voor helse straf noodzakelijk zijn voor de deugd. Met verontwaardiging zal Pomponazzi dit afwijzen. De deugd is haar eigen loon en de ondeugd haar eigen straf. «Daarom, zegt hij, schijnen diegenen die de sterfelijkheid van de ziel houden, op betere wijze de grondslag van de deugd te handhaven dan zij die haar voor onsterfelijk houden. Want hoop op beloning en vrees voor straf schijnen een zekere slaafsheid in te sluiten die in strijd is met de grondslag en van de deugd» (3). Hier ontpopt het naturalisme zich tot een fier en zelfbewust humanisme: het humanisme van de louter aardse deugdzzaamheid.

De tweede richting trekt de lijn door, die Nikolaas van Cusa had begonnen, en waarvan het motief ook reeds bij Petrarca een aanhef vond: de mens staat tussen hemel en aarde; hij kan zijn aanschijn naar beide zijden wenden. Ficino werkt het thema verder uit. Maar het wordt

(1) Van Pomponazzi's beroemd betoog *De immortalitate animae* bestaan twee moderne uitgaven: de eerste door G. Gentile in *Opuscoli filosofici: testi e documenti inediti o rari*, Vol. I. Messina en Rome, 1925; de tweede door W. H. Hay (met Engelse vert.) Haverford College, Haverford Pa. 1938. Dit merkwaardige werk is voor de gewone lezer wellicht best toegankelijk in de door J. H. Randall verbeterde Engelse vertaling, uitgegeven in de tekstverzameling van E. Cassirer e.a. *The Renaissance Philosophy of Man*, blz. 280-382. Wij verwijzen naar die uitgave.

(2) Blz. 351-359.

(3) Blz. 375.

geleidelijk aan omvormd tot een geëxalteerd humanisme van de vrijheid. De mens staat tussen hemel en aarde, niet als een mengsel van twee naturen maar als een wezen zonder bepaalde natuur, dat alle mogelijkheden van het bestaan als kiemen in zich draagt en zelf moet beslissen wat uit hem worden zal. Hij heeft geen natuurgrenzen. Hij is een kameleon, een Proteus. Hij is de bootseerder van zijn eigen wezen. Hij wordt wat hij wil zijn: een vegetatieve luiaard, een dierlijke genotzoeker, een rationele wijsgeer of een godheid in het vlees door hemelse kontemplatie. Daardoor gaat hij alle geschapen wezens te boven, ook de engelen. Zo luidt het argument dat door Pico della Mirandola (1463-1494) wordt ontwikkeld in zijn beroemde *Rede over de waardigheid van de mens*.

De Spaanse humanist, Juan Luis Vives (1492-1549) zal dit thema illustreren in zijn prachtige *Fabel over de mens*. De aanhef is wonderbaar: «Ik wil dit essay over de mens beginnen met enkele fabels en spelletjes, want de mens zelf is een fabel en een toneelspel» (1) — de mens is een drama, zal Ortega y Gasset later zeggen, een drama of een komedie, waarvan hijzelf de auteur is en de held. De fabel van Vives begint in de hemel. Op de feestdag van Juno, rijkelijk gevierd aan de hemelse dis, vragen de goden aan Jupiter door de tussenkomst van de gevierde hemelvrouw, dat de heerlijke dag op waardige wijze zou worden besloten met een volstrekt nieuw schouwspel. Jupiter stemt toe en opeens verschijnt de wereld in haar veelvoudige pracht. Het amfiteater is gereed. Op een teken van Jupiter beginnen de spelers: de verschillende wezens van de aarde treden naar voor en ten slotte de mens. Hij gelijkt op Jupiter, maar is ook alle andere dingen. Eerst doet hij zich voor als een plant. Daarna komt hij op in de rol van alle wilde beesten: de woedende leeuw, de verslindende wolf, de wilde beer, de slimme kleine vos, de geile vuile zeug, het angstige haasje, de jaloerse hond, de domme ezel. Vervolgens verschijnt hij als een wijs en redelijk man, vriendelijk, beschaafd en gesierd met mooie sociale deugden. Maar tot de verrassing der goden is dit nog niet het einde. In het volgende toneel verschijnt hij in de gestalte van de goden zelf en bootst hen zo nauwkeurig na dat het geweldig applaus hem belet verder te spelen. Het toppunt komt eerst wanneer hij de rol van Jupiter gaat vertolken, zo volmaakt dat de goden het verschil niet zien en steeds ter zijde gluren om te zien of Jupiter nog wel op zijn troon zit. Ten slotte wordt hij, overladen met lof in het gezelschap der goden opgenomen. Zo eindigt die mooie godendag.

(1) J. Lud. VIVIS VALENTINI, *Opera Omnia*, Valentiae, 1783, IV, blz. 3.

## MISLUKKING VAN HET KRISTELIJK HUMANISME

Is dit nog kristelijk? Het is zeker niet onkristelijk bedoeld. Maar wat hier aanbreekt bij de dageraad van de moderne tijd is niet vrij van dubbelzinnigheid. Er wordt geen onderscheid gemaakt, ook bij de vrome Ficino niet, tussen wat de mens uit eigen kracht vermag te worden en wat hij slechts door genade verwezenlijken kan. Het goddelijke is in de mens. Het behoort tot de mogelijkheden die hij door zijn vrijheid uit zijn proteïsch wezen ontplooiën kan. Hij is de heerlijkste van allen: niet een arme stumper en zondaar, die opkijkt naar de *divina comedia* van hel, vagevuur en hemel, maar de grote speler van een *comédie humaine*, waarbij de hemel toekijkt, verbluft en gefascineerd door de grenzeloze metamorfosen, de eindeloos gevarieerde verschijningen van het wonderkind der schepping. Shakespeare, het topgenie van de Renaissance, zal die menselijke komedie in haar onuitputtelijke rijkdom op het toneel brengen.

Wij staan dus bij de geboorte van de moderne tijd. Ontdaan van de tover van het pulserende alleven en de alles doordrenkende geest, zal het naturalisme zich eens ontwikkelen tot een nuchter materialisme, gegrond in een positivisme, dat de trekken van de wereld slechts tekenen wil met natuurwetenschappelijk vastgestelde wetten. Beroofd van zijn titanische macht om tot in de eeuwigheid door te dringen en zich te plaatsen op de troon van Jupiter, zal de vrije geest zich eens opsluiten in het tijdelijke en het aardse om het goddelijke te zoeken in het ideaal dat hij door de cultuur in de geschiedenis zonder vreemde hulp wil verwezenlijken. Materialisme en humanisme staan ook nu nog tegenover elkaar.

En het kristendom? Het heeft een poging gedaan om van het geloof uit de nieuwe menselijke waarden in een kristelijke syntese te omgrijpen en zich aan het nieuwe inwendig te vernieuwen en te moderniseren. Honderd jaar lang hebben te Rome Renaissance-pauzen gezeteld die het nieuwe met alle macht hebben begunstigd. De grote humanisten, vooral Erasmus, hebben voor die syntese gewerkt. Maar het humanistisch kristendom kwam niet tot leven en macht in deze wereld. Het liep uit op een misgeboorte: een vaag-verkristelijkt humanisme, waarvan Baldassare Castiglione (1478-1529) in *Il Coregiano* (de Hoveling) het ideaal zou schetsen. Dit boek zou een grote invloed uitoefenen op het Franse classicisme. Het biedt een geraffineerd werelds humanisme voor de *upper class* en tooit zich met een vaag aureool van bloedloze vroomheid. Het oneindigheidsgeweld van Bruno en Pico della Mirandola is er geluwd. Nu wordt een ideaal voorgesteld van universele ontwikkeling in een mineur-toon van soberheid, fijne keuze en juiste maat. Men leert

er goede manieren, charmante konversatie, omgang met aristokratische dames. Alles in een hooggestemde sfeer van deugdzaamheid en beheersing. Eerst op het einde breekt vrij onverwacht, als een bouquet, de schoonheidsdrang in de ziel door en verheft ons even boven al die louter menselijke voornaamheid naar een ideaal van goddelijke vervolmaking. « Le raccord est d'une impeccable élégance, zegt L. Bouyer, mais c'est bien et ce ne pouvait être qu'un raccord. On monte de l'humain au divin comme d'un étage à un autre. Le contact reste tout externe entre deux mondes désormais fermés, complet chacun en soi. Il n'y a nul compénétration » (1). Binnen het kristelijk humanisme heeft het aksent zich van « kristelijk » op « humanisme » verplaatst.

Dit salon-kristendom kan natuurlijk de gestalte van de toekomst niet smeden. Intussen verbreekt Luther de kristelijke eenheid en verkondigt met mystisch geweld een geloof dat elke syntese met het aardse en het menselijke weigert. Zo verbreekt hij ook de eenheid van geloof en aards bestaan en levert de mens hier beneden over aan binnenwereldse machten, hem uitnodigend tot de paradoksale sprong: « en toch geloven »! Zo iets bestrijdt men niet met delikate humanistische wapens. In 1555 komt ineens Caraffa, de grimmigste der anti-humanistische pausen op de troon. Het getij keert en de kontra-reformatie wordt eindelijk met bittere beslistheid ingezet. Te laat, helaas! De Kerk blijft laveren tussen twee stromingen: de reformatorische van het *sola fide, sola scriptura* (door het geloof alleen, volgens de schrift alleen) en een humanistische die naar het *sola ratione, sola natura* (door de rede alleen en volgens de natuur alleen) afzwenkt. De katoelieke teologie houdt in principe aan de verzoening van beide vast, maar een grote syntese gelukt haar niet. Zij laveert behendig tussen beide met voorzichtige theologische formules. In de schoot van de Kerk zelf ontstaat de spanning tussen een mystieke supernaturalistische richting, die de inzet voor een binnenwerelds ideaal wantrouwt, en een kristelijk humanisme dat zich al te licht in de aardse inzet verliest. Doch onopgeloste problemen komen altijd terug, als onverzoende geesten. In onze tijd kloppen ze dringender dan ooit aan onze deur.

(1) L. BOUYER, *T.a.p.*, blz. 188.

PROF. DR. A. WYLLEMAN

HET MENSENBEELD VAN DE XVIIe EN  
XVIIIe EEUWEN<sup>(1)</sup>

Wanneer men vraagt naar het beeld van de mens dat vroegere eeuwen gevormd hebben, dan kan dat betekenen dat men daarbij aanduidingen hoopt te winnen om zelf een getrouwer beeld op te stellen van wat de mens naar waarheid *is*. Het kan ook betekenen dat men aan de hand van dat beeld een inzicht wil verwerven in de eigen menselijke bestaanswijze van die eeuwen, bestaanswijze waarin men een historisch vormende faktor wil zien van het bestaan dat men heden ten dage heeft op te bouwen.

In de laatste veronderstelling, — die de eerste niet noodzakelijk hoeft uit te sluiten, gezien elke historische bestaanswijze naar blijvende, essentiële structuren van het mens-zijn zal wijzen —, moet men zich afvragen of een mensenbeeld de werkelijke bestaanswijze van een eeuw voor ogen kan brengen, en welk soort van mensenbeeld men daartoe geschikt kan achten. Is het een beeld dat door de roman, de poëzie en het drama geboden kan worden, of moet het uiteraard een wijsgerige verantwoording bezitten? Of moeten we, om een bestaanswijze te vatten, over alle expliciete voorstellingen heen naar andere kultuurscheppingen grijpen die, zoals de muziek, de architectuur en de beeldende kunsten, door hun stijl zelf iets van dat bestaan verraden, dat door geen filosofie en door geen literatuur kan medegedeeld worden? Of moeten we uiteindelijk het ganse domein van de zogenaamde kultuurscheppingen overschrijden, om de fundamentele bepaaldheden van een historisch bestaan te zoeken in de eigen arbeidsvormen, technische verwezenlijkingen en sociale instellingen die de onmiddellijke vrucht zijn van de wijze waarop de mens een menselijke wereld en een menselijke gemeenschap vormt?

Dergelijke vragen kan men niet in een handomdraai terzijde leggen. Laten we ons hier vergenoegen met de bemerking dat het bewustzijn dat we hebben van ons bestaan, beslissend is voor dat bestaan zelf. Ook

---

<sup>1</sup> Tekst van een lezing die, op 3 maart 1959, gehouden werd te Antwerpen op uitnodiging van het *Centrum voor Studie van de Mens*.



wanneer marxisten — de psychoanalisten laten we er veiligheidshalve buiten — met recht kunnen wijzen op de afstand die tussen het bewustzijn en het bestaan kan liggen, blijft de coincidentie van deze beide juist datgene wat een echt menselijk bestaan moet uitmaken. Zo dit waar is, zijn er dan ook goede redenen om, zo niet in feite dan toch minstens *in rechte*, een wijsgerig bewustzijn te privilegiëren boven een ander. Filosofie immers, is uiteraard een poging om de totaliteit van het menselijke bestaan tot redelijke verduidelijking te brengen. Vandaar dat men in een wijsgerig mensenbeeld een meer getrouwe en een meer belangrijke bestaansvertolking mag zoeken dan in een ander. Wel zal men dan bedacht moeten zijn om, achter de abstrakte taal van die filosofie, de volle realiteit te raden die er naar haar redelijke geleidingen begrepen wil worden. Een verwijzing naar de veelvuldige kultuurscheppingen en levensvormen die de filosofie in de tijd begeleiden, dient dan niet om haar een lokale kleur of een pittoreske ambiance te geven, en evenmin om haar te herleiden tot een epifenomeen van het economisch-sociale gebeuren; wel moet ze de rijkdom voor ogen brengen, die achter een noodzakelijk abstrakte formulering van het bestaan verborgen kan blijven.

Deze bemerkingen willen meer dan een ietwat buitenissige inleiding bieden. Wellicht kunnen ze dienstig zijn om een karakteristieke eigenschap te beoordelen van de filosofie van de eeuwen die ons hier aanbevelen: haar eng rationalistisch gehalte dat in het menselijk bestaan zelf een werkelijke verarming teweeg moest brengen.

Onze lezing is gecentreerd op het wijsgerig mensenbeeld van de XVIIIe eeuw en, meer bepaaldelijk, op het wijsgerig mensenbeeld van de Franse XVIIIe eeuw. Van de XVIIe eeuw brengen we vrijwel uitsluitend datgene in rekening, dat die Franse XVIIIe eeuw kon voorbeelden. We weten dat we zodoende de wijsbegeerte van de XVIIIe eeuw en, meer nog, de wijsbegeerte van de XVIIe eeuw onrecht aandoen. In die beide eeuwen heeft de Europese wijsbegeerte heel wat meer tot stand gebracht dan wat de Franse « philosophie des lumières » voor waar wil nemen: de Duitse Aufklärung is in vele opzichten rijker dan de Franse; de filosofie van een Spinoza of van een Leibniz biedt meer dan die van Descartes, en zeker veel meer dan wat van Descartes' rationalisme in de XVIIIe eeuw is overgebleven. Maar de filosofie van de Franse XVIIIe eeuw lijkt ons een typisch konsekvente voltrekking van de functie die sinds de Renaissance aan de menselijke rede werd toebedacht. De hostiliteit waarvan ons betoog kan getuigen, zou dan *a contrario* willen bijdragen tot een bewustmaking van de eigen taak van de filosofie op onze dagen.

René Descartes werd geboren in 1596: negentien jaar na Rubens (1577), negen jaar na Vondel (1587), twee jaar voor Bernini (1598) en drie jaar voor Velasquez (1599). Met de barok van die tijdgenoten had hij omzeggens niets gemeen. Wel kon hij zich thuis voelen in de burgerlijke wereld van de Hollandse steden, waar hij zich beschut achtte voor de sociale en politieke wanorde in eigen land en waar hij een uitweg zocht uit de geestelijke chaos die deze wanorde begeleidde.

Men kent de mooie bladzijden uit het eerste deel van zijn *Discours de la Méthode*, die « comme une fable » het verhaal bieden van zijn eigen jeugd, een jeugd die, na vele studie die hem weinig meer dan de diversiteit van de menselijke opinies leerde en na vele reizen die hem vooral de veelvormigheid van de menselijke zeden toonden, afgesloten werd met het vaste besluit om waarheid te zoeken in zich zelf. Drie jaar voor zijn dood kon hij, in het voorwoord voor de Franse vertaling van zijn *Principia philosophiae*, het resultaat van dat zoeken als volgt samenvatten: Filosoferen is wijsheid betrachten; wijsheid is een volmaakt weten van al wat het behoud van ons leven, het uitvinden van de kunsten en het opstellen van een zedelijke levensleiding kan aanbelangen; een volmaakt weten is een weten dat uitgaat van evidente beginselen om verdere stellingen met een zelfde evidentie af te leiden; filosoferen is dus het zoeken (en het vinden!) van evidente beginselen waarop een volstrekt inzichtelijk leven gegrondvest kan worden.

Zijn opvatting van het volmaakte weten en zijn vast geloof in de mogelijkheid om een dergelijk weten op te bouwen, heeft Descartes ontleend aan het wiskundige denken. De wiskunde, verhaalt de *Discours*, was het enige dat hem tijdens zijn studiejaren voldoening kon schenken, zodat hij zich toen reeds ergerde over het feit dat men op dit ene vaste weten niets belangrijks wist op te bouwen. En, al heeft hij wel nooit gedacht dat men de wiskunde tot een reële kennis kon uitbreiden, toch is het in haar structuur en methode dat hij de sleutel voor een echte filosofie zou zoeken.

De precieze bepaling van die structuur en methode, waarbij het weten vanuit eerste evidenties tot de ordevolle opstelling van steeds rijker inzichten wil komen, kan hier achterwege blijven. Wel kan het de moeite lonen de draagwijdte van die methode te illustreren aan haar aanwending op de natuurwetenschappen.

Men weet dat, evenals Kepler (1571-1630) een astronomie had opgebouwd waarin de beweging van de hemellichamen met behulp van vrij eenvoudige wiskundige formules verduidelijkt kon worden, Galilei (1564-1642) een fysica ontwierp waarin ook de aardse bewegingen

bij middel van vaste relaties tussen kwantitatieve grootheden omschreven werden. Die fysica zag de beweging als een eerste evident gegeven waarvoor geen oorzakelijke verklaring gezocht moet worden maar dat zelf in zijn verdere mathematische bepaaldheid verduidelijkt moet worden. Bij Torricelli (1608-1647) zou die verduidelijking een strikt axiomatische vorm aannemen waarbij de ganse fysica vanuit een zuivere mechanica geconstrueerd kon worden. In een dergelijk kader mag het ons dan niet al te zeer bevreemden dat Descartes (1596-1650) het empirisch karakter van de mathematische natuurbeschrijving zo weinig belangrijk zou achten, dat de beweging voor hem een inzichtelijke *idee* werd die, enerzijds, tot de meer fundamentele idee van uitgebreidheid herleid moest worden, en, anderzijds, tot een ordevol begrip van alle bewegingsvormen kon leiden. De empirie leert dan wel welke bewegingsvormen *hic et nunc* verwezenlijkt worden, maar de wetenschap is de inzichtelijke constructie die deze bewegingsvormen laat begrijpen.

Maar de fysica van Descartes is niet wat ons hier het meest kan aanbelangen. Zijn mensenbeeld moeten we zoeken in zijn metafysiek en in zijn ethiek.

In de reeds vernoemde Inleiding tot de Franse vertaling van zijn *Principia philosophiae*, vergelijkt Descartes de wijsbegeerte met een boom waarvan de wortels de metafysiek zijn, de stam de fysica is, en de takken de verdere wetenschappen vormen. In feite echter, is zijn metafysiek veel meer aan een bezinning over een reeds geconstitueerde fysica toe te schrijven, dan dat die fysica zelf een resultaat van zijn metafysische stellingen zou wezen. Die bezinning ging uit van het feit dat de Cartesiaanse fysica, evenals die van Galilei, een soort « derealisering » biedt van de stoffelijke wereld. In beide gevallen wordt de wereld ontdaan van de densiteit waarmee zij ons in de gewone, kwalitatieve zintuiglijke ervaring is gegeven. Voor Galilei wordt ze een wereld van getallen en geometrische figuren, voor Descartes een wereld van inzichtelijke ideeën. Die inzichtelijkheid getuigt dan van geen andere realiteit dan die van de ideeën zelf: de reële uitwendigheid van de zintuiglijke ervaringsobjecten gaat in de inwendigheid van de evidenties verloren; de intelligibiliteit van de ideeën getuigt niet van een waarheid die zou gelden buiten het denken zelf. Die moeilijkheid is het, die Descartes een metafysiek deed uitbouwen die de objektieve realiteitswaarde van het denken kon garanderen.

Die garantie kan niet gewonnen worden in de ervaring van een natuur, die voor de wetenschap een inzichtelijk denkobject moet worden. Wel wordt ze gewonnen in de openbaring van het Oneindige aan het denken van de mens: het denken van het Oneindige is de getuigenis van het bestaan van dat Oneindige, wiens *waarachtigheid*

de realiteitswaarde van onze inzichten kan garanderen. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Zo is de mens een wezen dat de ganse voor hem liggende stoffelijke werkelijkheid radikaal transcendeert, een wezen dat niet in de systematische geslotenheid van die wereld is onder te brengen omdat het in het begrijpen zelf van die geslotenheid de wereld overstijgt. Maar de mens is ook een lichaam, en als dusdanig is hij zelf aan de wetmatigheid van de wereld onderworpen. Descartes echter, heeft die dualiteit van stof en geest buiten het domein van het voor ons inzichtelijke gehouden. En niets is zo tekenend in het beeld dat hij geeft van de mens, als het feit dat de uiteindelijke wijsheid die hij de mens wil toekennen, niet een inzicht is in de werkelijkheid als geheel, — inzicht dat aan God alleen kan toekomen —, maar een *zedelijke* wijsheid die in de vrije uitbouw van ons leven over de *zin* van een stoffelijk-geestelijk bestaan zal beslissen.

De mens overstijgt de stoffelijke wereld in de mate dat hij haar begrijpt. Die « transcendentie » echter, reikt nog verder dan het louter begrijpen : wat de mens begrijpt, kan hij bevestigen of ontkennen. Wel zal er uit de ontkening van het evidente nooit iets goeds geboren worden, maar toch kan de mens bekoord worden om in de absurditeit zelf zijn radikale vrijheid te bevestigen. Zedelijkheid is dan het vrije in acht nemen van de waarheid van de wereld en van zijn eigen bestaan, de *beslistheid* om zich in alles te richten naar de rede. De verbondenheid van ziel en lichaam krijgt dan een betekenis die geen objekt is van theorie, maar van een vrij gewilde aanvaarding van een menselijke situatie.

Dit besef van de grootheid van de mens t.o.v. de stoffelijke wereld, grootheid die gebonden is aan een vrij te erkennen door God gewilde deelachtigheid aan die wereld, kan men in de ganse kultuur van de tweede helft van de Franse XVIIIe eeuw terugvinden. Het geeft die kultuur een « ton de grandeur » waarin veelal een soort tragische grondtoon komt doorklinken.



Paul Hazard heeft in zijn klassiek geworden werk *La crise de la conscience européenne* duidelijk aangetoond hoe reeds op het eind van de XVIIIe eeuw alle fundamentele zekerheden van de voorgaande decenniums in twijfel getrokken werden, en hoe reeds voor 1715 alle leidende gedachten van de XVIIIe eeuw naar voren gebracht werden. Hij houdt zich daarbij uitsluitend op het plan van een ideeëngeschiedenis die in de

opeenvolging van de literaire producten kan nagewezen worden. O.i. echter, zou die ideeëngeschiedenis zelf tegen de achtergrond van het sociale, economische en politieke leven gesteld moeten worden, om dergelijke verbazingwekkend vlugge verspreiding van een totaal nieuwe levensopvatting begrijpelijk te maken. Men weet hoe de mislukking van Colberts economisch dirigisme, de versterking van een vorstelijk gezag dat geen rekening wilde houden met de veranderingen in de sociale structuren, evenals de rampspoedige internationale gevolgen van het imperialisme van Lodewijk XIV de ganse opkomende burgerij van Frankrijk tegen de gevestigde orde opstelden. Het is dan precies die burgerij die een passende ideologie zal vinden in het nieuwe gedachten-goed van een land, waar een zelfde burgerij een totale overwinning behaalde door wat men « the glorious revolution » kon noemen.

De invloed van het Engelse geestesleven, de Engelse politieke gedachten, het Engels deïsme, de Engelse natuurfilosofie en het Engels empirisme op de Franse auteurs van de beginnende XVIIIe eeuw, mag ons niet doen vergeten dat deze auteurs in het rationalisme van hun eigen XVIIe eeuw een wapen konden vinden om de zekerheden van hun voorgangers te bevechten. Hetzelfde beroep op redelijke evidentie, dat voor Descartes een middel was om aan de geestelijke chaos van zijn tijd een eind te stellen, was vijf-en-zeventig jaar later een even geschikt middel om een levenshouding en een gemeenschapsordering aan te klagen die met echte redelijkheid onverzoenbaar leken. Zeker, het rationalisme van de XVIIIe eeuw is niet meer dat van Descartes. Zoals we verder zullen aantonen, is het een rationalisme dat in de empirie een bondgenoot wil zoeken om een vast domein te omschrijven waarop het tot reëel geldende inzichten kan komen. Toch is het en blijft het een rationalisme dat nooit de logische konsekwentie zal aanvaarden, die Hume uit het empirisme zou afleiden, nl. het scepticisme. De rationele wetmatigheid van de werkelijkheid is en blijft voor deze XVIIIe-eeuwse auteurs een niet te betwijfelen stelling; ze is geen empirisch gegeven maar een apriori noodzakelijke norm voor alle redelijke bevestigingen en, vooral, een apriori noodzakelijke vooropstelling voor elke redelijke levensleiding en gemeenschapsordering.

Moet men, bij de overgang van de « grandeur » van de XVIIe eeuw naar het « menschliches, allzumenschliches » van de XVIIIe eeuw, rekening houden met een psychologische reactie op de protserige allures van een vroegere generatie? Wijst het succes van de Italiaanse opera, van het exotisme der reisverhalen en het burleske der verbeeldingsliteratuur niet in die richting? Maar ook die reisverhalen en utopicën zijn op de eerste plaats een vermomming voor een sociale kritiek die niet openlijk aan het licht durft treden. En, zo de XVIIIe eeuw niet de gewichtig-

heid heeft van de XVIIe, dan is haar geestigheid niet minder ernstig : het is de bittere, sarkastische geestigheid van een verstand dat de wereld aan zijn eigen normen wil meten. Nog minder dan de XVIIe, is de Franse XVIIIe eeuw een eeuw van poëzie te noemen : de dichtkunst is er een vorm van rhetoriek, en de sentimentaliteit van een *Manon Lescaut* of *La nouvelle Héloïse* heeft met een echt dramatisch gevoel niets te stellen.

De gedachtenwereld van de Franse XVIIIe eeuw zullen we niet verduidelijken aan het werk van een bepaald auteur. De « filosofen » van die eeuw zijn legio; ze vertolken een gemeengoed dat ze op diverse wijze belichten, maar zelden op oorspronkelijke wijze uitdiepen. We kunnen ons daarom vergenoegen met het aanduiden van enkele hoofdthema's waaruit als van zelf het mensenbeeld oprijst dat deze eeuw heeft willen opstellen. Want doorheen alles wat die auteurs behandelen, handelen ze steeds over de mens. « The proper study of mankind is man » leert Pope.

Een loods, zegt Locke, — de meest pregnante uitspraken van de Franse XVIIIe eeuw vinden we bij Engelse voorgangers —, moet de ganse diepte van de oceaan niet kennen, als zijn peillood maar diep genoeg zinkt om een veilige route te verkennen. Een veilige route... naar de eilanden van het geluk. Geluk is het einddoel van al ons streven, « our being's end and aim » zoals weer Pope zei, een geluk dat men niet meer in een hiernamaals wil verwachten, maar dat men zelf op deze aarde tot stand zal brengen.<sup>1</sup>

Om dit geluk tot stand te brengen moet men zich laten leiden door de rede. Maar die rede mag dan geen Cartesiaanse rede zijn, die verloren loopt in aprioristische, metafysische beschouwingen; ze moet een rede zijn die telkens opnieuw bezorgd is om bij de ons gegeven werkelijkheid aan te sluiten. Ze is een rede waarvan de opvatting niet aan de wiskunde, maar aan een empirische fysica ontleend moet worden.

Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) was zeker ingegeven door het ideaal van een zo ver mogelijk doorgedreven axiomatisering van ons weten, door het ideaal van een natuurverklaring die de veelvuldige wetmatigheid van de fysische verschijnselen zou afleiden uit enkele principes. Maar het eigenlijke werk van de fysica ligt voor Newton minder in die mathematische afleiding van de feiten dan in het opsporen van de principes zelf. Fysica is geen meetkunde : de fysische beginselen zijn geen stellingen — juister, geen veronderstellingen —, die de rede zou opstellen uit eigen kracht; fysische « principes » zijn de meest algemene relaties die we vinden door analyse van

<sup>1</sup> Cf. P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, t.I.

de feiten zelf. Daarom zijn er in de fysica geen absoluut « eerste » principes : principes zijn als zodanig steeds relatief tot de feitelijke stand van een analyse die, principieel althans, nooit is af te sluiten.

In de eigen structurering van die methode, die, in tegenstelling met de aprioristische deducties van de XVIIe-eeuwse « esprit de système », de werkelijkheid belicht vanuit analytisch verworven verklaringsgronden, heeft de XVIIIe eeuw de garantie gezien van de realiteitswaarde van het rationele denken, realiteitswaarde die bij Descartes pas langs de omweg van Gods waarachtigheid bereikt kon worden.<sup>1</sup> Of ze zich daarbij al dan niet illusies maakte, is een andere vraag. De inaugurale rede van 's Gravesande te Leiden, in 1727, was de eerste en lang niet de laatste uiting van een wetenschapskritiek die de bevestiging van de rationaliteit van de natuur als een noodzakelijk methodologisch postulaat of als een pragmatisch axioma wil beschouwen. Voor de « filosofen » echter, van de XVIIIe eeuw is die rationaliteit een eerste absolute zekerheid, die door geen kritische bedenkingen betwijfeld kan worden. Overigens kan men daarbij niet genoeg de nadruk leggen op het feit dat, wat die « filosofen » interesseert, niet de natuur is maar het geluk. De rationaliteit van de natuur is voorwaarde van het geluk, voorwaarde om ooit in deze wereld een vast geluk tot stand te brengen. De mogelijkheid van het geluk nu, staat *in rechte* boven alle betwisting verheven; op het geluk past, voor de mensen van de XVIIIe eeuw, de Kantiaanse formule : « Du kannst denn du sollst ». En daarom ook, valt er aan de rationaliteit van de natuur niet te tornen.

De ethische betekenis van het begrip « natuur » wordt overduidelijk wanneer men bedenkt welke hoop tegenstrijdigheden de XVIIIe eeuw in dat begrip wist onder te brengen.<sup>2</sup> Theoretische tegenstrijdigheden echter, hebben de XVIIIe eeuw op dat punt nooit kunnen afschrikken : Descartes, Spinoza, Leibniz, de empiristen mochten allen, en liefst terzelfder tijd, ter verheerlijking van de « natuur » geciteerd worden. Heel anders wordt de situatie wanneer het verband tussen natuur en geluk op onverklaarbare wijze in het gedrang blijkt te komen, wanneer de natuur niet meer de goede moeder blijkt, die een huis des geluks wil bieden, maar een kwistige, onbezorgde en soms dreigende macht die de mensen als vreemdelingen bejegt. Men kan het verwonderlijk achten dat er een aardbeving te Lissabon nodig was om de « filosofen » wakker te schudden uit hun optimistische dromen, maar zeker is het dat vanaf die dag het geloof in de zaligmakende rationaliteit van de natuur wat

<sup>1</sup> Cf. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*.

<sup>2</sup> Of het met de aanwending van het begrip « natuur » in andere moraalfilosofieën beter gesteld is, zouden we sterk betwijfelen.

minder redelijk ging lijken. « Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que sont les autres? » (*Candide*).

Zo werd de wijsheid van de XVIIIe eeuw toch bedachtzamer. « Cultivons notre jardin » (*ibid.*): laten we binnen de enge grenzen van ons menselijk vermogen ietwat schoonheid en geluk doen ontluiken. Maar ook dat bleek niet zo eenvoudig. Want hetgeen de XVIIIe-eeuwse analyse van dat menselijk vermogen wist te bereiken, was niet zo doelmatig. Ook daar verscheen de « natuur » uiteindelijk als iets dat uit zich zelf geen normen van redelijkheid of onredelijkheid, geen normen van goed en kwaad kon bieden. Zeker, men kon het zedelijke leven terugbrengen tot een aantal fundamentele neigingen en behoeften die de ganse menselijke gedraging schragen. Maar hoe kon men bij dat alles het deugdelijke van het ondeugdelijke, het nuttige van het schadelijke onderscheiden? En op een zelfde wijze kon men de gemeenschap genetisch verklaren door een soort verdrag waarbij de individuen zich verenigen. Maar hoe kon men uitmaken welke waarde men aan een « natuurlijke » sociabiliteit, aan een « natuurlijke » vrees of aan een « natuurlijke » utilitaristische berekening moet toekennen?

Het grootse van de XVIIIe eeuw is dan misschien wel het feit dat ze, spijs alle ontgoochelingen, op een menselijk geluk bleef hopen, dat ze bleef vertrouwen op een rede die het enige is waarvan de mens redelijkerwijze iets kan verwachten.

\*  
\*\*

We zeiden bij het begin van deze lezing dat de keuze, die we deden in de geesteswereld van deze eeuwen, ten dele ingegeven was door de hostiliteit tegen een rationalisme dat het menselijke bestaan noodzakerwijze moest verarmen. Wellicht zijn we daarbij te streng geweest én voor dat rationalisme én voor ons zelf.

Zeker, dat rationalisme *was* verarmend. Zo het ergens duidelijk is dat, om een beeld van Heidegger te gebruiken, de rede de dingen evenzeer verbergt als onthult, dan is het in dit geval. Zo het waar is, wat Shakespeare schrijft:

« There are more things in heaven and earth, Horatio

« Than are dreamt of in your philosophy. »

dan is het wel t.o.v. van een filosofie die alleen dat in rekening wil brengen wat toelaat het menselijk bestaan naar eigen inzicht te omvormen. En toch kunnen we zulk rationalisme niet zonder meer opgeven, maar hoogstens, zoals Hegel het zegt, « aufheben ». De rede moet geen rechtspraak houden over de wereld, ze moet de zinvolle werkelijkheid



niet verenigen tot wat door haar verduidelijkt kan worden. Maar ze is datgene waardoor we ons, in een werkelijkheid die ons overschrijdt, bewust moeten oriënteren. De filosofie moet luisteren naar vele geluiden. 1734, het jaar van Voltaire's *Lettres anglaises*, was ook dat van Bachs *Kerstoratorio*. Maar, zodra ze het gehoorde wil uitdrukken, blijft haar niets over dan een redelijk te structureren formulering. Het rationalisme is daarom de blijvende *verleiding* van al wie wijsheid begeert, ook al weet hij, zoals Descartes, dat menselijke wijsheid zedelijke, en daarom ook, religieuze wijsheid moet worden.



RUDOLF BOEHM

HET WIJSGERIG MENSBEELD IN DE  
FILOSOFIE DER XIX<sup>e</sup> EEUW<sup>1</sup>



De XVIIIe eeuw heeft zichzelf een *siècle philosophique* genoemd. Het is misschien niet zonder een zekere symbolische betekenis dat de geschiedenis der wijsbegeerte van de XIXe eeuw nog in dit voorafgaand tijdperk begint. Immers de filosofie van het zogenaamd « Duits idealisme », het werk van Fichte, Schelling en Hegel is niet te begrijpen zonder Kant, wiens werken alle nog voor 1800 zijn verschenen. Het hoofdwerk van Kant is echter een *Kritik der reinen Vernunft*, een kritiek, die tegen het rationalisme van de XVIIIe en de XVIIe eeuw is gericht. Daarmee leidt hij een crisis in de geschiedenis der wijsbegeerte in, die uiteindelijk ertoe zal voeren dat de XIXe eeuw zal eindigen als een « *siècle misosophique* ». De laatste grote wijsgeer van de XIXe eeuw, Nietzsche, heeft zichzelf in het laatste jaar voor zijn krankzinnigheid — 1888, hij stierf in het jaar 1900 — een « misosoph » genoemd, een vijand van die wijsheid waarvan de filosofen van het verleden liefhebbers waren. Deze opstand van de wijsgeren tegen de wijsbegeerte zelf begint echter al rond het midden van de eeuw. Hoe men er toe is gekomen zullen wij moeten trachten te begrijpen. Want deze crisis van de wijsbegeerte heeft inderdaad haar diepste wortels in een crisis van het wijsgerig mensbeeld als *dusdanig*. Ik zeg wel: van het wijsgerig mensbeeld als *dusdanig*. Denkers als Marx, Kierkegaard en Nietzsche zullen inderdaad niet alleen het wijsgerig mensbeeld van het achttiende-eeuwse rationalisme en het negentiende-eeuwse idealisme door een nieuw wijsgerig mensbeeld vervangen, maar aan de *wijsbegeerte als dusdanig* het recht ontkennen, vanuit een zuiver wijsgerig standpunt te bepalen wat de mens eigenlijk is of zou moeten zijn.

\*\*

(1) Lezing gehouden op 17 maart 1959 in het kader van een openbare voordrachtsreeks, ingericht door het *Centrum voor de Studie van de Mens* te Antwerpen, over de ontwikkeling van het wijsgerig mensbeeld.

De wijsgerige crisis waarover wij hier spreken werd ingeleid, zo zegden wij reeds, door Kant en zijn *Kritik der reinen Vernunft*. Waarom gaat het in zijn filosofie? In de *Kritik der reinen Vernunft* zelf heeft Kant hierop het volgende antwoord gegeven: « Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische), vereenigt sich in folgenden drei Fragen :

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen? »<sup>1</sup>

Bij een andere gelegenheid heeft hij dan aan deze drie vragen nog een vierde toegevoegd, namelijk deze :

« 4. Was ist der Mensch? »,

en hij verklaart: « Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten drei Fragen auf die letzte beziehen »<sup>2</sup>. Daaruit spreekt duidelijk de geest van de XVIIIe eeuw<sup>3</sup>. Nu heeft Kant inderdaad ook een *Anthropologie* nagelaten. Maar deze kan geenszins als zijn hoofdwerk worden beschouwd. Het is een cursus die Kant zelf niet van genoeg waarde achtte om hem uit te geven en die slechts een verzameling van zuiver deskriptieve opmerkingen over menselijke vermogens, gedragwijzen, temperamenten, enz. bevat, maar geen antwoord geeft op de vraag: « Wat is de mens? », en niet als bekroning van Kants systeem zou kunnen worden beschouwd. In Kants hoofdwerken echter is wel voortdurend spraak van het verstand, van de rede en ook van de geest, maar omzeggens nooit, zo lijkt het tenminste op het eerste gezicht, van de *mens*.

De situatie is trouwens dezelfde in de werken van zijn idealistische opvolgers in de XIXe eeuw. Wel heeft Fichte een klein boekje geschreven onder de titel *Die Bestimmung des Menschen*<sup>4</sup>, maar het wordt terecht gerekend bij zijn meer « populaire » schriften en bevat in feite slechts een soort elementaire inleiding op zijn hoofdwerken waar het gaat om wat hij de *Wissenschaftslehre*<sup>5</sup> noemt. Bij Hegel komt een *Anthropologie* voor als een onderdeel van zijn *Philosophie des Geistes* in zijn *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*<sup>6</sup>. In dit omvangrijk werk van bijna 500 bladzijden omvat deze *Anthropologie* geen 30 bladzijden. Overigens heeft Hegel de meeste van de filosofische

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, blz. 804-805 in de eerste uitgave van 1781, blz. 832-833 in de tweede uitgave van 1787.

(2) *Logik*, in de uitgave van Kants werken door E. Cassirer, deel VIII, blz. 343 en 344.

(3) Vergelijk de voorgaande lezing in dezelfde reeks, door A. Wylleman, verschenen in dit schrift, 105e jaargang blz. 284.

(4) Voor het eerst verschenen in 1800.

(5) Deze naam wilde Fichte aan de filosofie geven.

(6) Voor het eerst verschenen in 1817. Wat volgt ontleen wij echter aan de heel wat omvangrijkere tweede en derde uitgaven van 1827 en 1830.

disciplines waarover hij in zijn *Encyclopädie* een overzicht geeft daarnaast nog in eigen werken meer uitvoerig voorgesteld; dit is echter niet het geval voor de *Anthropologie*. Het best lijkt het dan nog voor de uitwerking van de leer over de mens bij Schelling te rade te gaan. Zijn *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*<sup>1</sup> zijn ook slechts een klein geschrift, maar toch een belangrijk gedeelte van zijn werk.

Zouden wij dan ook uit deze bibliografische gegevens al mogen besluiten dat het vraagstuk van de mens in de filosofie van het Duits idealisme min of meer op de achtergrond geraakt? Ja — en toch neen. Van de mens is, in een zekere zin, wel voortdurend spraak in de belangrijkste werken van de Duitse idealisten, maar meestal niet onder de naam « de mens », wel onder een soort pseudoniem. Waar wij zouden verwachten dat in die filosofie van de *mens* moest worden gesproken, wordt er in feite gesproken over wat zij noemen : het *subjezt*.

Iedereen verstaat die uitdrukking onmiddellijk. Het subjezt, zeggen wij, dat ben ik. Het subjezt van het bewustzijn, van de rede, van de geest, dat is inderdaad de mens. Maar het feit dat wij allen onmiddellijk geloven te verstaan wat met deze uitdrukking bedoeld is, volgens welke de mens het subjezt is, is eenvoudig een bewijs hoe sterk tot op heden de invloed is van de filosofie van het Duits idealisme op ons aller denkwijze. De mens heet in deze filosofie : het subjezt. Wat is dat eigenlijk, een subjezt?

\* \*

*Subjectum* is een latijns participium, afgeleid van het werkwoord *subjicere*, wat betekent : *onderwerpen*. Het subjezt is diensvolgens iets, dat aan iets anders is onderworpen. Inderdaad bestaat voor het woord « subjezt » de Nederlandse vertaling : het onder-werp. Weliswaar gaat het bij deze vertaling slechts om het woord subjezt in de zin van een bepaalde term uit de grammatika<sup>2</sup>. De vertaling is nochtans letterlijk nauwkeurig. In Duitse filosofische teksten<sup>3</sup> uit de XVIIIe eeuw vindt men voor *subjectus*, *subjecta*, *subjectum* nog de vertaling : « *unterwürfig* », dus « onderworpen », « onderdanig », ofwel ook, in een meer figuurlijke zin, « nederig », « ootmoedig ». Als een Engelsman zegt : « I am a British subject », dan betekent dat : hij is een *onderdaan* van

(1) Voor het eerst verschenen in 1809.

(2) Het woord « onderwerp » werd in feite slechts in de XVIIe eeuw kunstmatig gevormd, bepaald om in de grammatika over een Nederlandse term in vervanging van het Latijnse « subjectum » (subjezt) te beschikken.

(3) B.v. in Duitse vertalingen van schriften van Leibniz, die deze oorspronkelijk in het Latijn of in het Frans had geschreven.

Hare Majesteit de Koningin van Engeland. Of laat ons eens de *Petit Larousse* raadplegen. Wij vinden er onder meer de volgende voorbeelden voor het gebruik van het woord *sujet*: Men zegt: « L'homme est sujet à la mort » — waar *sujet* zoveel betekent als « soumis, astreint ». « Etre sujet à quelque chose » kan betekenen « être porté à », b.v. « être sujet à s'énivrer »; « être susceptible de », b.v. « être sujet à se tromper »; « être exposé à », b.v. « être sujet au mal de mer » enz. « Sujet » betekent dan verder ook zoals in het Engels « soumis à une autorité souveraine ». Het is opvallend, dat in al deze voorbeelden datgene waarvan of waaraan de mens « subjekt » is, iets is dat aan zijn leven, zijn gezondheid, zijn vermogen, zijn vrijheid *afbreuk* doet. En slechts in één enkele zin heet, volgens dit woordenboek, de mens zelf zonder meer « le sujet »: « le sujet » noemt men namelijk in de geneeskunde « le malade que l'on traite », en in de anatomie « le cadavre que l'on dissèque ». Subjekt is de mens, als hij ziek is of dood. En het blijkt inderdaad, historisch gezien, dat men in deze zin en dus in een medisch-anatomisch spraakgebruik, voor het eerst over de mens als het subjekt heeft gesproken. Maar toch ligt daar niet de oorsprong van het feit dat de mens in de moderne wijsbegeerte van het einde van de XVIIIe en van de XIXe eeuw deze eigenaardige naam heeft gekregen.

*Subjectum* is immers een van de oudste begrippen uit de terminologie van de westerse wijsbegeerte. De term gaat terug tot op het Griekse ὑποκείμενον, een fundamentele term in de filosofie van Aristoteles. Van meetaf heeft deze term tegelijkertijd een *logische* en een *ontologische* betekenis. In de *logika* betekent hij wat wij tot op heden in de *grammatica* het *onderwerp* van een zin noemen. Dit subjekt is hetgeen *waarover* in een zin gesproken, waarover in een zin iets gezegd wordt; het heet « subjekt », omdat het daardoor aan een zekere bepaling wordt *onderworpen*, een zekere bepaling *ondergaat*. Het is in een zekere zin de « *stof* » waaraan wij, als wij erover spreken, een bepaalde *vorm* geven door haar nader te bepalen. In een analoge betekenis spreken wij dan overigens ook van het *sujet* of « *onderwerp* » van een voordracht, van een boek of van een schilderij — het laatste voorbeeld in de *Larousse* voor de verschillende betekenissen van het woord *sujet*, dat ik zojuist nog niet heb aangehaald. En een zekere analogie daarmede heeft dan ook nog de *ontologische* of *metafysische* betekenis van het subjekt-begrip.

In de middeleeuwse wijsbegeerte<sup>1</sup> noemt men *subjekt* een *substantie* — maar in een welbepaald overzicht. Een substantie is namelijk een

(1) Meer bepaald refereren wij in het volgende naar de ontologie van Thomas van Aquino. Wij steunen hierbij op eigen onuitgegeven navorsingen. Bewust spreken wij dan ook enkele zeer verbreide, maar onjuiste opvattingen over de betekenis van het subjekt-begrip in de middeleeuwse filosofie tegen.



*subjekt*, juist voor zoverre zij *niet* een zuivere substantie is. God als de meest volmaakte substantie is daarom niet subjekt, en dit onder geen enkel opzicht, tenzij in een zuiver logische betekenis van dit woord: in deze laatste betekenis is Hij dan b.v. het « onderwerp van de theologie ». Aan de andere kant zou een zuiver subjekt niet een substantie kunnen worden genoemd. Een dergelijk zuiver subjekt of *ultimum subjectum* zou een materie zijn, die van gelijk welke vorm zou ontdaan zijn en daarom een « bijna-niets », een *prope nihil* zou zijn. Wij zien dus dat volgens de middeleeuwse ontologie een wezen lager in de hiërarchie van het zijnde staat naarmate het gekenmerkt is door een « subjektzijn », door een « subjektiteit ». En wat betekent dan deze subjektiteit? Een bepaald zijnde is een *substantie*, voor zoverre het in zijn zijn uitsluitend door zichzelf is bepaald, en dus al wat het is, en zelfs *dat* het is, uitsluitend aan zichzelf dankt. Het is een *subjekt*, voor zoverre het in zijn zijn van buiten, door andere zijnden is bepaald, en bijgevolg dat wat het is en zelfs *dat* het kan zijn aan andere zijnden dankt. Als substantie « zelfstandigheid » betekent, dan betekent dus de « subjektiteit » een ontologische « afhankelijkheid ».

Water b.v., dat volgens de middeleeuwse natuurkunde een element was, is wel een substantie, maar een tamelijk laagstaande. Water zou namelijk nooit kunnen bestaan zonder in de een of andere *vorm* voor te komen in de vorm van druppeltjes, of in de vorm van de inhoud van een kruik, of in de vorm van een rivier of een meer. Maar al deze verschillende vormen moet het water altijd van andere dingen *ontvangen*, zij worden altijd bepaald van buiten. Water is nooit in staat zichzelf een eigen vorm te geven, en toch zou het zonder een dergelijke vorm nooit kunnen bestaan. Hetzelfde geldt overigens ook b.v. voor de *kleur* van het water, voor zijn *warmte*, enz. Men ziet onmiddellijk dat in dit opzicht b.v. een plant al een heel wat volmakter wezen is. In grote mate wordt immers door het wezen zelf van een boom, b.v. van een eik, bepaald, in welke vorm hij zal opgroeien; slechts tot een zekere grens hebben omstandigheden die van hem onafhankelijk zijn, de eigenschappen van de grond, het klimaat, enz., er invloed op. Een belangrijke volmaaktheid van de zelfstandigheid der dieren ligt in het feit, dat zij zelf over hun verblijfplaats en over de beweging van hun lichaam kunnen beslissen. Aan de andere kant is het voor het gebrek aan substantialiteit van alle aan organische lichamelijke gebonden wezens b.v. kenmerkend, dat zij niet kunnen bestaan zonder *voeding*; deze behoefte aan voeding maakt hen inderdaad afhankelijk van andere wezens. Ik moet niet verder spreken van alle gebreken waaraan ook wij, mensen, als lichamelijke wezens onderworpen zijn. Wij begrijpen dadelijk waarom men dus aan een zuiver geestelijk wezen een hogere

volmaaktheid zal toeschrijven dan aan gelijk welk materieel zijnde, en aan de mens, die toch ook met geest begaafd is, een hogere substantialiteit toekent dan aan alle dieren.

\*\*

Als Descartes de substantiële onafhankelijkheid van de menselijke geest ten opzichte van de menselijke lichamelijke meende te hebben ontdekt, noemde hij hem nog *res cogitans*, dit «denkend ding», een zuiver geestelijk wezen, een *substantia pura* en niet een subjekt. Tegelijkertijd leidt hij echter, door deze konstruktieve afscheiding van een zuiver geestelijk *ego* uit de empirische totaliteit van het konkreet menselijk bestaan, een nieuwe bezinning daarover in, over wat nu eigenlijk een dergelijk geestelijk bestaan als een *res cogitans*, als een *ego cogito* op zichzelf zou zijn. En Kant heeft dan in zijn *Kritiek der reinen Vernunft* aangetoond dat de vermeende zuivere *substantialiteit* van het *ego cogito* of het «Ich denke» in werkelijkheid veeleer integendeel zelf de bestaansvorm van een transcendentiaal *subjekt* zou zijn. Daarmede heeft ze de grondslag voor de filosofie van het Duits idealisme gelegd.

Inderdaad, hoe zou het ooit mogelijk zijn de geest, dat wat geest is, op zichzelf te bepalen? Is iets dergelijks als geest ooit als een soort substantie door zichzelf bepaald? Immers de rede, het verstand, het denken, het bewustzijn van deze of gene mens is altijd medebepaald door diens menselijke en individuele eigenschappen. En deze afhankelijkheid van de geest of van het bewustzijn ten opzichte van zijn substantiële «drager» heeft juist voor gevolg, dat de geest of het bewustzijn van een bepaald menselijk individu niet zonder meer zuivere geest, zuiver bewustzijn is. De geest als *dusdanig* is onafhankelijk van een «drager». Het bewustzijn, de rede, het verstand als *dusdanig* zijn op zichzelf volledig *onbepaald*. De rede, het verstand, het denken, het bewustzijn zijn echter altijd en noodzakelijk rede, verstand, denken of bewustzijn *van iets*, zoals de kennis en het weten altijd en noodzakelijk kennis en weten *van iets* zijn. Het bewustzijn, het denken is in zijn zijn als *dusdanig* altijd volledig bepaald door wat het «voorstelt». En deze bepaling van het geestelijk «voorstellen» door zijn voorgesteld «objekt» doet geenszins afbreuk aan het geestelijk bestaan van de geest. Integendeel, de geest zou niet geest zijn als hij niet de geestelijke aanwezigheid zou zijn van hetgeen hij «voorstelt»; en het bewustzijn is inderdaad niet zuiver bewustzijn voorzover het tengevolge van zijn gebondenheid aan een substantiële «drager» nog iets anders voorstelt dan datgene waarvan het bewustzijn is. Geest op zichzelf genomen is door zijn eigen wezen zuivere «subjektiviteit». En als het een essentiël kenmerk van de

mens zou zijn dat hij met geest, rede, verstand, denken, bewustzijn begaafd is, dan zou de mens ook zelf essentieel niets anders moeten zijn dan het «*subjekt*» van zijn geestelijk voorstellen. Voor zover de mens in feite ook door een zekere *substantialiteit* gekenmerkt is, zal deze altijd uitsluitend uit zijn *lichamelijk* bestaan kunnen voortkomen en zal overigens als bijkomstig of zelfs als een hinderpaal voor de verwezenlijking van zijn zuiver wezen moeten worden beschouwd. Diensvolgens zou hetgeen de mens onderscheidt van alle andere eindige wezens niet een meer volmaakte substantialiteit, maar integendeel zijn subjektiviteit zijn. Deze gedachte staat dan ook tot op heden in het centrum van de wijsgerige bezinning over de mens<sup>1</sup>.

Het is dan ook duidelijk dat een dergelijke reflexie op het geestelijk wezen van de mens voor gevolg heeft dat men de plaats en de rang die de mens zichzelf altijd onder alle andere zijnden heeft toegeschreven niet zou kunnen handhaven zonder een volledige omwenteling van het begripssysteem van de traditionele ontologie. Deze omwenteling is dan vooral het werk van Hegel geweest. Waarover het hierbij gaat, heeft deze zelf met alle duidelijkheid uitgesproken in de *Vorrede* tot zijn eerste groot werk, het reeds in 1807 verschenen befaamde *Phänomenologie des Geistes*: «*Es kommt nach meiner Einsicht... alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*»<sup>2</sup>. Subjekt-zijn voor Hegel is meer dan substantialiteit — en alle substantialiteit moet als een *afgeleid* verschijnsel van een subjektiviteit worden beschouwd. Dit laatste betekent: Een substantie is niets anders dan de *verschijningsvorm* van een subjekt dat zijn bepaling door hetgeen hetzelfde *niet* is, reeds ondergaan heeft. — Deze grondgedachte uitwerkend heeft Hegel dan in de plaats van de traditionele metafysika van de substantialiteit, die ten slotte op Aristoteles teruggaat, zijn *Philosophie des Geistes* gezet, die men een metafysika van de subjektiviteit — of beter misschien subjektiviteit — heeft genoemd.

\*\*

Dit systeem van Hegel heeft dan de *opstand* tegen de pretenties van de filosofie als dusdanig uitgelokt die kenmerkend is voor de tweede helft van de XIXe eeuw en waarvan de voornaamste vertegenwoordigers Marx, Kierkegaard en Nietzsche zijn geweest. Zeker lopen de gedachten en standpunten van deze drie denkers ver uiteen. Nochtans komen zij overeen in hun radikale oppositie tegen de stellingen van het Duitse idealisme zoals het vooral vertegenwoordigd is in het systeem van

(1) B.v. ook bij de moderne fenomenologen die aansluiten bij het werk van Husserl.

(2) *Phänomenologie des Geistes*, uitgave Hoffmeister, blz. 19.

Hegel. En bij alle drie neemt deze oppositie tegen het Hegelianisme de vorm van een tegenstelling tegen de filosofie *als dusdanig* aan. Noch Kierkegaard, noch Marx, noch Nietzsche verzetten zich tegen de filosofie van het Duits idealisme vanuit een nieuw *filosofisch* en evenmin vanuit een *zuiver filosofisch* standpunt. Kierkegaard was een protestants theolog en wilde niets anders zijn. Marx was politicus en econoom. Nietzsche was misschien eigenlijk een dichter. Maar dat betekent weer niet dat hun gedachten *buiten* het « gebied » van de filosofie komen te staan. Zij zijn integendeel rechtstreeks op de wijsgerige problematiek betrokken. Kierkegaard, Marx en Nietzsche willen inderdaad *in de plaats van de filosofie zelf* iets anders zetten. Bij hen vinden wij dus op deze plaats zelf waarop altijd de filosofie heeft aanspraak gemaakt, een Niet-filosofie en een Anti-filosofie.

Zo is voor Kierkegaard het filosofisch standpunt als *dusdanig onverenigbaar* met een authentiek Kristendom: Men kan slechts *of* filosoof zijn *of* een gelovig Kristen. Voor Marx staat het zuiver filosofisch standpunt zoals Hegel het inneemt in *tegenstelling* met de reële en authentieke belangen van de konkrete zinnelijke mens. Wel kan hij ook zeggen dat het er om ging de filosofie te *realiseren*, namelijk in de werkelijkheid om te zetten; maar juist deze realisatie moest volgens hem tegelijkertijd ook het einde en de ondergang van de filosofie als *dusdanig* met zich meebrengen<sup>1</sup>. Als hij bij een andere gelegenheid zegt: de filosofen hebben de wereld slechts op verschillende manieren *geïnterpreteerd*, maar het gaat er om, de wereld te *veranderen*<sup>2</sup> — dan is het duidelijk, dat hij daarmee niet bedoelt, dat het de taak van de *filosofen* zou zijn, er toe over te gaan de wereld te veranderen, maar wel dat de tijd er voor rijp is *inplaats* van de wereld slechts filosofisch te interpreteren, deze wereld praktisch te revolutioneren. Volgens Nietzsche ten slotte betekent het illusorisch streven van de wijsbegeerte naar *waarheid* een gevaar voor het *leven* van de mens en moet door een nieuwe eredienst aan de *kunst* worden vervangen, die als taak heeft de *waarheid* veeleer te versluieren.

Uit deze enkele aanduidingen blijkt nu al van welk standpunt uit deze denkers van de tweede helft van de XIXe eeuw zich tegen de filosofie als *dusdanig* verzetten, door welk standpunt zij het zuiver wijsgerig standpunt van het Duits idealisme willen vervangen: het is *het standpunt van de konkrete, zinnelijke, lichamelijke mens* met al zijn reële behoeften. Voor Kierkegaard is deze konkrete mens op de eerste plaats een eindig, zondig en sterfelijk wezen dat behoefte heeft aan de genade van zijn goddelijke Verlosser. Een filosofie, of *de* filosofie, die

(1) Zie zijn artikel van 1844: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.*  
(2) Zie de zogenaamde *Thesen über Feuerbach* uit het jaar 1845.

de mens als een essentiële geestelijk wezen beschouwt, miskent deze feitelijke situatie van de mens in zijn concreet bestaan: « Vom Denken aufs Dasein zu schließen ist also ein Widerspruch, denn das Denken nimmt gerade umgekehrt vom Wirklichen das Dasein weg und denkt es, indem es dasselbe aufhebt und in Möglichkeit hinübersetzt »<sup>1</sup>. Voor Marx is de mens vooral een zinnelijk en lichamelijk wezen met welbepaalde materiële noden en behoeften. Wat zijn bewustzijn betreft, daarvoor geldt: « Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ih*r Bewußtsein... Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere »<sup>2</sup>. Als men de mens omgekeerd essentiële door zijn bewustzijn, zijn denken defineert, dan ontkennt men daarmee, impliciet of expliciet, deze werkelijke behoeften van de concrete mens in zijn materieel bestaan. Nietzsche op zijn beurt zegt kortweg: « 'Mensch' bedeutet 'Denker': da steckt die Verrücktheit »<sup>3</sup>. Het zijn van de mens is integendeel op de eerste plaats *leven*, zoals voor alle andere *animalia*. Dit *leven* in zijn totaliteit doorloopt een eeuwigdurende cirkelbeweging zonder enige zin noch doel buiten zich zelf. Van deze laatste waarheid, van deze zinloze eeuwige terugkeer van hetzelfde *niets* af te weten is dan ook zelf een noodzakelijke *conditie* voor een onverminderd leven. Inderdaad, hoe meer wij weten over het leven hoe moeilijker het voor ons wordt het leven te leven. Het bewustzijn is de vijand van het leven. Nochtans blijft het waar dat de mens er door gekenmerkt en omzeggens er toe veroordeeld is met bewustzijn en weten behept te zijn. En zou de onmiskenbare superioriteit van de mens ten opzichte van alle andere levende wezens dan toch niet te wijten zijn aan het feit, dat hij over bewustzijn en weten beschikt? Inderdaad, zegt Nietzsche. Door zijn bewustzijn staat de mens om zo te zeggen voortdurend aan de afgrond van de waarheid over het leven in al haar ontzettende zinloosheid. Het is mogelijk dat het weten van deze waarheid de mens paralyseert. Maar het is ook mogelijk dat de mens, die deze waarheid eens heeft gezien of gevoeld, zich voortaan met een hernieuwde wilskracht en blinde passie opnieuw in het

(1) *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, voor het eerst verschenen in 1846, uitgave in Duitse vertaling door Ch. Schrempf, deel II, blz. 16.

(2) *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie* enz., geschreven 1845-46 door Marx samen met Engels, voor het eerst gedrukt in 1932; nieuwe uitgave van de werken van Marx en Engels door het *Institut für Marxismus-Leninismus* te Berlijn, deel III, blz. 27-28.

(3) Nagelaten manuscripten uit de jaren 1869-1872; uitgave van Nietzsches werken bij Kröner, deel IX, blz. 109.

leven stort die geen dier ooit zou kunnen opbrengen. Het bewustzijn kan de mens slechts dienstig zijn om bewust de inderdaad vreselijke kondities van het leven als dusdanig te aanvaarden en daarnaar te leven.

\*\*

Zo verdedigen Kierkegaard, Marx en Nietzsche, ieder op zijn manier, de konkrete mens in zijn gebrekkelijk, zinnelijk, lichamenlijk bestaan tegen de pretenties van de idealistische wijsbegeerte van het begin van de XIXe eeuw. In een zekere zin zou men hen de verdedigers van de *substantialiteit* van het menselijk bestaan tegen de idealistische metafysika van de subjektiviteit kunnen noemen. Vermits Kierkegaard zowel als Marx en Nietzsche zich niet alleen maar tegen de wijsbegeerte van het Duits idealisme, maar tegen de filosofie *als dusdanig* menen te moeten verzetten, kunnen wij daaruit op de eerste plaats besluiten dat hun denken *afhankelijk* is ten opzichte van dit idealisme waartegen zij gekant zijn. Blijkbaar is voor hen de filosofie van het Duits idealisme een belichaming van *de* filosofie zonder meer. En deze afhankelijkheid kunnen wij inderdaad op vele punten van hun denken opsporen, en wel tot in hun opvatting de mens. Als Kierkegaard b.v. zegt, dat het ware Kristendom essentieel *onmenselijk, inhumaan* is, dan is dat alleen maar begrijpelijk als uitdrukking van een reactie tegen de *idealistische* opvatting van de mens, als de eigenlijk « humane », zij het dan onkristelijke. Als Marx de aanvankelijke benaming van zijn standpunt als « reëel humanisme » opgeeft ten gunste van de titel « dialektisch materialisme », dan wijst dat in dezelfde richting. En uiteindelijk zijn vele van Nietzsche's extreme en provokatieve formuleringen te verstaan uit zijn reactie tegen het Duits idealisme. Vooral echter heeft deze afhankelijkheid van de tegenstanders van het Duits idealisme in de tweede helft van de XIXe eeuw voor gevolg dat bij hen de gedachte van de *waarheid* op een opvallende manier op de achtergrond geraakt. Het is alsof zij het begrip zelf van « waarheid » als min of meer *idealistisch* beschouwen. Noch Kierkegaard, noch Marx, noch Nietzsche maken uitdrukkelijk aanspraak op de theoretische waarheid van hun eigen gedachten. Voor Kierkegaard heeft « waarheid » eigenlijk slechts zin wanneer men spreekt over het « ware Kristendom », daarmee bedoelend « autiek » Kristendom. Volgens Marx is het probleem van de waarheid geen theoretisch, maar een zuiver praktisch vraagstuk: « In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen »<sup>1</sup>. En wij hebben al gezien dat voor Nietzsche de waarde van de schijn hoger staat dan die van de waarheid; ook hij maakt ten slotte

(1) *Thesen über Feuerbach*, werken van Marx en Engels, deel III, blz. 5.

geen aanspraak op een theoretische waarheid van zijn leer. Het zou juist een van de belangrijkste taken van de wijsgerige bezinning in onze eeuw op historisch gebied worden, de stelsels van Kierkegaard, Marx en Nietzsche te ontleden onder het oogpunt van hun gehalte aan theoretische waarheid dat zij in feite toch bevatten.

Aan de andere kant zien deze denkers misschien toch niet helemaal ten onrechte in de filosofie van het Duits idealisme de meest karakteristieke uitdrukking van de filosofie als dusdanig, althans wat het *wijsgerig mensbeeld* aangaat. In een zekere zin zou men kunnen zeggen dat de metafysika van de subjektiviteit, die het Duits idealisme heeft uitgewerkt, alleen maar berust op een konsekvent ontologisch doordenken van de oudste filosofische bepaling van het wezen van de mens. Inderdaad heeft de klassieke Griekse wijsbegeerte de mens al bepaald als een ζῷον λόγον ἔχον of een ζῷον νοῦν ἔχον, een *animal rationale*, een levend wezen dat met rede, verstand, geest begaafd is. En deze bepaling van de mens stond misschien van meet af in een enigszins paradoxale verhouding tot de klassieke ontologische opvatting van het zijnde als substantie. Dit mensbeeld, dat ongetwijfeld aan de grondslag ligt van de idealistische filosofie van de XVIIIe en XIXe eeuwen evenals van het voorafgaand modern rationalisme, is evenwel misschien nog in een andere zin een *specifiek wijsgerig mensbeeld*. Zou het inderdaad niet enigszins verdacht lijken wanneer de filosofie het wezenlijke van de mens in iets bepaald ziet waarop vooral de filosoof zelf aanspraak maakt en beroep doet — namelijk de geest, de rede, het verstand? En dan zou het allicht niet zo verkeerd zijn te zeggen, dat de opstand van denkers zoals Kierkegaard, Marx en Nietzsche tegen het wijsgerig mensbeeld van het Duits idealisme ten slotte de betekenis heeft van een *conflikt van de wijsbegeerte zelf met de mens*.

Ik zeg echter niets nieuws als ik er aan herinner dat zich de filosofie altijd in een konfliktsituatie heeft bevonden en, niet waarschijnlijk, maar zeker, altijd zal bevinden. De conflicten tussen de verschillende filosofieën onderling, de conflicten van de filosofen met de wereld waarin zij leven, de conflicten van de filosofen met zichzelf — zij gaan allemaal terug op een konflikt tussen wijsbegeerte en menselijk bestaan. En is dit laatste konflikt ten slotte iets anders dan een konflikt van de mens met zichzelf? Er zal zeker geen eind aan de strijd tussen de filosofen kunnen komen alvorens de mens een oplossing van zijn conflicten met zichzelf vindt. In elk geval kan men even weinig met de « strijd der filosofen » tegen de mogelijkheid van de filosofie argumenteren als men uit het feit van de menselijke conflicten tot de onmogelijkheid van het bestaan van de mens zou kunnen besluiten. De filosofie bestaat even werkelijk als de mens.





## NAWOORD

Er wordt beweerd dat de hedendaagse geestesgesteldenis wars is van geschiedkunde. Wij delen niet dat standpunt, zoals blijkt uit het voorwoord.

Door historische gegevens bij onze zienswijze als argument te betrekken, plaatsen wij ons omzeggens tussen verleden en toekomst: wij stellen ons in op wat komen moet, en trachten het komende voor te bereiden.

De openheid van het verleden als bron van wordende kennis moge voor de menswetenschappen aanvaard zijn, maar ook de openheid op de toekomst, als aantrekkingspool voor ons groeiend inzicht, is van belang.

Wij moeten de moed opbrengen om de komende dingen te ontmoet te zien en meteen de durf om hun komst in ons ingang te laten vinden.

Wil men kennis verwerven betreffende de mens zo dient men ontvankelijk te zijn voor alle gegevens, uiteraard ook niet-filosofische: dit standpunt huldigt het Centrum voor de Studie van de Mens door alle wetenschappen aan de beurt te laten komen.

Trouwens de mens zelf, zo verklaart HEGEL, wil hij zich zelf vinden, mag niet enkel in wijsgerige richting zoeken, maar moet zich tot de levende werkelijkheid begeven. Niettemin is een mensvisie daarbij noodwendig: de waarachtige toestand van de mens, zo betuigt JASPERS, is van geestelijke aard, en deze toestand doorschouwen is hem reeds beheersen.

Het gaat om het betekenisvolle van de mens, namelijk zijn persoon, voor wie de Grieken uit eerbied hun gemeenschap bouwden; om het waardevolle in de mens, - zijn vrij bestreven van

het goede, het ware en het schone -, waardoor de christenheid voortgedijdt; om het ondoorgrondelijke in de mens, - zijn rationele grootheid en zijn passionele kleinheid -, waar de filosofen van de vorige eeuwen meê begaan waren en waarop de moderne psychologen zich verder verdiepen; om de "onbekende mens", met zijn bio-psychische componenten en correlaten, ook de mens met zijn sociaal-affectieve interrelatie's, waarvoor wij nog maar pas aandacht vinden en waarvan wij de wetmatigheden beginnen te vermoeden.

"Indien er een Europees mysterie bestaat, of beter een genie, dan is het dat : over de verscheidenheid van talen heen, meer nog van opvattingen en gevoelens, bleef de Europese psyche begaan met het mysterie mens.

Van Sophocles tot Terencius, van St Augustinus tot Pascal, van Dante tot Shakespeare, van Cervantes tot Goethe, van Thomas Mann tot Unanumo of Valery - steeds was het, wonder of raadsel, het menselijke dat de Europeërs tot probleemstelling kozen, en doorheen de mens werden mensdom en heelal steeds weerspiegeld.

Zelfs de wetenschappelijke omwenteling begon, vanaf Bacon, met een onderworpenheid aan de natuur, leidde tot een geestelijke twijfel aan het bekende en voerde tot het methodisch optreden van Descartes". (1)

Die Europese bekommernis om de mens van filosofisch standpunt uit te benaderen, hebben wij in dit boek aangetroffen en zullen wij nog uitdrukkelijk ontmoeten in het volgende volume van "Philosophica."

Inmiddels, gezien de verworven adeltitels, wacht ons, Europeërs, de opdracht om, in een naaste toekomst, de samenordering en werking van de onderscheidene menswetenschappen te bevorderen, liefst op het gevestigd eeuwenoud cultureel achterplan, maar met een filosofisch-verantwoorde mensopvatting in het bla-  
zoen.

(1) ANDRE PIETTRE : Pour une Université Européenne, in "La Table Ronde", n° 201, octobre 1964, S.E.P.A.L. Paris (4°).

## INHOUD

|  |    |
|--|----|
| Inleiding  | 7  |
| Voorwoord  | 9  |
| De mensopvatting in de Middeleeuwen                                  | 15 |
| Het mensbeeld in de wijsbegeerte van de Renaissance en het Humanisme | 37 |
| Het mensbeeld in de wijsbegeerte van de XVIIe en XVIIIe eeuwen       | 57 |
| Het wijsgerig mensbeeld in de filosofie der XIXe eeuw                | 69 |
| Nawoord  | 83 |



foto-offset  
ACCO s.v. LEUVEN

