Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Het zondebegrip in de Engelsche evolutionistische wijsbegeerte

https://hdl.handle.net/1874/283661

A. qu. 192, 1925

HET ZONDEBEGRIP IN DE ENGELSCHE EVOLUTIONISTISCHE WIJSBEGEERTE



A. J. VAN DER MERWE

HET ZONDEBEGRIP IN DE ENGELSCHE VEOLUTIONISTISCHE WIJSBEGEERTE

Diss. Utrecht 1925

HET ZONDEBEGRIP IN DE ENGELSCHE EVOLUTIONISTISCHE WIJSBEGEERTE

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS DR. H. F. NIERSTRASZ, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT VAN GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DONDERDAG 2 JULI, DES NAMIDDAGS 4 UUR, DOOR

/ 1925

ABRAHAM JOHANNES VAN DER MERWE
GEBOREN TE CALVINIA, ZUID-AFRIKA

ELECTRISCHE DRUKKERIJ L. E. BOSCH & ZOON — UTRECHT
1925



AAN MY MOEDER EN DIE
NAGEDAGTENIS VAN MY VADER

Dat ek in staat was om my akademiese loopbaan tot dusver te volg, is te danke aan die liefdevolle hulp en opoffering van my ouers.

Vir my uniwersitêre opleiding is ek om mee te begin dank verskuldig aan die professore van die Uniwersiteit van Kaapstad en veral aan u, hooggeleerde professore Malan en Reyburn. Verder wens ek my hartelike dank te betuig aan u, professore van die teologiese Seminarium in Stellenbosch, van wie ek my eerste teologiese opleiding ontvang het. En, wanneer ek daarna tot die Uniwersiteit van Utrecht kom, is dit my aangenaam om in die eerste plek U, Hooggeleerde Promotor, Prof. Visscher van my innige waardering te verseker vir die welwillende wyse, waarop u as ervare leidsman my by die samestelling van my dissertasie altyd te hulp gestaan het. 'n Woord van opregte dank ook aan u, Hooggeleerde Professore Obbink, Cramer, van Leeuwen en Slotemaker de Bruine vir wat ek sowel in as buite die kollegesaal van u ontvang het. Van die professore buite die teologiese fakulteit is ek veral veel verskuldig aan u Hooggeleerde Professor Ovink vir wat u bygedra het tot die vorming van my kennis.

Dat ek my studie hier kon voortset, dank ek aan die seer gewaardeerde finansiele steun, wat ek ontvang het van die Nederlandse Regering en van die Nederlandsch Zuid-Afrikaansche Vereeniging. Met dank wens ek ook hier melding te maak van die ruimhartige konsessies, wat ek ontvang het van die Holland—Z.-A. stoomvaartlyn.

'n Woord van dank ook aan die beambtes van die uniwersiteitsbiblioteek vir die bereidwilligheid en vriendelikheid, waarmee hul my altyd bedien het.

Dat Holland in my hart 'n eie plek gekry het, dank ek naas ander bande aan die innige vriendskap, wat ek ontvang

het van die lede van die geselskap Secor Dabar. U vriendskap neem ek mee naar Suid-Afrika as 'n soete herinnering, en wens u geselskap, wat reeds met meer dan één band aan Suid-Afrika verbonde is, 'n florerende toekoms toe.

Eindelik res my nog die taak om afskeid te neem van die vele huisgesinne, van wie ek tydens my verblyf hier soveel vriendelikheid en gasvryheid ontvang het. U het veel daartoe bygedra om my verblyf in Holland iets aangenaams en my afskeid iets weemoedigs te maak. Ek kan u voorlopig alleen met 'n woord van opregte dank vergeld, maar wees seker, dat niks my aangenamer sal wees nie dan om u een dag in Suid-Afrika in dieselfde terme te vergoed.

INHOUD.

Bladz.

Inleiding 1

HOOFSTUK I.

Die Mens in die Ewolusieleer 9

§ 1. Die Mens as Redelike Wese 11
a. Ontstaan van Bewussyn 11
b. Ontstaan van die Rede 14
§ 2. Die Mens as Willende Wese 20
a. Doelbewussyn 21
b. Gevoelselemente van die Wil 24
c. Vrye-Wil 29
§ 3. Die Mens as Godsdienstige Wese 33
a. Geloof aan bonatuurlike Wesens 35
b. Geloof aan 'n Godheid 40

HOOFSTUK II.

Die Godsvoorstelling van die Ewolusionistiese Wysbegeerte.

§ 1. Algemene Godsdienstige Begrippe 47
§ 2. Antropomorfies-Teisme 54
§ 3. Kosmies-Teisme 60

HOOFSTUK III.

Die Begrip Sonde in die Ewolusionistiese Filosofie.

§ 1. Sonde 'n fase in die etiese Ontwikkelingsproses . 70
§ 2. Die onafhanklike Moraal van die Ewolusionistiese Wysbegeerte 82
a. Goed en Kwaad 82
b. Plig 90
c. Verantwoordelikheid 97
§ 3. Wetenskaplik getransformeerde Sondebegrip . . 103

HOOFSTUK IV.

Kritiek.

Bladz.

§ 1. Kritiek van Pearson en Anti-Kritiek 117
§ 2. Beginsels van die ewolusionistiese Moraal . . . 126
a. Goed en Kwaad 126
b. Plig 133
c. Verantwoordelikheid 141
§ 3. Sedelike en Godsdienstige Sanksies 145

INLEIDING.

Die geweldige opskudding, wat Darwin met die publikasie van sy *Origin of Species* in die wetenskaplike wereld veroorsaak het, vertoon sy spore nog in die feit, dat Ewolusionisme en Darwinisme teenswoordig feitelik als ekwiwalente terme gebesig word, en dat die ewolusieteorie deur vele beskou word as 'n teorie, wat eers uit die end van die neentiende eeu dateer. In die werklikheid egter kan die gedagte aan 'n kosmiese ontwikkeling of ontplooiing as sulks, afgesien van die diwerse vorme waarin dit gekleed was, sover as die Griekse filosofie teruggevoer word; en sedert die tijd het dit sy verskijning in die stelsels van bijna alle denkers van naam gemaak. By sommige het dit weliswaar nog meer in die vorm van 'n suggestie of vae sinspeling voorgekom, maar by andere het dit al beslis die karakter van 'n grondtema aangeneem. Onder laasgenoemde sou b.v. sulke name as Goethe[1]), Herder[2]) en die voorstanders van die Duitse Idealistiese filosofie in die eerste helfte van die neentiende eeu kan aangehaal word.[3]) Tog was die meeste stelsels, waarin daar 'n gedagte aan 'n ontwikkeling op minder of meer prominente wyse aan die dag gekom het, tot ongeveer die end van die agtiende eeu nog van 'n suiwer spekulatiewe geaardheid, en het veral die transformistiese begrip, wat die grondgedagte van die Darwinisme uitmaak, as 'n louter metafisiese idee bevat. Dit was eers aan die end van die agtiende en begin van die neentiende eeu, en veral met die ontwikkeling van die embriologiese wetenskap, dat die eerste poginge aangewend was, om uit die stof, wat die natuurwe-

---

[1]) Delage & Goldsmith, *Les Théories de l'Evolution*, Paris, 1909, p. 13.

[2]) Vergl. K. Vorländer, *Gesch. der Phil.*, Leipzig, 1921, 6 aufl., Bd. II, s. 265.

[3]) Vergl. K. Vorländer, a. a. O., ss. 294—309.

tenskaplike ondersoekinge opgelewer het, vir hierdie teorie 'n empiriese grondslag vas te stel. Die man wat hom in hierdie opsig verdienstelik gemaak het, was Linnaeus. Sy groot betekenis vir die ewolusieleer bestaan hierin, dat hy organiese wesens in verskillende spesies geklassifiseer het, en in sy klassifikasie aan die mens 'n plek toegeken het in 'n geslag waartoe ook die antropomorfiese ape behoort,[1]) maar in 'n ander opsig het hy tog weer radikaal van die Darwinistiese teorie verskil, omdat hy nog nadruklik die mening gehandhaaf het, dat elke spesie deur die Oneindige Wese self, deur wie dit geskape was, met duidelike lyne begrens is.[2]) Hierdie gedagte gaan natuurlik regstreeks teen die transformistiese idee in, en is na Linnaeus ook nog vurig deur Cuvier verdedig teen die aanvalle van Lamarck, wat 'n onmiddellike voorganger van Darwin kan genoem word, omdat hy die eerste persoon was, wat aan die transformistiese teorie in sy *Philosophie Zoologique* 'n duidelike formulering gegee het.[3])

Wat dus in Darwin nuut is, is nie die ontwikkelings of selfs transformistiese gedagte nie, maar die bewysvoeringe, waarmee hy hierdie hipotese gestaaf het. Meer dan enige van sy voorgangers neem hy sy uitgangspunt nie in metafisiese stellinge nie, maar maak 'n beroep op 'n aantal seer merkwaardige geobserveerde feite.[4]) Het sy voorgangers nog altijd verbluf gestaan voor die gedagte aan 'n ontwikkeling uit suiwer meganiese beginsels, hy sou eerste wees om die twee groot lewenswette aan te gee, waardeur so 'n ontwikkelingsproses beheers word; en die twee wette het hy geformuleer in sy "Law of Natural Selection" en "Survival of the Fittest." In die eerste wet bied hy ons die dinamiese beginsel aan waaruit, en in die twede, die weg waarlangs die ontwikkelingsproses tot stand gekom het.[5]) Die blykbare doelma-

---

[1]) Delage & Goldsmith, l. c., p. 89.
[2]) Vergl. Dr. A. Kuyper, *Evolutie*, Rede, Amsterdam, 1899, bl. 31.
[3]) Delage & Goldschith, l. c., P. 14—15.
[4]) Delage & Goldsmith, l. c., P. 22.
[5]) Vergl. *The New Schaff-Herzog Relig. Encycl.*, Vol. IV, P. 232.

tigheid, wat ons in die wereld meen aan te tref, is niks meer nie dan 'n strenge deurwerking van die natuurkeuse self, wat, hoewel 'n suiwer meganiese proses, 'n resultaat lewer, wat analoog is aan 'n vooropgestelde rasionele doel. Die afwykinge, wat van tyd tot tyd ontstaan en bly voortbestaan het, moet volgens die twede wet noodwendig verbeteringe gewees het, en dien as die onderskeidingstekens, waardeur verskillende soorte as hoër en laer gerangskik kan word. Op grond waarvan so 'n eerste afwyking egter ontstaan het, gee hy ons nie 'n afdoende verklaring nie.

Was die transformistiese teorie nog tot dusver hoofsaaklik van toepassing op die verskillende diersoorte, hierby kon dit nie bly nie, want dit sou 'n opheffing van sy aanspraak op algemene geldigheid gewees het, om die mens daarvan uit te sonder, en as 'n eenling teenoor die res van die organiese wereld te stel. Daar moes dus 'n poging aangewend word om ook die mens in biologiese verwantskap met die dier te bring. Maar hier ontstaan nou 'n belangrike beswaar; want hoewel dit nie te ontken is nie, dat die biologiese ooreenkoms, wat die mens op baie punte met die hoër diersoorte vertoon, sterk aanleiding kan gee tot 'n afstammingshipotese, is dit aan die ander kant ook nie te ontken nie, dat die mens in verstandelike kapasiteit en geestelike eieskappe so ver bo die dier uitgaan, dat hy blykbaar daarby g'n aansluitingspunt kan vind nie. Die groot vraag is dus, het ons in hierdie eieskappe met essensiele verskille, en dus met 'n onoorbrugbaar kloof, tussen mens en dier te doen; of sou dit moontlik wees om hierdie menslike verskynsels terug te voer tot wat by die dier nog in die vorm van instink aanwesig is; en hul ontstaan te verklaar uit dieselfde wette, wat in die biologiese ontwikkeling werksaam was?

Darwin het reeds in sy *Descent of Man* in aansluiting aan sy biologiese beskouinge 'n antwoord op hierdie vraag gegee, maar dit was veral die taak van Herbert Spencer om die biologiese wette ook op geestelik gebied deur te voer, en aan te toon, dat die mens in hierdie opsig ook maar in die laaste

instansie 'n produk van meganiese werkinge is, en dat daar vir sy verklaring g'n sprake van 'n beroep op buitenwereld-like faktore behoef te wees nie. Sy eerste doel is om aan te toon, hoe dat redelikheid trapsgewyse uit suiwer organiese reaksies tot stand gekom het,[1]) en daarmee sou dan aan die mens die vereiste potensie gegee wees tot die ontwikkeling van al sy ander geestelike eieskappe, waarin hy die dier so ver oortref. Ook hierdie ontwikkelingsproses sal deur 'n gedurige wisselwerking tussen indiwidu en omgewing gekenmerk wees, soos dit op biologies gebied die geval was, met hierdie verskil, dat die indiwiduele organisme nou deur die indiwiduele rede, en die fisiese omgewing deur 'n sosiale vervang is. Al verskil is, dat die wisselwerking in hierdie geval weens sy ingewikkeldheid van meer indirekte aard is. Hier is nie meer die onmiddellike korrespondensie, wat op biologies gebied tussen organisme en fisiese omgewing bestaan nie, maar 'n wisselwerking van meer indirekte geaardheid wat deur medium van die verstand in werking tree, en om die rede gevaar loop om sy deterministiese karakter vir ons besef te verlies. En uit hierdie wisselwerking wil Spencer nou voortaan sulke geestelike fenomena as sedelik bewussyn en godsdienstig gevoel aflei.[2])

In verband met hierdie identifikasie van biologiese en sosiale ontwikkeling ontstaan egter 'n moeilikheid van groot gewig. In die biologiese ontwikkeling is van die twee faktore, uit die wisselwerking waarvan die proses sy aanvang neem, die omgewing iets primêrs en die organisme iets sekondêrs. Wanneer die organisme tot stand kom, is die omgewing reeds aanwesig as iets konstants om aan aangepas te word. Maar in die sosiale ontwikkeling is die verhouding in tyd presies omgekeer; daar bestaan eers indiwidue en dan 'n maatskappy; buite die indiwidue om is daar g'n maatskappy, wat as 'n abstrakte grootheid teenoor hul gestel kan word nie.

---

[1]) *Principles of Psychology.*
[2]) *Principles of Sociology.*

Die maatskaplike ontwikkeling is dus van oorspronklike indiwiduele aanleg, en nie indiwiduele potensialiteit in die eerste plek van die maatskappy afhanklik nie. Maar as die saak so staan, dan volg die vraag natuurlik, of die maatskappy dan nie vir sy gewoontes en sedes, ja vir sy hele karakter, in indiwiduele aanleg sy laaste grond vind nie? Is, met ander woorde, sulke verskynsels soos sedelikheid en godsdiens nie juis in die maatskappy te vind nie, omdat hul eers by die indiwidu te vind was, sy dit dan nog in die vorm van blote potensie? Moet hierdie vrae bevestigend beantwoord word, so volg daaruit heeltemaal nie, dat die sosiale omgewing vir indiwiduele ontwikkeling sy betekenis verlies nie, maar dit verkry aan die ander kant ook nie meer dan instrumentele waarde nie vir die ontwikkeling van wat by die indiwidu te minste as 'n oorspronklike aanleg aanwesig is.

Hierdie punt is dit, waarop ons behandeling, met toespitsing op die besonder voorwerp van ons ondersoek, gerig is. Ons is naamlik van voornemens om te ondersoek, in hoever dit die ewolusionisme geluk het om sondebewussyn alleen uit hierdie wisselwerking tussen indiwidu en sosiale omgewing af te lei.

Alvorens egter oor die ewolusionistiese sondebegrip self te spreek, beskou ons dit as wenslik om twee ander hoofdstukke vooraf te laat gaan: één oor die ewolusionistiese verklaring van die mens as geestelike wese, veral ten opsigte van dié vermoëns, wat vir persoonlikheid van kardinale waarde is, en die ander oor die ewolusionistiese godsvoorstelling. Uit die eerste hoofstuk moet blyk, of die mens nog op grond van hierdie verklaring as 'n selfbewuste persoonlikheid teenoor die dier gestel kan word; en uit die twede hoofstuk, of daar in die ewolusionistiesa wysbegeerte nog sprake is van 'n Persoonlike God met wie die mens in verband kan staan. Die lotgevalle van die begrip sonde in die ewolusionistiese wysbegeerte sal natuurlik afhang van die verklaring, wat hierdie twee pole van die relasie, wat daarin veronderstel word, ontvang het. Blyk dit uit die eerste twee hoofstukke, dat

daar in die ewolusionisme sprake kan wees, nóg van 'n willende menslike persoonlikheid, nóg van 'n Selfbewuste Goddelike Persoonlikheid, so volg reeds vanselfsprekend, dat sonde 'n ander dan die gewone interpretasie sal moet ontvang, aangesien die gewone begrip nie vir ons denke van die begrip persoonlikheid kan losgemaak word nie.

Daarna sal ons dan oorgaan tot die ewolusionistiese beskouing van sonde, eers soos dit geteken word in sy historiese ontwikkeling, as 'n stadium in die sedelike ontwikkelingsproses; en vervolgens, as 'n begrip, wat wetenskaplik gelouter is volgens die eise van die ewolusionistiese moraal, wat dus ook deur ons in sy algemene trekke weergegee sal word.

In die kritiek sal dan ondersoek moet word, of sonde in hierdie verklaring wesenlik tot sy reg gekom het. En die probleemstelling, van waar ons ondersoek uitgaan, sal wees; of dit die ewolusionisme geluk het om aan te toon, dat sondebewussyn nie 'n oorspronklike aanleg in die mens veronderstel nie, maar dat dit histories kan afgelei word uit die reeds genoemde wisselwerking tussen indiwidu en maatskappy, m. a. w., dat dit heeltemaal nie aan die wese van hierdie gevoel 'n verandering sal maak nie, wanneer die goddelike sanksie, waarheen dit verwys, verwissel word met 'n maatskaplike. En die wyse, waarop ons hierdie ondersoek wil inrig, is as volg: Eers wil ons die kritiek van 'n mede-ewolusionis — dus iemand, wat die etiese beginsels van die ewolusionisme aksepteer — op die voorafgaande verklaring van sondebewussyn gee. Blyk dit uit sy kritiek, dat hy wel in staat is om sondebewussyn te rym met die beginsels van die onafhanklike moraal, so sal ons gedwonge wees om te erken, dat sondebewussyn nie noodwendig na 'n goddelike sanksie behoef te refereer nie; moet dit aan die ander kant erken word, dat ook hy nie daarin geslaag het, om die karakteristieke in hierdie bewussynsverskynsel te verklaar nie, so moet ons die fout soek in wat hy met sy mede-ewolusioniste gemeen het, n.l. die etiese beginsels self. Gevolglik sal ons daarna 'n kritiese ondersoek op die grondbeginsels van die ewolusionistiese mo-

raal instel. Die doel van hierdie ondersoek sal wees om uit te vind, of uit hierdie beginsels egte sedelike waarderinge kan afgelei word, en of hul nie, goed besien, tot heeltemaal andersoortige oordele voer nie. Kom ons tot laasgenoemde gevolgtrekking, so hoop ons aan te toon, dat die grondfout hierin te vind is, dat in die ewolusionistiese moraal sedelike oordele op die gevolge van 'n daad in plaas van op die gesindheid van die dader gerig word. Die maatstaf moet dus verplaas word van die voordeligheid van gevolge naar die reinheid van wil. En met hierdie transiesie sal dan, volgens ons mening, duidelik word, dat sedelike oordele 'n bo-maatskaplike sanksie vereis, omdat die maatskaplike gesag alleen strek sover as die gevolge van dade in aanmerking kom.

En eindelik hoop ons dan aan te toon, dat hierdie bomaatskaplike gesag, waarin alle sedelikheid sy finale sanksie vind, geen ander dan 'n Goddelike kan wees nie, sodat die wesenlike verband tussen godsdiens en sedelikheid daarmee vasgestel is, in die sin, dat godsdiens die bodem is waaruit alle sedelikheid, wat met reg op die naam aanspraak het, opgroei. En aangesien maatskaplike verhoudinge nie los te maak is van die gedagte aan sedelike verpligtinge nie, van welke aard die ook al mag wees, so meen ons op grond van die voorafgaande tot die gevolgtrekking geregtig te wees, dat die maatskappy dus "a fortiori" geen godsdienssin in die individu kon wek nie, maar dit inteendeel as 'n "sine qua non" van sy bestaan vereis. Wil die maatskappy dus in die toekoms gesond ontwikkel, en teen ontbinding gewaarborg wees, so wens ons die woorde van Benjamin Kidd te beaam: "... the race must continue te grow ever more and more religious." [1]) Het ons dus daarin geslaag om die geldigheid van godsdienstige sanksies, nie naas nie, maar bo sedelike, te handhaaf, so meen ons, dat hieruit vanself volg, dat die begrip sonde, waarin hierdie sanksies altyd by die mens 'n uitdrukking gevind het, ook sy geldigheid moet behou, nie as

---

[1]) Benjamin Kidd, *Social Evolution*, London, 1896, P. 263.

'n begrip, wat in die verlede, en selfs onder huidige omstandighede, as 'n pedagogiese middel mag gebesig word nie, maar as veel meer; as 'n begrip, wat in die wese van die mens gegrond is. Wie dit dus wil ophef, of sodanig transformeer, dat die kern daarvan vernietig word, moet hom eers bereidwillig verklaar om met die mens, soos hy reëel bestaan, te breek.

HOOFSTUK I.

Die Mens in die Ewolusieleer.

Hoewel dit in hierdie ondersoek vir ons doel toereikend sal wees om ons te beperk tot die mens as geestelike wese, en te sien, hoe hy in hierdie opsig deur die ewolusionisme verklaar word op grond van sy biologiese verwantskap aan die dier, is dit misskien wenslik, dat ons, om mee te begin, net melding maak van die grond waarop hierdie biologiese verwantskap vasgestel word, en van die plek, wat aan die mens hierdeur toegeken word in die ontwikkelingsreeks.

In die Inleiding het ons reeds daarop gewys, dat daar van die vroegste tye af aan spore bestaan het, hoewel vir die grootste gedeelte nog in die vorm van vae sinspelinge, van die gedagte, dat die mens die eindresultaat is van 'n ontwikkelingsproses, waarin die hoër diersoorte die naasbyliggende skakels is. Ons het toe ook al gesê, dat daar aan hierdie vermoede 'n wetenskaplike grondslag gegee is veral met die opkoms van die embriologiese wetenskap. Die vérgaande ooreenkoms, wat daar ontdek was tussen die embrios van die mens en van die hoër diersoorte, veral die soogdiere, was aangewend as bewys, dat die mens van die dier stam, en dat die variasies, wat ons vandaag aantref tussen die volwasse mens en dier, eers in die loop van die ontwikkeling tot stand gekom het[1]: "Es ist daher erst in den späteren Entwicklungszuständen, dass das junge menschliche Geschöpf ausgesprägte verschiedenkeiten vom jungen Affen darbietet, während der letztere genau so weit in seiner Entwicklung vom Hunde abweicht, als es der Mensch thut.[2])

---

[1]) Darwin, *Descent of man*, vol. II, P. 386, London, 1871.

[2]) T. H. Huxley, *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur*, übers. J. v. Carus, s. 76, Braunschw. 1863.

Stam die mens biologies van die dier af, dan spreek dit van self, dat daar tussen die twee ook 'n geestelike verwantskap moet bestaan. En die biologiese transformasie, wat met die mens tot stand gekom het, en natuurlik terselfde tyd 'n hoër ontwikkeling is, sou as begeleidende verskynsel 'n aangroei van geestelike eieskappe moet gehad het. Wil die ewolusionisme dus beantwoord aan sy pretensies, sal dit ons moet wys van welke waarde elke fisiologiese transformasie was vir die geestelike ontwikkeling van die mens. Hierdie eis is seker nie onbillik nie, as ons moet aanneem, dat die menslike gees alleen die eindpunt is van 'n langdurige ontwikkelingsproses, wat in sy vroegere stadia louter uit organiese en fisiologiese veranderinge bestaan het, maar wat mettertyd sulke ingewikkelde transformasies ondergaan het, dat ons eindelik 'n transformasie bereik het so ingewikkeld, dat die vir ons lyk soos iets spesifiek verskillend van die vroegere elemente. Hieruit ontstaan volgens ewolusionisme die dwaling om aan die gees 'n misterieuse en bonatuurlike afkoms toe te ken.[1]) So lang ons statisties te werk gaan, en ons hoogste geestelike eieskappe vergelyk met wat in ons siuwer fisiologies is, sal ons natuurlik altyd die verband mis tussen die twee, en sal daar oëskynlik 'n gaping ontstaan, wat vir ons die idee gee van 'n diskontinuiteit tussen gees en liggaam, en ons toevlug laat neem tot 'n "deus ex machina" om 'n verklaring te vind vir ons geestelike bestaan. As ons egter nie sprongsgewyse te werk gaan nie, maar ons geestelike eieskappe gradeer, sal ons eindelik 'n stadium bereik, waarvan ons nie sal kan sê nie, of dit as geestelik of as fisiologies geklassifiseer moet word, en kom so van self tot 'n aansluiting van ons geestelike aan ons liggaamlike vermoëns.

Pas ons dus hierdie metode onbevooroordeeld toe, "dann wird die Lehre der Naturforschung über die grossen Alpen und Andes der lebenden Welt,... eine gleiche Wirkung äussern. Unsere Ehrfurcht vor dem Adel der Menschheit

---

[1]) H. Spencer, *Principles of Psychology*, p. 349.

wird nicht verkleinert werden durch die Erkenntnis, dass der Mensch seiner substanz und seinem Baue nach mit den Thieren eins ist".[1])

§ 1. Die Mens as Redelike Wese.

a. *Ontstaan van Bewussyn.*

Dit was veral Herbert Spencer, wat probeer het in sy *Principles of Psychology* om op hierdie gebied fundamenteel werk te verrig. Hy wil hierin die trapsgewyse ontwikkeling van bewuste lewe uit fisiese lewe opspoor, want hoewel die twee vir ons absoluut verskillend in soort lyk, is dit, volgens hom, slegs nodig om bo die dualisme in die alledaagse beskouing uit te gaan om te erken, dat hul albei onderdele uitmaak van lewe in die algemeen, en dat die skeidslyn nooit anders dan konwensioneel en willekeurig getrek kan word nie: „It is not more certain, that from the simple reflex action by which the infant sucks up to the elaborate reasonings of the adult man, the progress is by daily infinitesimal steps, than it is certain, that between the automatic actions of the lowest creatures, and the highest conscious actions of the human race, a series of actions displayed by the various tribes of the animal Kingdom, may be so placed as to render it impossible to say of any one step in the series — there intelligence begins."[2])

In sy *Principles of Biology* beskrywe hy lewe as, "the continuous adjustment of internal relations to external relations", en maak hieruit die gevolgtrekking dat die intensiteit van lewe sal verander in eweredigheid met die mate van aanpassing aan uiterlike toestande. Gevolglik sal ons in staat wees om 'n steeds aangroeiende kompleksiteit in die hele lewe aan te toon, soos dit gemanifesteer word in plantlewe, toe-

---

[1]) T. H. Huxley, a. a. O., s. 127.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 349.

neem in dierlewe en sy hoogste graad bereik in die aanpassinge van die intellektuele lewe.[1])

Maar, naarmate dat lewe ontwikkel, word die omgewing ook meer en meer ingewikkeld en wyer. Die hoër organismes bewoon die meer afwisselende omgewings, sodat die wisselwerking tussen organisme en omgewing al meer kompleks word, naarmate dat ons styg op die leer van dierlike lewe.[2]) Tog bly die lewensverskynsels, hoe hoog ons ook al mag styg, altyd in direkte of indirekte verband met die omgewing, waarin hul voorkom; of daar nou ook al sprake is van fisiologiese lewe, of van psigologiese lewe, albei bestaan uit inwendige veranderinge, wat middellik, of onmiddellik korrespondeer aan uiterlike toestande. "The assimilative processes going on in a plant and the reasonings by which a man of science makes a discovery alike exhibit the adjustment of inner relations to outer relations."[3])

Die gevolgtrekking lê dus voor die hand, dat van die laagste tot die hoogste vorme van lewe, die steeds toenemende aanpassing 'n deurlopende proses is, sodat, wanneer ons eindelik by dié organisasie van ervaringe kom, wat ons *intellek* noem, ons nog altijd in staat sal wees om te wys op dieselfde kontinuiteit, dieselfde onderverdeling van funksies en die steeds aangroeiende eenstemmigheid, wat ons aangetref het op fisies gebied.[4])

Hieruit volg nou reeds, dat die intellek, wanneer fundamenteel beskou, geen skerp geskeie grade besit nie, en dat dit nie saamgestel is uit onafhanklike vermoëns nie, maar dat die hoogste intellektuele fenomena alleen die gevolg is van 'n komplikasie van laer bewussynsverskynsels, wat op

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 371.

[2]) H. Spencer, l.l., pp. 379, 380.

[3]) H. Spencer, l.l., p. 482.

Vergl. ook G. H. Schneider, *„Der Menschliche Wille vom Standpunkte des Darwinismus"*, s. 75, Berlin 1887.

[4]) H. Spencer, l.l., p. 485.

outomatiese en ongemerkte wyse tot stand gekom het. [1]) Later sal ons aantoon, hoe dat Spencer, wat hier gesê is, van toepassing maak, en alle skeidslyne wegneem tussen die suksessiewe stadia van die intellek; en dus tot die besluit kom, dat die klassifikasie, waarvan die filosofieë gewoonlik gebruik maak, hoogstens die waarde van 'n konwensionele groepering kan hê.

Hoewel dit dus, volgens Spencer, vasstaan, dat die twee vorme van lewe, wat ons gewoonlik die fisiologiese en psigologiese noem, oorspronklik één was, en dat die groei daarvan nog deur dieselfde wette van aanpassing bepaal word, tog moet ook hy erken, dat hul nou in algemene karaktertrekke baie verskillend is. Daar moet dus nagegaan word, waaraan die verskille, wat langsamerhand ingetree het, moet toegeskrywe word.

Waarin bestaan die verskil tussen fenomena, wat voorwerp van fisiologiese en die wat voorwerp van psigologiese studie uitmaak? Spencer sien die verskil hierin, dat terwyl onder die eerste soort sowel gelyktydige as suksessiewe veranderinge ingesluit is, die tweede soort alleen suksessiewe veranderinge bevat. In fisiologie vind ons 'n hele aantal series saamgestel, in psigologie het ons met 'n enkel serie te doen. In die begin mag dit op 'n essensiele verskil lyk, maar by nader ondersoek sal dit blyk, dat dit nie die geval is nie. Die geheim lê hierin, dat die besondere veranderinge, waarin die kieme van psigiese lewe opgesluit was, oorspronklik sowel gelyktydig as suksessief was, en dat hul eers in die loop van die ontwikkeling alleen suksessief geword het. Hierdie feit kan nog aangetoon word selfs by die diere, waarvan die senuweestelsel reeds 'n sekere mate van ontwikkeling bereik het. By sekere soorte visse, b.v. die "Radiata", bestaan onafhanklike senuweesentrums, waarvan elkeen alleen met 'n besondere deel van die liggaam korrespondeer, en ongeaffekteer is deur die prikkelinge, wat die ander senuweesentrums

[1]) H. Spencer, l.l., p. 486.

ondergaan, sodat ons hier by dieselfde dier 'n aantal onafhanklike senuweeprosesse gelyktydig kan aantref.[1]) Maar selfs by die werweldiere is baie dade, wat, oppervlakkig beskou, soos wilsdade lyk, heeltemaal outomaties, en word sonder bewussyn verrig. En ook by die mens is daar 'n aantal psigiese handelinge, wat net so goed sonder as met bewussyn kan geskied.

Hieruit konkludeer Spencer, "that the differentiation by virtue of which the changes constituting psychical life have become successive only, instead of simultaneous and successive, has arisen by degrees and has not even now become complete."[2]) Eers naarmate dat die senuweestelsel al meer 'n integrerende geheel uitmaak, word die verskillende psigiese veranderinge meer en meer gekoördineer en in één draad van bewussyn saamgeweef. Daar kan dus hoogstens 'n relatiewe onderskeid opgestel word tussen fisiese en psigiese materie; en bewussyn blyk nie, soos ons gemeen het, absoluut van fisiese fenomena geskeie nie, want in die voorafgaande behandeling is aangetoon hoe dat dit, naarmate dat die senuweestelsel al meer tot 'n eenheid ontwikkel, uit fisiese reaksies self ontstaan het.

b. *Ontstaan van die Rede.*

As bewussyn verklaar kan word uit fisiese en organiese werkinge, kan dit met reg gesê word, dat die moeilikste taak now virby is. Om tot die Rede te kom moet ons net langs dieselfde lyn van ontwikkeling voortgaan, en ons sal langs hierdie weg steeds tot 'n hoër bewussynsvorm kom, totdat ons eindelik die Rede self bereik het.

Die hoër of laer bewussynsvorme is afhanklik van 'n nouer of losser samehang van die psigiese veranderinge, waaruit die bewussynsvorme saamgestel is, sodat die vraag nou ontstaan, waardeur word die samehang van psigiese veranderinge bepaal?

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 492.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 496.

Spencer se antwoord op die vraag lui as volg: "The strength of the tendency which the antecedent of any psychical change has, to be followed by its consequent, is proportionate to the persistency of the union between the external things they symbolize." [1])

Maar aangesien daar in die omgewing seer varierende relasies bestaan vanaf die absolute tot die toevallige, spreek dit van self, dat daar in 'n intellek, wat in hoë mate korrespondeer aan sy omgewing, ook verskillende grade van samehang moet bestaan tussen die bewussynstoestande. Dit blyk dus 'n voorwaarde van intellek in die algemeen te wees, dat die antesedente en konsekwente van psigiese veranderinge alle grade van samehang moet toelaat; en die vraag is, waardeur word die verskillende grade van samehang gereël?

Volgens Spencer bestaan daar alleen twee moontlike antwoorde op hierdie vraag: of die orde tussen psigiese momente is gepreëstabilieer deur 'n skepper; of dit het ontstaan uit 'n herhaalde assosiasie tussen bewussynstoestande. [2])

Vir die eerste teorie pleit sulke fenomena as refleksiewe en instinktiewe handelinge, waar die orde vooraf skyn vasgestel te wees. Maar aangesien hierdie verklaring 'n beroep maak op 'n *uiterlike faktor* om orde te gee aan fenomena, waarvan ons die innerlike verband nie kan sien nie, beskou Spencer dit as verwerplik.

Ervaring getuie ten gunste van die twede hipotese. En hoewel daar ongetwyfeld moeilikheid bestaan om refelksiewe en instinktiewe handelinge, wat g'n voorafgaande ervaring by die indiwidu veronderstel nie, op grond van hierdie teorie te verklaar, sal nader ondersoek die moeilikheid verwyder: Ervaring is ook in hierdie twee gevalle nie uitgesluit nie, die enigste onderskeid is, dat ons hier nie met die ervaring van indiwidue te doen het nie, maar dat dit die ervaringe van voorgeslagte is, wat die orde tussen die psigiese toestande

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 510.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 523.

bepaal het, en dit aan die indiwidu deur oorerwing oorhandig het.[1])

Die intellek kan dus sowel in sy wese as in sy groei, volgens Spencer, verklaar word, sonder dat daar 'n beroep gemaak moet word op 'n uiterlike faktor. Alles kan verklaar word op grond van die assosiasie teorie, wat hierop neerkom, "that when any two psychical states occur in immediate succession, an effect is produced such that, if the first subsequently occurs, there is a certain tendency for the second to follow it."[2])

Die wet van intellektuele ontwikkeling is hiermee vasgestel, en Spencer spoor nou die gestadige groei van die intellek op uit die laagste psigiese toestande in ooreenstemming met hierdie wet: Deur te begin by die laagste soort van psigiese fenomena, *refleksiewe handelinge,* wys hij, hoe dat die prikkel hier nog nie die hele liggaam affekteer nie, maar beperk bly tot 'n besondere senuwee, en ook alleen beantwoord word deur 'n sametrekking van die besondere spiere, waarmee die geprikkelde senuwee direk in verband staan. Hier het ons te doen met die laagste vorm van psigiese lewe, met die begin van die differensiasie van lewe in die algemeen in fisiese en psigiese.[3]) Op refleksiewe volg daar *instinktiewe handelinge,* wat volgens Spencer nie in soort van die eersgenoemde verskil nie, maar alleen in kompleksiteit. Hy beskryve instinktiewe handelinge dan ook as "Compound Reflex Action."[4]) 'n Aantal samegestelde indrukke word hier gevolg deur 'n kombinasie van spiertrekkinge. Naarmate dat hierdie relasie meer en meer ingewikkeld word, word die verband tussen die verskillende prikkels, en die daaropvolgende reaksies losser en losser, totdat die handeling later sy outomatiese geaardheid heeltemaal verloor

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 528.
Vergl. ook Schneider, a. a. O., s. 50.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 530.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 534.
[4]) H. Spencer, l.l., p. 539.

het, en instink dus in iets hoërs oorgaan.[1]) Weens toenemende kompleksiteit het daar dus langsamerhand so 'n mate van dissosiasie ingetree tussen prikkels en die psigiese werkinge, wat daaraan beantwoord, dat 'n gedeelte van die fisiese prikkelinge genoeg is om die hele korresponderende psigiese proses op te roep; en hieruit ontstaan *Gedagte*.[2]) Terwyl in instink die psigiese resultaat nog streng korrespondeer aan die fisiese prikkel, is in gedagte bewussynstoestande te vind, wat op geen daadwerklike aanpassing van organisme aan omgewing behoef te rus nie. Dis selfs moontlik om in gedagte te refereer na 'n uitwendige toestand, wat alleen één keer bestaan het, en op die oomblik dus nie bestaan nie, en vir die toekoms ook nie weer sal bestaan nie. Die strenge verband tussen omgewing en organisme het dus hier opgehou, want ons kan nou in gedagte bo die teenwoordige omgewing uitgaan; maar dit neem nie weg nie, dat die verhouding oorspronklik streng relatief was. Gedagte het ontstaan uit outamatiese handelinge en die psigiese veranderinge, wat daarin voorkom, het ook die neiging om deur herhaling weer outomaties te word. Daar kan dus, volgens Spencer, geen twyfel bestaan nie, dat die s.g.n. ervaringshipotese 'n genoegsame verklaring van die ontstaan van gedagte aanbied.[3])

As die voorafgaande verklaring juis is, kan ons sê, dat die Rubicon tussen fisiese en psigiese lewe gepasseer is, en dat 'n voortsetting van dieselfde lyn ons as van self tot die *Rede* moet voer. Die verband tussen inwendige psigiese veranderinge en uitwendige toestande ontbreek nie hier nie, maar het slegs 'n ander vorm aangeneem. Op die laagste trappe van psigiese lewe was die relasie nog eenvoudig en konkreet, hier is dit kompleks en abstrak, sodat hier alleen sprake kan wees van 'n transformasie maar van geen breuk nie. Hierdie ontwikkeling van die Rede, sê Spencer, tref ons nog elke dag aan in die lewe van elke indiwidu, en hy kon-

[1]) H. Spencer, l.l., p. 553.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 554.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 559.

kludeer hieruit, dat daar dus ook 'n serie van onopgemerkte trappe moet wees waarlangs dierlike verstand kan ontwikkel tot menslike redelikheid, aangesien die verstand van 'n kind nie hoër is dan die van 'n huisdier nie.[1]) Rede sowel in die algemeen as in die indiwidu is nie langer iets bonatuurliks en onverklaarbaars nie, want, as hierdie natuurlike verklaring steekhoudend is, dan volg, "that as the assimilation of experiences of successively increasing complexity alone suffices for the unfolding of reason in the individual human being; so must it alone suffice for the evolution of reason in general."[2])

Terwyl Spencer getrag het om die Rede biologies-geneties af te lei uit rein fisiologiese prosesse, om eindelik ook op hierdie gebied die verwantskap tussen mens en dier te bevestig, het Romanes 'n enigsins ander metode aangewend om tot dieselfde resultaat te kom. Hy gaan uit van die menslike denkproses, maak 'n noukeurige psigologiese ontleding daarvan, en trag dan dieselfde elemente, wat hierdie analiese aan die lig gestel het, ook in 'n dierlike waarnemingsproses op te spoor, hoewel hier in 'n minder ontwikkelde vorm. Hy erken, dat 'n vergelykende studie tussen die intellektuele vermoëns van mens en dier groot verskille aan die dag sal bring, maar lê daar klem op, dat dit geen soortverskille "ab initio" sal wees nie, maar hoogstens 'n verskil in graad.[3]) Buitendien sou daar, volgens hem, vir die opponente van die ewolusionisme veel meer wins te haal wees uit die teenoorgestelde argument; as hul wys nie op die grootheid van verskil nie, maar hul beroep op die al te geringheid daarvan.[4])

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 573.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 573.

[3]) Romanes, *Mental Evolution in Man*, London 1898, p. 9.

[4]) Hierdie beswaar is werklik aangehaal deur Wallace. Hoewel 'n aanhanger van die ewolusieleer, erken hy, dat die menslike rede 'n onversetbare struikelblok aanbied vir die algemene toepassing van die beginsels. In sy argument wys hy veral daarop, dat die groot verskil in brein by die laagste mens en hoogste dier nie eweredig is met die geringe verskil in intellektuele vermoëns.

Romanes vat die verskil tussen die intellektuele vermoëns van die mens en van die dier hierin saam, dat alleen die mens in staat is, "*to mean a proposition*",[1]) d.i., dat hy alleen 'n *oordeel* kan vorm. Die psigologie van die oordeel moet dus nagegaan word om te sien in hoever dit verskil van, en in hoever dit ooreenkom met 'n dierlike waarneminsproses. Na 'n breedvoerige analiese van die redelike oordeel kom Romanes tot die gevolgtrekking, dat menslike oordeel gekenmerk is deur die konnotatiewe terme, waarin dit geformuleer word, terwijl dierlike waarneming samegestel is uit denotatiewe elemente. By nader ondersoek sal dit egter blyk, dat die twee soorte waarneming mekaar nie uitsluit nie, maar mekaar inteendeel veronderstel. By 'n kind is die aangroei van konnotasie dan ook 'n langsaam proses, wat eers tot volle ontplooiing kom, naarmate dat die kind sy volle bewussyn verkry.

Hieruit skyn dus te volg, dat *selfbewussyn* die kenmerk is, waarop die onderskeiding berus. Die vraag is dus, sou ons nou hier niet 'n wesenlike skeidslyn tussen mens en dier te doen hê? Maar by ondersoek blyk dit, dat daar ook in selfbewussyn 'n langdurige ontwikkeling erken moet word, aangesien 'n kind in sy eerste jare geen spore daarvan vertoon nie. Aan die ander kant moet ons weer selfs by die dier 'n sekere mate van innerlike aktiwiteit sonder 'n uitwendige prikkel erken (b.v. wanneer 'n dier kwyn oor sy maat). Op grond hiervan wil Romanes dus ook aan die dier 'n rudimentêre vorm van selfbewussyn toeken.[2]) En in plaas dat selfbewussyn dus 'n skeidsmuur tussen mens en dier word, blyk dit, volgens hom, dat ons hierin 'n grondiger bewys besit vir die psigologiese eenheid van mens en dier, dan wat daar bestaan vir die morfologiese oorgang van één organiese vorm in die ander.[3])

Romanes gaan uit van die "principium divisionis" *denken-*

[1]) Romanes, l.l., p. 399.
[2]) Romanes, l.l., p. 409.
[3]) Romanes, l.l., p. 437.

de wese, voer ons tot die enger principium *abstrak denkende wese,* en eindelik tot die nog enger principium *selfbewuste wese,* en oral wil hy laat blyk, dat ons alleen voor relatiewe en voor geen absolute onderskeidinge staan nie.

Of ons dus met Spencer die menslike Rede biologies-geneties ontwikkel, of ons dit met Romanes psigologies-analieties ontleed, die gevolgtrekking, waartoe hulle ons wil voer, bly dieselfde, n.l., die bevestiging van die ewolusionistiese stelling, dat die mens selfs as redelik-denkende wese op één lyn van ontwikkeling met laer organiese wesens moet gestel word.

§ 2. Die Mens as Willende Wese.

Nadat die Darwinisme reeds tot vele met oortuiging gespreek het van 'n biologiese verwantskap tussen mens en dier, was daar tog nog 'n hele aantal psigoloë, waaronder selfs manne wat die Darwinisme in beginsel toegedaan was, wat, behalwe die so pas behandelde punt van verskil, nog twee ander kardinale verskilpunte tussen mens en dier gehandhaaf het, n.l., die *sedelik bewussyn* en *godsdienstig gevoel.* Sommige psigoloë het selfs sover gegaan om te beweer, dat al sou die Darwinisme daarin slaag om die intellektuele eenheid van mens en dier onomstotelik te bewys, dat hierdie ander twee punte van verskil tog nie absoluut hierdeur sou opgehef word nie.[1]) Maar volgens ons mening het Romanes juister gesien, toe hy beweer het, dat, as die eerste punt van verskil kan opgehef word, 'n konsekwente deurvoering van dieselfde redenering, waardeur dit opgehef is, genoegsaam moet wees om ons te voer ook tot die opheffing van die ander twee punte. Hy het die hele stryd gekonsentreer op hierdie één punt: is dit 'n essensiele verskil tussen mens en dier, dat die mens alleen in staat is "to mean a proposi-

[1]) Vergl. Romanes, l.l., p. 14. Hy haal hier die Franse Psigoloog, Quatrefages aan, wat in stryd met Wallace en Mivart beweer het, dat redelikheid geen skeidsmuur tussen mens en dier is nie, en tog die twee ander geestelike verskynsels as verskilpunte handhaaf.

tion"? So ja, dan is dit nie nodig om ander verskilpunte aan te haal nie, aangesien mens en dier dan reeds op hierdie punt absoluut geskeie sou wees; so nee, dan is dit ook nie nodig om ander verskilpunte aan te voer nie, aangesien die mens se hele geestesontwikkeling, volgens sy mening, potensieel hierin opgesluit is, dat die mens in staat is "to mean a proposition". En vir sover as daar nou nog verskil tussen mens en dier sal kan opgestel word, sal dit 'n verskil wees in potensie, maar nie in soort nie.

Laat ons nou verder ondersoek, hoe word die mens as willende wese, en dus natuurlik ook as sedelike wese, hoewel ons die laaste meer bepaald vir 'n latere hoofstuk reserveer, op ewolusionistiese gronde verklaar?

a. *Doelbewussyn:*

In onlosmaakbaar verband met die begrip wil staan die begrip *doel;* dit is dié groot onderskeidingsteken, waardeur 'n gewilde handeling van 'n meganiese onderskeie word, en sluit die gedagte in aan twee heeltemaal verskillende maniere, waarop 'n daad bepaal kan word. Terwyl 'n meganiese handeling uitsluitelik van agter af kousaal bepaal word, veronderstel die begrip doel 'n ideaal, wat in die toekoms lê, en die handeling, as dit ware, van bo af bepaal. In die eerste geval word die handeling van agter af *gestuur*, in die tweede geval *gerig* deur die toekomstige mikpunt, hoewel invloed van die verlede natuurlik nie heeltemaal genegeer word nie. Aangesien 'n doel iets is, wat nog in die toekoms is, en nog verwesenlik moet word, spreek dit van self, dat dit nie die persoon, wat handel, op dieselfde wyse kan bepaal as 'n natuurwet nie, maar alleen kan dien om *rigting* aan sy daad te gee. In die eerste geval is bewussyn of selfs lewe geen noodsaaklike vereiste vir die ding, wat handel nie, daar dit hoogstens 'n middel is, waardeur die natuurwet in werking tree; in die tweede geval is selfbewussyn 'n noodwendige vereiste, en kan die handelende wese nooit minder dan 'n *persoon* wees nie, aangesien alleen 'n persoonlike wese be-

voeg is vir die bewuste rekenskap van 'n daad, wat die begrip doel veronderstel.

Uit die voorafgaande moet dit reeds duidelik blyk, dat die begrip doel in 'n suiwer meganiese wereldbeskouing 'n ongerymdheid moet wees, en die vraag is dus, wat doen die Darwinisme met hierdie begrip? Is dit moontlik om die begrip heeltemaal te skrap as 'n waandenkbeeld, en dit te verban uit ons denkwereld? Selfs die vurigste Darwinis durf nie hierdie radikale stap aan nie, want dit sou in sy gedagtewereld 'n leemte skep, wat deur geen ander begrip opgevul kan word nie. Die enigste moontlikheid, wat dus oorbly, is om die begrip te behou, maar dit te suiwer van die teleologiese elemente, wat, volgens die Darwinisme, mettertyd daarmee geassosieer is. Ons kan begryp, dat hierdie reinigingsproses ekwiwalent moes wees aan 'n totale vernietiging van die begrip. Die begrip word naamlik ontbloot van die konnatiewe element waardeur dit hoofsaaklik gekenmerk is, en in plaas daarvan word aan die kognitiewe element primêre waarde toegeken; daaronder moet nou nie langer iets bewus vooropgestelds verstaan word nie, maar die *eindverskynsel van elke kousaalreeks "überhaupt"*, onverskillig of dit bewus nagestrewe was, of meganies tot stand gekom het.[1])

As doel nie meer 'n nagestreefde resultaat is nie, dan kan ons verwag, dat die begrip *doelbewussyn* op grond van hierdie verandering ook 'n geweldige transformasie sal moet ondergaan; en dit blyk dan ook inderdaad die geval te wees. Geheel in ooreenstemming met die voorafgaande kan doelbewussyn vir die Darwinis nog alleen beteken "das Bewusstsein vom Endvorgang einer Erscheinungsreihe"; of, aangesien die volkome kennis van 'n eindresultaat, kennis van die hele verloop van die proses veronderstel, word doelbewussyn nog juister geformuleer as, "die Vorstellung von einer Causalen Erscheinungsreihe".[2]) Ook hier geld dieselfde, wat ons

---

[1]) Schneider a. a. O., s. 33.
[2]) Schneider a. a. O., s. 247.

reeds gesê het ten opsigte van die begrip doel, n.l., dat doelbewussyn 'n louter *kennisakte* word, terwyl die gedagte aan bewuste strewe heeltemaal uitgesluit is.

Buitendien is doelbewussyn, volgens die ewolusionisme, ook nie uitsluitlik 'n menslike kenmerk nie, want die ontwikkeling van doelvoorstellinge neem sy aanvang reeds in die dierwereld. In die laaste geval staan die voorstellinge egter nog in direkte verband met selfbehoud, en eers mettertyd word hieraan voorstellinge toegevoeg, wat alleen in indirekte verband hiermee staan. Presies dieselfde reël geld ook vir die ontwikkeling van die indiwiduele mens; sy eerste doelvoorstellinge, b.v. in 'n daad as suig, staan nog in direkte verband met sy selfbehoud. En hoewel beswaar hier gemaak kan word, dat daar onmoontlik by 'n pasgebore kind sprake kan wees van doelvoorstellinge, so word die moontlikheid hiervan tog gehandhaaf, en deur Schneider toegeskrywe aan "Vererbten Vorstellungsfähigkeit." Ons kan dus ook by die mens dieselfde ontwikkeling van doelvoorstellinge sien; want eers nadat die kind ouer word, raak hy geïnteresseer in voorstellinge, soos b.v. speel, wat alleen op heel indirekte wyse op sy selfbehoud betrekking het.[1]) In hul eerste jare dink kinders dan ook nog heeltmaal nie aan die verdere gevolge van hulle dade nie, maar hulle dade is gewoonlik deur die onmiddellike gevolge bepaal; eers in die loop van hul ontwikkeling begin hul belang te stel in die gevolge, wat verder aflê. Spencer definieer dus lewensontwikkeling; as 'n volmaakte aanpassing van dade nie alleen aan die naaste gevolge nie, maar ook aan verderafliggende en indirekte doelvoorstellinge.[2])

As ons so voortgaan om die doelvoorstellinge wyer te

---

[1]) H. Spencer, *Principles of Ethics, vol. I § 4, London 1897.*

[2]) "The more multiplied and varied adjustments of acts to ends, by which the more developed creature from hour to hour fulfils more numerous requirements, severally add to the activities, that are carried on abreast, and severally help to make greater the period through which such simultaneous activities endure": Spencer, l.l., p. 14.

maak, sal ons eindelik tot 'n algemeenste en hoogste doel kom, waardeur alle menselike handelinge bepaal word, en dit is, sê die ewolusionisme, *instandhouding van soort.* [1]) En tot hierdie hoogste doel staan die indiwiduele doelvoorstellinge nou in die verhouding van middele. [2]) Maar hierdie algemeenste doel sal eers in die loop van die ontwikkeling bereik word, en is in onse tyd nog ver van volmaak. Dit sal eers heeltemaal volmaak wees, wanneer daar absoluut geen botsing meer bestaan tussen indiwiduele doelvoorstellinge en algemene welvaart nie, maar wanneer instandhouding van soort ook terselfde tyd die hoogste indiwiduele geluk sal verskaf. In hierdie opsig het die mensdom reeds groot vordering gemaak, want, terwyl die geluk van die primitiewe mens opgaan in sy oombliklike genot, is die moderne mens nie meer hiermee voldaan nie, maar heg sy geluk aan iets meer indireks. [3])

Doelbewussyn is dus iets, wat by die mens trapsgewyse ontwikkel het uit voorstellinge, wat hy met die dier gemeen het, en wat nog in direkte verband met sy selfbehoud staan. En hierdie ontwikkeling is in die algemeen hierdeur gekenmerk, dat indiwiduele doeleindes as middele onder algemener doelvoorstellinge ingevoeg word, tot dat die algemeenste doel, n.l., instandhouding van soort, eindelik alle indiwiduele handelinge kategories bepaal, en doelbewussyn sy hoogtepunt bereik het; 'n gedagte, wat natuurlik in stryd is met die grondbeginsels van die ewolusieleer, want op grond van hierdie beginsels kan daar van geen eindpunt sprake wees nie.

b. *Gevoelselemente van die wil.*

Dit spreek van self, dat die transformasie, wat die begrip doel in die Darwinisme ondergaan het, noodwendig die begrip *wil* moes affekteer. As doelbewussyn niks meer is nie, dan kennis van die verloop van 'n natuurproses, dan kan die

[1]) Spencer, l.l., p. 16.
[2]) Schneider, a. a. O. s., 254.
[3]) G. Schneider, a. a. O., s. 253.

begrip wil ook nie sy gewone betekenis behou nie; dit moet nou ook alleen 'n soort *kennis* word; 'n introspektiewe gewaarwording van die verloop van 'n psigies- of gevoelsproses;[1]) en moet dus op dieselfde lyn van ontwikkeling met bewussyn in die algemeen gestel word.[2]) Sowel in die geval van wil as in die van doelbewussyn word alle klem gelê op die kognitiewe element, terwyl die konnatiewe heeltemaal genegeer word. En as gevolg hiervan laat die ewolusionisme die gedagte aan 'n keuse vaar, en maak van 'n wilsdaad dus 'n suiwer logiese klassifisering van doelstellinge.[3])

Tot hierdie gevolgtrekking moes die Darwinisme kom op grond van die monistiese beginsels, van waar dit uitgaan; om wil en intellek nie op paralelle lyne van ontwikkeling te stel nie, maar op dieselfde lyn, vereis noodwendig dat wil opgevat moet word as slegs 'n vorm van intellektuele waarneming, en dat wil en intellek dus ook uit dieselfde grondelemente moet afgelei word. En dit spreek vanself, dat die Darwinisme hierdie grondelemente soek daar, waar dit alle psigiese lewe sy aanvang laat neem, n.l., in die *gevoel*. Op hierdie fondament het Westermarck getrag om 'n hele etiese stelsel te konstrueer, deur alle wilsnorme te reduseer tot die gevoelselemente, waaruit hul, volgens hom, ontstaan het;[4]) en Sutherland het nog radikaler te werk gegaan en was nie tevrede om by gevoel te bly staan nie, maar wou selfs deurdring tot die senuweestelsel daaragter, om die ooreenkoms te ontdek tussen bepaalde wilsdade en die senuweegestel.[5])

---

[1]) Vergl. H. Spencer, *Princ. of Psych.*, l.l., p. 613, 614.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 612.

[3]) Vergl. Schneider, a. a. O., s. 257.

[4]) Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, Vol. I, Chap. VI, London 1917.

[5]) What bodily excitability is it, which will send a man with cheerfulness to lose his life on behalf of his country, or to plunge headlong into the fatal fight to rescue the comrade, who lies fallen and trampled?". A. Sutherland, *Origin. and Growth of Moral Instinct*, Vol. II, p. 211, London 1898.

Die feit, dat die wil in die alledaagse beskouing opgevat word as 'n onafhanklike entiteit, skrywe hul hieraan toe, dat die wil nie in verband gestel word met andere psigiese verskynsels nie. Sodra as ons egter die wil aan 'n noukeurige psigologiese ontleding onderwerp, sal dit hierdie onafhanklike en "sui generis" karakter verloor, omdat die gevoelselemente waaruit dit tot stand gekom het, dan aan die lig sal tree. Die verhouding tussen gevoel en wil sal nou presies die teenoorgestelde word, van wat ons altyd gemeen het; want in plaas, dat die wil in staat is om sekere gevoele op te roep, sal dit blyk, dat die wil 'n sekondêre en gevoel 'n primêre plek kry.[1])

Hoewel onder die naam gevoel baie diwerse gewaarwordinge kan ingesluit word, word alle gevoele van ewolusionistiese standpunt gerangskik op 'n lyn, wat loop tussen *lus* en *onlus;* naarmate dat die gevoele nader aan lus is, sal hul openbaar, of lewe toeneem, en naarmate dat hul nader aan onlus is, sal hul laat blyk, dat lewe afneem.[2]) Ons moet hier egter goed onderskeie tussen 'n gevoel en 'n refleksie op die gevoel, anders kom ons tot die verkeerde opvatting, dat gevoel as sodanig reeds 'n vae begrip bevat van wat nuttig of skadelik is, terwijl ons tot hierdie erkenning eers langs die weg van refleksie kan kom.[3]) Wanneer 'n gesonde en normale mens dus nastrewe, wat nuttig is, en vermy, wat skadelik is, beteken dit nie, dat in die gevoel, wat in hom die strewe opwek, reeds die kennis opgesluit is, van wat nuttig of skadelik is nie, maar beduie alleen, dat daar deur die "law of natural selection" 'n verband gelê is tussen die gevoele van lus en onlus en die verskynsels nuttig en skadelik, waardeur dit dan moontlik word om iets nuttigs te begeer, sonder om van die nuttigheid in die minste bewus te wees.[4]) Dit is

---

[1]) G. Schneider, a. a. O., s. 280—331.
[2]) H. Spencer, l.l., § 124.
[3]) G. Schneider, a. a. O., ss. 264, 265.
[4]) G. Schneider, a. a. O., s. 266.
Vergl. ook Darwin, *Descent of Man*, p. 84: "We can perceive,

dus louter selfbedrog, wanneer ons meen, dat ons na iets strewe, omdat ons 'n besef het van die nuttigheid daarvan; die objektiewe erkenning van nuttigheid op homself kan nooit 'n direkte wilsimpuls, opwek nie, hiertoe is alleen gevoel instaat.[1]) Maar daar is dan ook geen rede, waarom ons moet huiwer om die leiding van ons dade alleen aan gevoel toe te ken nie, want die ontwikkelingswet het immers self die hegte band gelê tussen wat aangenaam en wat nuttig is.

Ons begrippe nuttig en skadelik is dus alleen intellektuele interpretasies van die gevoele aangenaam en onaangenaam, en het oorspronklik daarmee heeltemaal saamgeval. Die enigste onderskeid tussen mens en dier ten opsigte van hierdie gevoele is, dat, terwyl vir die dier die aangename en nuttige altyd saamval, dit in geval van die mens soms gebeur, dat nuttige dinge onaangenaam, en skadelike dinge aangenaam kan wees.[2]) Dit lyk wel 'n beswaar te wees, maar van ewolusionistiese standpunt word dit nie as van prinsipiele waarde beskou nie, en word verklaar, as 'n misgewas van kultuurlewe en sosiale ontwikkeling.[3]) Naarmate dat die aanpassingsproses tot groter volmaakheid kom, sal hierdie abnormale verskynsel weer verdwyn, en sal die aangename en nuttige weer vir elke mens identies word, soos dit oorspronklik was.[4])

Darwin sowel as Spencer het probeer om 'n weg aan die hand te gee waarlangs hierdie onreelmatigheid herstel kan word. Heel in die kort kom dit hierop neer, dat dié gevoele, waarvan die oombliklike genot oortref word deur die toe-

---

that an instinctive impulse, if it be in any way more beneficial to a species than some other or opposed instinct, would be rendered the more potent of the two through Natural Selection."

[1]) G. Schneider, a. a. O., s. 267.

[2]) Schneider, a. a. O., s. 273.

[3]) Spencer; *Princ. of Ethics*, Vol. I. § 35, p. 99.
J. Fiske, *Cosmic Philosophy*, Vol. II, p. 337.

[4]) Vergl. Schneider, a. a. O., s. 385. Spencer, l.l., p. 87.

komstige onaangenaamheid, wat indirek daaruit volg, gerangskik moet word onder gevoele, waarvan die indirekte geluk die momentane onaangenaamheid oortref.[1]) Op die wyse sal daar langsamerhand 'n laer en hoër orde in die gevoelslewe ontstaan, gemeet aan die totaalsom van geluk, wat daaruit voortkom; en so sal dit weer moontlik word, dat 'n gevoel, wat ten opsigte van sy onmiddellike gevolge genotvol is, ondergeskik gemaak kan word, omdat, wanneer die totaalsom van geluk in aanmerking geneem word, die oombliklike genot nie kan opweeg teen die toekomstige pyn en skadelikheid nie.[2])

As iemand één maal hierdie ervaring deurgemaak het, sal hy op 'n toekomstige keer weet, watter waarde aan so 'n gevoel moet toegeken word. En hieraan voeg Spencer nog toe, dat die kennis van die respektiewelike waarde van gevoele ontstaan nie alleen op grond van ons eie ervaring nie, maar aan ons oorgelewer word in die vorm van oorgeërfde ervaringe.[3])

Hoe mooi hierdie verklaring ook al lyk, so moet dit tog duidelik blyk, dat dit nie tot die wortel van die moeilikheid afdaal nie; om dit te doen, moet dit begin om ons te verklaar, hoe 'n oombliklike gevoel van genot 'n toekomstige gevoel van pyn as gevolg kan hê, en dit terwyl dieselfde ontwikkelingswet agter alle lewensverskynsels werksaam is. Hoe kan daar op grond van dieselfde ontwikkelingswet, waardeur die verhouding "aangenaam-nuttig" tot stand gekom het, nou die verhouding "onaangenaam-nuttig" verklaar word, sonder dat die wet met homself in konflik tree?

Maar ons sal voorlopig hierdie vraag daarlaat om dit in die kritiek weer ter sprake te bring, en eindelik heel korte-

---

[1]) Spencer, l.l., § 20.

[2]) Darwin, *Descent of Man*, vol. I, chap. III. J. Fiske, *Cosmic Philosophy*, vol. II, p. 337.

[3]) Letter to Mr. Mill, Bain, *Mental and moral science*, p. 722, aangehaal deur Darwin, l.l., p. 101.

liks die weg skets, waarlangs die Darwinisme die wil uit sy gevoelsbodem laat opwas.[1])

Op die laagste sport van die gevoelslewe staan die rein sinnelike gevoele (Empfindungsgefühle), wat opgewek word, deurdat die organisme met die fisiese omgewing in kontak kom. Die handelinge van laer diersoorte kom nog uitsluitelik uit sulke gevoele tot stand. Maar uit hierdie "Empfindungsgefühle" ontstaan daar later "Wahrnehmungsgefühle", deurdat met hierdie gevoele bepaalde waarneminge telkens geassosieer word; dit word veral gesien by die hoër diersoorte, en by die mens op sekere leeftyd; want in sy eerste jare word die mens ook nog alleen deur sy sinnelike gevoele tot dade aangespoor. 'n Doelbewussyn sluit die 'Wahrnehmungsgefühle' nie noodwendig in nie, die kom eers tot stand nadat die waarnemings- en reproduksievermoë van die mens 'n sekere peil van ontwikkeling bereik het. Sodra hierdie peil bereik is, word die vorstellinge en gedagtes, wat oorspronklik nou met die gevoele geassosieer was, langsamerhand daarvan afgesonder, en begin selfstandig as dryfvere op te tree, natuurlik alleen deurdat hul weer aanleiding gee tot nuwe gevoele — want ons het reeds gesien, dat die objektiewe erkenning alleen geen wilsimpuls kan veroorsaak nie. Hierdie nuwe of hoër gevoele, word dan gewoonlik intellektuele en morele gevoele[2]) genoem en gee direk aanleiding tot 'n wilsdaad. Dit neem egter nie weg nie, dat wilsdade indirek en in die laaste instansie teruggevoer moet en kan word tot die rein 'Erfahrungsgefühle'.[3])

c. *Vrye-wil.*

Schneider sê in sy ondergenoemde werk, dat die wil van 'n mens gewoonlik vry genoem word, wanneer dit in sy uitinge ooreenkom met die *karakter* van die persoon, wat

[1]) G. Schneider, a. a. O., Theil III, Kap. XII u. XIII.

[2]) Sie ook Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, Vol. I, chap. II.

[3]) Schneider, a. a. O., s. 272.

handel; en in sover maak dit dan die indruk van vry te wees.[1]) Maar, wanneer ons dan weer van ewolusionistiese standpunt vertel word, dat die karakter 'n kompleks van psigiese relasies is, wat in die loop van tyd op meganiese wyse tot stand gekom het, sal dit reeds duidelik blyk, dat vrye-wil en Darwinisme onversoenlik is.

Spencer verklaar die begrip vrye-wil dan ook vir psigologies onmoontlik, aangesien daarin, volgens hom, sal moet veronderstel word, dat die 'ego' op die oomblik waarop 'n besluit geneem word, meer is, dan "the sum of the states of consciousness of which it is composed",[2]) terwyl in die werklikheid die totaalsom van psigiese relasies en die 'ego' op die oomblik, waarop daar gehandel word, presies identies is.[3]) Dit is dus heeltemaal gelyk of ons sê, dat 'n persoon besluit het tot 'n daad, of dat 'n impuls dit gedoen het, aangesien die impuls op die oomblik, waarop die persoon handel, sy hele bewuste toestand, d.i. die persoon self, uitmaak. En, afgesien van hierdie psigologiese besware, vind Spencer ook nog, dat 'n vrye-wil, as dit bestaan het, in stryd sou gewees het met die "beneficent necessity", wat gesien word in die progressiewe aanpassing van organisme aan omgewing. So 'n vrye-wil sou, volgens hom, sekerlik belemmerend gewerk het op die hele ontwikkelingsgang, want "were the inner relations te any extent determined by some other agency, the harmony at any moment subsisting and the advance to a higher harmony, would alike be interrupted to a proportionate extent: there would be an arrest of that grand progression, which is now bearing humanity onwards towards Perfection.[4])

Op voetspoor van Spencer val ook Fiske die begrip vrye-wil aan. Hy sien die groot fout in alle argumente ten gunste van 'n vrye-wil in 'n wanbegrip van wil, as of dit 'n soort

---

[1]) Schneider, a. a. O., s. 389.
[2]) H. Spencer, *Princ. of Psych.*, p. 617.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 618.
[4]) H. Spencer, l.l., p. 620.

entiteit is, wat ergens in die mens se persoon gehuisves is, en in staat is om los van alle bande handelend op te tree. Sodra ons in plaas van die *wil* die *wilsproses* ontleed, sal ons van hierdie wanbegrip verlos word; die wil sal nou blyk nie 'n entiteit te wees nie, maar 'n dinamiese proses, en ons sal behoefte hê aan 'n ander woord dan die woord 'vry', om die verhouding van die wil tot die voorafgaande psigiese toestande aan te duie.

Goed beskou egter word die woord 'vry' in die Darwinisme gewoonlik vertolk as bandeloos, sodat ons met juistheid kan sê, dat die begrip 'vrye-wil' eientlik nooit tot sy reg kom nie. Wanneer Fiske b.v. sê, dat die begrip vrye-wil ekwiwalent is met die gedagte, "that volitions differ from all other phenomena by their capability of occurring without any cause," [1]) het ons seker 'n geval, waar die woord 'vry' in hierdie verkeerde sin geinterpreteer word. Of 'n nog beter geval kan by dieselfde skrywer aangehaal word, waar hij beweer, dat as vrye-wil 'n werklikheid was, "the mother may strangle her first-born child, the miser may cast his long-treasured gold into the sea, the sculptor may break into pieces his lately finished statue, in the presence of no other feelings than those, which before led them to cherish to hoard and to create." [2]) As dit 'n gebillikte gevolgtrekking is uit die gedagte vrye-wil, kan ons met reg konkludeer, dat daar geen onderskeid bestaan tussen die begrippe vryheid en wetteloosheid nie.

Volkome stem ons met die Darwinisme in, dat vrye-wil 'n wanbegrip sou wees, as daaronder moet verstaan word 'n entiteit, wat absoluut in geen verband staan met die milieu, waarin dit voorkom nie. So 'n wil sou in die huidige wereld geen taak gehad het nie, aangesien dit nie met omstandighede sou of kon rekening gehou het nie; sy besluite sou absoluut toevallig en onverklaarbaar gewees het. Maar aan die

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 180.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 181.

ander kant kan ons nie toestem nie, dat die plaasvervanger van so 'n wil noodwendig 'n blote som van psigiese relasies moet wees, wat op *meganiese* wyse in die verloop van eeue tot stand gekom het. Terwyl die begrip vrye-wil in die regte sin wel degelik moet rekening hou met uiterlike omstandighede, veronderstel dit tog aan die ander kant, dat die mens as handelende wese meer is dan 'n aan omstandighede passief aangepaste resultaat; en sluit veel meer die idee in van 'n aktiewe aanpassing nie alleen van onsself aan uiterlike toestande nie, maar ook van die toestande aan ons behoeftes.

Maar as die mens as willende wese eenvoudig 'n resultaat is van die toestande, waarin hy hom bevind, spreek dit vanself, "so wurden wir auch genau vorher berechnen können, wie er in einem bestimmten Falle, bei einer gewisse Einwirkung handlen würde und seiner Natur, bezüglich seinem Charakter nach handeln müsste." [1]) Wanneer iemand dus tot 'n wilsdaad oorgaan, is dit van ewolusionistiese standpunt, goed besien, alleen die omstandighede, waarin hy verkeer, wat op heel natuurlike wyse verloop. Hy is hoogstens 'n middel, waardeur die natuurlike werkinge tot stand kom, en sy aandeel aan die resultaat, wat tot stand gekom het, kan allermeest 'n passiewe registrering wees van wat gebeur het.

Hoe daar by ons 'n bewussyn van keuse kan ontstaan het, as alle wilsuitinge niks meer is nie dan 'n natuurlike verloop van ons drifte, word ons deur die Darwinisme nie verklaar nie. Verder sou bewussyn van keuse absoluut iets oortolligs gewees het, aangesien die sterkste drif as sodanig reeds op grond van die natuurwet tog altyd die oorhand moes kry. En behalwe die ontstaan, sou ook die voortbestaan van die bewussyn van keuse iets onverklaarbaars gewees het, want die "Law of Natural Selection" waarborg geen voortbestaan vir verskynsels wat oortollig is nie. Die bewussyn van wilsaktiwiteit moet dus van ewolusionistiese standpunt as 'n abnormale verskynsel verklaar word, waarvan die algehele ver-

[1]) G. Schneider, a. a. O., s. 328.

dwyning te gemoet gesien moet word. Soos ons later sal sien, is dit dan ook werklik die eindresultaat, waartoe Spencer gekom het in sy etiek, waarin alle wilshandelinge, as tekens van onvolmaakte aanpassing, later vervang moet word deur handelinge, wat absoluut spontaan geskied.[1])

Hier het ons die resultaat waartoe 'n konsekwente deurvoering van die Darwinistiese beginsels eindelik moes voer. Die reinigingsproses, wat sy aanvang geneem het met die begrip doel, en daar vernietigend gewerk het, het sy voltooiing gevind in 'n algehele opheffing van die wil. Selfs in sy hoogste vorme moet die wil nie meer beskou word as 'n absolute onderskeidingsteken tussen mens en dier nie; inteendeel is dit allermeest 'n begeleidende verskynsel in die algemene ontwikkelingsproses, en 'n verskynsel waarmee nie te pronk is nie, maar waaroor die mens hom veel liewer moet bekla, aangesien dit gebore is uit 'n konflik, wat getuig van 'n onvolmaakte aanpassing aan fisiese en sosiale omstandighede.

§ 3. Die Mens as Godsdienstige Wese.

In ons beskouing van die mens, soos hy deur die Darwinisme verklaar word, het ons eindelik tot die gebied van sy geestelike lewe gekom, waarin, volgens die ewolusionisme, intellek en gevoel gekoördineer word.[2]) Dit laat ons reeds vermoed, dat ons ook in hierdie ondersoek op dieselfde lyn van natuurlike ontwikkeling, wat ons tot dusver gevolg het, sal moet voortgaan, om ook die godsdienstig bewussyn uit 'n

---

[1]) H. Spencer, *Princ. of Ethics*, vol. I, p. 129.

[2]) "To coördinate the mind and the sentiment, to unite subjectivity and objectivity in a common work, to develop equally and harmoniously the cerebrum and the sensory ganglion tract, and to subordinate to the domination of the reason and the feelings, acting conjointly the actions of the body — this is what religion undertakes to perform: S. B. Gould, *Origin and Development of Religious Belief*, Part. I, p. 31, London 1871.

suiwer natuurlike bodem te sien ontkiem en opgroei. Ook hier sal die gedagte aan 'n bonatuurlike faktor tersyde gestel moet word, en godsdienstige kennis en gevoel op één lyn van ontwikkeling te staan kom met kennis en gevoel in die algemeen; en onderhewig gemaak word aan dieselfde ontwikkelingswet, waardeur organiese lewe as 'n geheel bepaal word.[1]) Dieselfde metode, wat tot dusver aangewend was in geval van Rede en Wil, word ook hier van toepassing gemaak; 'n grondige analiese van die Godsdienstig Bewussyn moet onderneem word, om sodoende die rudimente te ontbloot, waaruit dit gegroei het; en te laat sien, dat daar geen openbaring van buite af tot die mens gekom het, en 'n soort "sensus numinis" in die mens geskep het nie, maar dat die openbaring in die mens self te vind is, en wel in sy besef van die algemene geldigheid van die wet van oorsaaklikheid, en as sodanig 'n openbaring is, wat elke redelike wese ten deel val.[2]) In hierdie sin word die term openbaring dan ook voortaan gebesig deur al die sogenaamde "natural theologies."

Maar met die tersyde-stelling van die gedagte aan 'n bonatuurlike openbaring is nog niks gesê oor die ontstaan van die godsdienstig bewussyn self nie. "Natural theology" gaan dan ook gewoonlik nog uit van 'n godsdienstig bewussyn, maar in plaas van dit te laat onderrig deur 'n openbaring, wat op bonatuurlike wyse daaraan meegedeel word, teken dit die ontwikkeling van die godsdienstig bewussyn in gelyke tred met 'n steeds aangroeiende natuurkennis.[3]) Die vraag bly dus nog altyd onbeantwoord, is daar 'n natuurlike verklaring vir die ontstaan van die godsdienstig-bewussyn?

Die beantwoording van hierdie vraag vereis nog radikaler arbeid, dan die, wat tot dusver verrig was deur dié manne, wat, afgesien van 'n openbaring, die geskiedkundige ontwik-

---

[1]) S. Gould, l.l., p. 116.
[2]) S. Gould, l.l., p. 61.
[3]) Vergl. J. Morris, "*A new Natural Theology*", chap. II, § 1. S. Gould, l.l., p. 244.

keling van godsdiens tot in sy hoogste vorme wou teken[1]), want dit gaan hier nie om 'n historiese verskynsel nie, maar om die oorsprong van 'n bewussynsverskynsel self, wat in sy historiese ontwikkeling in soveel verskillende vorme gemanifesteer geword is. Dat die Darwinisme hier sal moet afsien van sy pretensie, dat dit altyd empiries te werk gaan, is ook duidelik, want om aan hierdie eis hier te beantwoord, sal 'n mens in staat moet wees om buite sy persoon te tree, en sy eie bewussyn te sien ontstaan. Geen wonder, dat Darwin aan die end van sy "*Descent of Man*" moes erken nie, "many of the views, which have been advanced are highly speculative and some no doubt will prove erroneous."[2])

Ons sal nou die lyne aangee waarlangs, en die grondelemente waaruit die Darwinisme getrag het, om die ontstaan van die godsdienstig bewussyn af te lei.

a. *Geloof aan bonatuurlike Wesens.*

Wanneer ons onder die term 'godsdiens' dié besondere geestesverskynsel verstaan, wat ons vandaag by die kultuurmens aantref, dan word ook van Darwinistiese sy toegestem, dat hiervan geen analoë verskynsel by die dier kan aangetoon word nie; en dat ons dus hier met 'n wesenlike skeidslyn tussen mens en dier te doen het. Maar dan word hieraan toegevoeg, dat ons deur hierdie opvatting nie alleen die dier nie, maar ook die primitiewe mens menigmaal godsdiensloos sal moet verklaar. Dit kan immers nie bewys word nie, dat die mens oorspronklik aan 'n God gelowe het, inteendeel word ons die versekering gegee, dat daar selfs vandaag nog stamme bestaan, wat g'n idee van 'n God het nie, en ook geen woord in hul taal besit om so 'n idee in uit te druk nie.[3]) Verruim ons egter die begrip godsdiens, sodat dit ook

---

[1]) Vergl. Aug. Comte, *Politique Positive.*
[2]) Darwin, *Descent of Man*, Vol. II, p. 385.
[3]) Darwin, *Descent of Man*, Vol. I, p. 65.

die geloof aan onsigbare magte insluit, word die saak beter, en sal ons in staat gestel word om 'n aansluiting te vind nie alleen by die primitiewe mens nie, by wie hierdie geloof vrywel uniwerseel is,[1]) maar selfs by die dier, wat volgens sommige ook al spore van bygelowigheid openbaar.[2]) Staan die uniwersaliteit van hierdie geloof eenmaal vas, so word dit taak van die ontwikkelingsfilosofie om van hieruit die oorsprong van die geloof aan gode en later aan één God af te lei.

Maar selfs hierdie primitiefste vorm van godsdiens stel ons voor 'n vraag; dit bly 'n feit, dat die geloof aan geestelike magte iets is, wat nie deur empieriese waarneming van die werklikheid kan afgelees word nie, en die vraag naar die ontstaan van so 'n uniwersele geloof bly dus nog altijd onbeantwoord. As hierdie geloof 'n primitiewe verklaring is van wat die mens om kom sien gebeur, waaraan moet ons die wonderlike uniwersaliteit daarvan toeskrywe?

Darwin ag 'n antwoord op hierdie vraag nie so moeilik nie; "Nor is it difficult to comprehend how it arose. As soon as the important faculties of the imagination, wonder and curiosity, together with some power of reasoning, had become partially developed, man would naturally have craved to understand, what was passing around him, and have vaguely speculated on his own existence.[3]) Alles hang dus weer saam met verstandelike ontwikkeling, waardeur die mens in staat gestel word om te onderskeie tussen fenomena, waarmee hy bekend is, en waaraan hy dus 'n natuurlike oorsaak toeken, en fenomena, wat 'n geheimsinnige geaardheid het, en waaraan hy 'n bonatuurlike oorsaak toeken. En tog is hierdie onderskeiding weer nie beperk tot die mens alleen

---

[1]) Darwin, l.l., p. 65.

[2]) Vergl. Darwin, l.l., p. 67.
Vergl. ook Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, Vol. II, p. 591.

[3]) Darwin, l.l., p. 65.

5/11

nie, want ook diere blyk tot 'n sekere mate hiertoe instaat te wees.[1])

Die geloof aan bonatuurlike magte het dus, volgens Darwinisme, ontstaan uit 'n primitiewe poging om die werklikheid te verklaar, sodat ons om die uniwersaliteit van hierdie geloof te begryp, die primitiewe gedagtewereld, self sal moet ondersoek, om te verstaan, waarom die verklaring juis hierdie bepaalde vorm aangeneem het. Dat daar egter ontsaglike besware aan so 'n ondersoek verbonde is, word ook van ewolusionistiese kant erken. Om mee te begin, is dit nie gemaklik nie om ons so te verplaas in die gedagtewereld van die primitiewe mens, dat ons volkome in staat is om alles van uit sy standpunt te waardeer; en hierby kom nog, dat daar geen verslag van 'n waarlik primitiewe mens bestaan nie, sodat dit altyd onseker is, of die gelowe, wat ons vandaag by 'n wilde volkstam aantref, by die stam self ontstaan het, en of dit nie miskien daaraan oorgelewer was nie.[2])

Dit was weer Spencer, wat probeer het om hierdie fundamentele werk te verrig, en te bewys, hoedat die verklaring van die wereld op die standpunt van die natuurmens, op natuurlike wyse uitgeloop het op die geloof aan bonatuurlike wesens.

Hy begin met nadruk daarop te lê, dat die onstaan van hierdie geloof nie moet gesoek word nie in 'n verwarring van die begrippe *lewendig* en *lewensloos*, want ons het ge-

---

[1]) Westermarck, l.l., p. 582.

Romanes vertel ook hoe hy 'n hond verskrik het deur 'n been onverwags met 'n dun draadjie weg te trek; en skrywe die skrik daaraan toe, dat die hond aan die been 'n geheimsinnige selfbeweging toegeken het: C. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 455.

[2]) Spencer lê veral klem op hierdie beswaar, omdat, hoewel hy die geloof aan 'n val verwerp, hy tog gelowe aan herhaaldelike retrogressies in die ontwikkeling van volkere; sodat 'n geloof, wat ons vandaag by 'n wilde stam aantref, 'n overblyfsel kan wees van 'n vroeger en hoër beskawing; *Principles of Sociology*, vol. I, p. 106.

sien, dat reeds 'n dier vir hierdie onderskeiding vatbaar is.[1]) Dit moet dus beskou word nie as "primary beliefs" nie, maar as "secondary beliefs", en dus as bewuste interpretasies van wat die natuurmens self belewe. Gevolglik het ons nie hier te doen met 'n gebrek aan onderskeiding tussen lewe en dood in die algemeen nie; en as voorwerpe dus verkeerd geklassifiseer word onder één van die twee hoofde deur die primitiewe mens, kan dit alleen wees, omdat 'n seer vreemde verskynsel hom bedrieg het, en 'n "*germ of error*" ingevoer het, wat op sy beurt aanleiding gee tot 'n hele stel verkeerde interpretasies.[2]) Hierdie "germ of error" moet gesoek word by dié fenomena, waar bogenoemde onderskeiding moeilik val, en waar 'n verkeerde verklaring dus bij die hand lê.

En wanneer ons in aanmerking neem, dat die onderskeiding siel-liggaam nog te abstrak is vir die primitiewe verstand, lyk dit wel moontlik, dat sulke fenomena as drome eerste kon aanleiding gegee het tot die geloof aan 'n dubbele bestaansvorm en later tot die geloof aan geeste.[3]) Spencer beroep hom op 'n aantal etnoloë om te bewys, dat hierdie opvatting van drome selfs vandaag nog gevind word by volkstamme, wat al op 'n taamlik hoë peil van beskawing staan.[4]) En hieruit maak hij nog die verdere gevolgtrekking, dat "dream experiences necessarily precede the conception of a mental self; and are the experiences out of which the conception of a mental self eventually grows."[5])

Met die geloof aan 'n dubbele bestaansvorm is, volgens

---

[1]) Vergl. Westermarck, l.l., p. 583.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 146.

[3]) H. Spencer, l.l., vol. I, Part. I, chap. X. Westermarck, l.l., p. 515. Darwin, l.l., vol. I, p. 66.

[4]) H. Spencer, l.l., pp. 150—151: Onder al die etnologiese verslaë, waarop Spencer hom hier beroep, is nie één te vind nie, waarin die terme "soul", "spirit", "mind" nie voorkom nie, terwyl Spencer juis beweer, dat hierdie terme vreemd is aan die primitiewe begrip. Dit lyk dus of in die aanhalinge wel deeglik 'n geestelike bestaan naas 'n liggaamlike veronderstel word.

[5]) H. Spencer, l.l., p. 157.

Spencer, die grond gelê, waarop voortaan ook ander abnormale verskynsels, soos floute, beroerte, en eindelik die dood self deur die primitiewe mens verklaar kan word. In die laaste geval word dit verwag, dat die afgeskeie self net soos by drome weer sal terugkeer. En die kristelike geloof aan opstanding is alleen 'n modifikasie van hierdie primitiewe geloof: "There is no abandonment of it; the anticipated event is simply postponed." [1])

Naarmate egter dat die verstand al meer en meer krieties geword het, was hierdie twede bestaansvorm al meer van sy materiele geaardheid beroof, totdat dit later nog alleen as iets eteries beskou geword is, en in 'n onbepaalde vorm voortbestaan het. Op die wyse het die mens langsamerhand van die geloof aan 'n dubbele materiele bestaansvorm tot die geloof aan geeste en bonatuurlike magte in die algemeen gekom: "Given the wandering doubles of the dead, supposed by the primitive man to be everywhere around, and we have the potentiality of supernatural agencies unlimited in number and capable of indefinite variation." [2])

Hierdie geloof vorm nou voortaan die basis, waarop 'n verklaring gegee word ook aan alle abnormale natuurverskynsels. De geeste van die afgestorwene word nou beskou as die oorsaak van sulke verskynsels as aardbewing, vloed, ens., waarvoor die primitiewe verstand nog altyd verbluf gestaan het. En die werksaamhede van die geeste bly nie alleen tot die natuur beperk nie, hulle meng ook geduriglik in persoonlike sake en verleen hulp of bring teenspoed, naarmate dat hul vriendelik of vyandig gesind is.

Staan die geloof eenmaal vas, dat die geeste van afgestorwene soveel invloed op die lewensloop kan uitoefen, so is dit vanselfsprekend, dat daar middele sou aangewend word om die geeste altyd vriendelik te stem. [3]) Hieruit het dan

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 184.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 236.
[3]) Vergl. Westermarck, l.l., p. 548.

ook, volgens Spencer, alle godsdienstige instellinge en kultus handelinge ontstaan; deurdat die handelinge, wat eers uitsluitelik in verband met gestorwe verwante gestaan het, later getransformeer geword is tot godsdienstige riete aan 'n godheid verskuldig;[1]) so sou b.v. offerande ontstaan het uit die gebruik om eetware aan die graf van afgestorwene te plaas.[2])

Langsamerhand dan is hierdie begrip van 'n bonatuurlike geestelike wese geassosieer geword met die geeste van afgestorwene, totdat laasgenoemde eindelik beskou word as die oorsaak van abnormale verskynsels. In verband met hierdie geloof ontstaan weer die kultushandelinge as afweermiddele, en verkry al meer 'n verpligtende karakter, naarmate dat hul verander van handelinge ten opsigte van afgestorwene tot religieuse handelinge aan 'n godheid verplig. En die gevolgtrekking uit dit alles vat Spencer hierin saam: "We have then numerous lines of evidence, which converging to a focus, are by themselves enough to dissipate any doubt respecting this natural genesis of religious observances. Traceable as it is in so many ways, the development of funeral rites into worship of the dead, and eventually into religious worship becomes clear."[3])

b. *Geloof aan 'n Godheid.*

Reeds uit die voorafgaande het dit geblyk, dat die oorgang van begrafnisseremonies tot godsdienstige handelinge toegeskrywe moet word aan 'n transformasie van voorwerp waarop die handelinge gerig was; naarmate dat geeste verander het in gode, het verpligtinge teenoor die afgestorwene godsdienstige riete geword. Die vraag waarvoor ons dus staan is, hoe het uit die geloof aan geeste, die geloof aan gode en later aan één godheid tot stand gekom?

---

[1]) H. Spencer, l.l., Vol. I, § 140.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 287.

Vergl. ook W. Wundt, *Ethik*, 1 Bd., 4 Aufl., ss. 114, 120, Stuttgart 1912.

[3]) H. Spencer, l.l., p. 503.

Darwin het gesê, dat hierdie oorgang heel natuurlik te verklaar is uit die feit, dat die primitiewe mens aan sy geeste dieselfde emosionele aandoeninge en hartstogte toegeken het, wat hy daagliks self belewe het.[1])

Die transformasie moet dus toegeskrywe word aan 'n toenemende antropomorfisering, as gevolg waarvan geeste al meer en meer geidentifieer geword is met bepaalde persoonlikhede, waaronder voorouers natuurlik heel spoedig die voorrang gekry het.[2])

Spencer maak selfs 'n beroep op die taal om die genoegsaamheid van hierdie geesteteorie te bewys: Die woord "deus", sê hy, was in onbepaalde sin gebesig vir gees sowel as god.[3]) En hy wys ook daarop, dat, hoewel 'Elohim' die naam is wat vir God in die Ou Testament gebruik word, die heks, wat Saul raadpleeg, dieselfde woord gebruik om die gees van Samuel aan te duie.[4])

Hierdie geesteteorie, en veral in die vorm van voorvaderdiens, word nou deur Spencer beskou as die "root of every religion"[5]), en uit hierdie wortel wil hy dan ook alle vorme van godsdiens aflei: afgodediens en fetisisme is alleen "aberrant developments of ancestorworship"[6]); aanbidding van diere dank sy oorsprong aan die geloof, dat die voorvaderlike gees van 'n bepaalde dier besit geneem het, of dat so 'n dier 'n gemetamorforiseerde voorvader is;[6]) plante aanbidding kan ontstaan het uit die feit, dat uit sekere plante bedwelmende dranke gedistilleer kan word,[7]) maar Spencer gee hier ook nog 'n ander verklaring aan die hand, wat dan ook beter pas in die raamwerk van sy teorie, n.l., dat die oorsprong sowel van plante- as van dierevereering linguisties

---

[1]) Darwin, l.l., p. 67.
[2]) Westermarck, l.l., p. 596.
[3]) Vergl. 1 Samuel 28, vers 13.
[4]) H. Spencer, l.l., p. 440.
[5]) H. Spencer, l.l., p. 347.
[6]) H. Spencer, l.l., p. 373.
[7]) Westermarck, l.l., p. 591.

is; d.w.s., die naam van 'n persoon was so letterlik opgevat, dat die plant of dier, waarna hy heet, met hom geidentifieer, en dus na sy dood aanbid geword is. Alle vorme van godsdiens blyk dus volgens hom in die laaste instansie alleen transformasies te wees van voorvaderdiens. [1])

In die vorme van godsdiens, wat ons so pas genoem het, het ons, volgens Spencer, hoofsaaklik nog met sulke gode te doen, waarin die menslike persoonlikheid agter natuurvoorwerpe skuil. In die loop van die ontwikkeling laat die persoonlikheid hom egter meer en meer geld, totdat dit later heeltemaal los van die natuurvoorwerpe te staan kom, en gode ontstaan deur 'n veridealisering van die persoonlikheid self. Hierdie soort gode behaal later die oorhand en Spencer skryf dit toe aan die latere totstandkoming van persoonsname, wat meer denotatief dan konnotatief is. Hierdeur word die verwarring tussen 'n persoon en die voorwerp waarna hy heet, wat in die vorige geval so by die hand gelê het, natuurlik al meer uitgesluit; en word die persoon self tot voorwerp van verering verhef: "It became possible for ghosts to retain their anthropomorphic individualities long after the deaths of contemporaries; and so an anthropomorphic pantheon resulted." [2]) Magtige persone, wat gedurende hul lewe erg gevrees was, sou dan ook na hul dood met versoenende handelinge vereer word, aangesien aan hul geeste dieselfde of nog groter mag sou toegeken word, dan wat hul in hul lewe besit het. [3]) Op hierdie wyse het daar natuurlik langsamerhand 'n hele aantal gode ontstaan, en is die oorsprong van politeïsme verklaar. Wat nou nog oorbly, is om te ondersoek hoe monoteïsme uit politeïsme ontwikkel het.

---

[1]) Westermarck stem met Spencer ooreen, dat die geeste van afgestorwene voorwerp van aanbidding uitgemaak het, maar, wanneer Spencer dit noem, "the root of every religion", sê hy hiervan: "But this is to carry the ghost theory to an extreme for which there is no justification in facts." Westermarck, l.l., p. 591.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 415.

[3]) H. Spencer, l.l., p. 425.

Die lyn van ontwikkeling, wat ons tot dusver gevolg het, het sy aanvang geneem in suiwer empieriese waarneminge; het langs 'n natuurlike weg tot die gebied van die bonatuurlike oorgegaan; deur animisme en fetisisme heen tot politeïsme gevoer; en dit laat ons reeds vermoed, dat dieselfde lyn sal moet voortgeset word om ons eindelik, sonder 'n beroep op uiterlike faktore, tot monoteïsme, en daarmee tot die hoogste vorm van godsdiens te bring.

Hoewel daar dan ook alles behalwe eenstemmigheid heers in die godsdiensgeskiedkundige teorieë oor die ontstaan van politeïsme, skyn daar tog weer algemene toestemming te wees, dat die oorgang van politeïsme tot monoteïsme 'n natuurlike proses is: so sê Gould b.v.: "From a condition of belief in a polity of divinities ruling waters, vegetation, animal life, and winds, it was but a step to monotheism, to the attribution of all force and governance to one Presiding God." [1])

En presies so het Comte in sy "*Politique Positive*" die oorgang voorgestel as 'n voortsetting van dieselfde lyn, waarlangs fetisisme tot politeïsme ontwikkel het. Hy skrywe hierdie laasgenoemde verandering toe aan 'n personifiering van 'genera' in plaas van partikuliere dinge, en beweer dan, dat, naarmate dat hierdie generalisasie wyer geword het, die mens eindelik 'n hoogste "genus" moes bereik, en die geloof aan 'n aantal gode dus vervang moes word deur die geloof aan 'n monarg. [2]) En op dieselfde wyse teken ook Spencer hierdie oorgang in die kleure van die voorafgaande ontwikkeling. Dank politeïsme sy ontstaan aan 'n apoteose van belangrike persone, monoteïsme ontwikkel hieruit, deurdat daar langsamerhand 'n hierargie tot stand kom onder die geapoteoseerde persone. 'n Ontsagwekkende persoon, oorspronklik 'n voorvader, later 'n stamhoof of 'n persoon, wat op een of

---

[1]) S. Gould, l.l., part. I, p. 240.

[2]) Vergl. James Martineau, *Types of Ethical Theory*, vol. I, p. 442, 3rd Edit., Oxford 1901.

ander wyse 'n besondere mag aan die dag lê, word gedurende sy lewe met groot ontsag behandel, en na sy dood nog meer gevrees, sodat sy gees spoedig die oorhand oor andere geeste kry, en die versoenende handelinge ter ere daarvan verrig, die vorm begin aanneem van 'n vasgestelde riete, waaraan alle ander seremonies ondergeskik gemaak word.[1]) So ontwikkel die monoteïstiese begrip langsamerhand uit die verering van gevreesde persone, en, in plaas van waar te wees, dat hier die begrip agter alle vorme van godsdiens skuil as die laaste oorblyfsel van 'n vroegere heerlikheid, blyk dit, dat die begrip eers op 'n betreklik gevorderde trap van intellektuele ontwikkeling tot stand gekom het, as 'n resultaat van toenemende kennis, groter intellektuele draagkrag, en hoër ontwikkelde sentiment.[2])

Spencer kom egter voor dieselfde moeilikheid te staan, waarvoor Comte hom reeds bevind het; hoe moet die monoteïsme van die Joodse volk, wat die Griekse en Romeinse politeïsme soveel eeue voorafgegaan het, in sy teorie ingevoeg word? Comte het hom van hierdie beswaar afgemaak eenvoudig deur te beweer, dat die Joodse volk monoteïsties te vroeg ryp was[3]); Spencer wil weer bewys, dat hul goed besien geen monoteïsme in die ware sin van die woord gehad het nie. Die God, waarvan daar telkens sprake is in die geskiedenis van 'Abraham, is inderdaad maar 'n aardse vors, en was deur Abraham ook nie beskou as die Eerste Oorsaak van alle dinge nie. En al sou hierdie laaste die geval gewees het, so sou die feit, dat daar sprake is, dat die God van Abraham eet en drink, nog wys op 'n ooreenstemming met die godsbegrip van onbeskaafde volkere.[4])

'n Beroep op 'n besondere openbaring moet dus van die hand gewys word, want Spencer neem aan, dat hy grondig

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 440.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 440.
[3]) J. Martineau, l.l., vol. I, p. 487.
[4]) H. Spencer, l.l., p. 435.

bewys het, dat by alle volkere en in alle dele die geloof aan gode ontstaan het op die natuurlike wyse, deur hom geskets, sodat hy dit as ongerymd beskou, "that a small clan of the semitic race had given to it super-naturally a conception which, though superficially unlike the rest, was in substance absolutely like them." [1]) Daar is dus maar één verklaring, wat oral pas, en dit is, "the divine man as conceived had everywhere for antecedent a powerful man as perecived." [2])

Hiermee het ons nou in algemene trekke die ewolusionistiese verklaring van godsdienstig geloof weergegee, en dit sal misskien duidelik uit die uiteensetting geblyk het, dat hierdie hele verklaring staan of val met die veronderstelling, dat vrees die grondgevoel is, waaruit alle religieuse sentiment gebore is. Op hierdie veronderstelling is, goed besien, die hele geeste- en voorvaderhipotese van Spencer gebaseer, en in 'n later hoofstuk van hierdie werk sal dit blyk, dat dit ook die wortel is, waaruit hy dié besondere godsdienstig gevoel, wat die voorwerp van ons ondersoek uitmaak, n.l. sondebewussyn, wil aflei. Om op hierdie verklaring as geheel kritiek te lewer val buite die bestek van ons ondersoek, maar ons hoop later daarop te wys, dat hierdie bron, wat die ewolusionisme aan godsdienstig gevoel toeken, nie deug nie teminste vir sover as sondebewussyn daarin g'n wesenlike verklaring vind nie. Hoewel ons aan die ander kant nie sal wil ontken nie, dat vrees soms ongetwyfeld 'n prominente plek in godsdienstig gevoel inneem, vereis die Spencerse teorie niks minder nie, dan dat vrees bewys moet word die kern van godsdienssin te wees; blyk dit onmoontlik, dan kan geeste — en voorvaderdiens ook nie meer die eerste vorm van religie wees nie, maar moet hoogstens beskou word, as "eine Aufenbarungsform des religiösen Lebens, das sich über die Geister der Verstorbene Vorfahren erstreckten..." [3])

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 433.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 438.

[3]) Dr. H. Visscher, *Religion and Soziales Leben bei den Naturvölkern*, Bd. II, s. 249, Utrecht, 1910.

Dit was ons strewe om in hierdie hoofstuk in algemene trekke die verklaring weer te gee, wat die Darwinisme ons gelewer het met betrekking tot dié verskynsels, wat in die verlede beskou was, en vandaag nog deur die grootste gedeelte beskou word, as kenmerke, wat essensieel menslik is, en altyd 'n onoorbrugbaar kloof tussen die mens en die laer organiese wereld moet vorm. En aan die end van elke paragraaf het ons voor 'n soortgelyke resultaat te staan gekom: daar is 'n verskil tussen mens en dier, maar 'n verskil alleen in graad van ontwikkeling, wat tot stand gekom het nie deur medewerking van transkendente faktore nie, maar wat 'n afdoende verklaring hierin vind, "that man has risen, though by slow and interrupted steps from a lowly condition to the highest standard as yet attained by him in knowledge, morals and religion." [1]) En hieruit blyk dit dus, dat die Darwinisme aan die end van sy psigologiese sowel as van sy biologiese beskouing van die mens die grondstelling handhaaf, "that man is a co—descendant with other mammals, of a common progenitor." [2])

---

[1]) Darwin, l.l., p. 184.
[2]) Darwin, l.l., Vol. I, p. 386.

HOOFSTUK II.

Die Godsvoorstelling van die Ewolusionistiese Wysbegeerte.

§ 1. Algemene Godsdienstige Begrippe.

Veronderstel dat die ewolusionistiese verklaring van die godsdienstig bewussyn, wat ons in § 3 van die eerste hoofstuk geteken het, juis is, dan volg die vraag noodwendig, of daar aan die religieuse voorstelling, soos die homself in die godsdienstig bewussyn laat geld, 'n werklikheid beantwoord? As dit waar is, dat "the divine man as *conceived* had everywhere for antecedent a powerful man as *perceived*", is ons dan nie genoodsaak om hieruit te konkludeer nie, dat die geloof aan God allermeest 'n "aberrant development" moet wees? Moet 'n konsekwente redenering gebaseer op hierdie pasgenoemde stelling ons nie onvermydelik tot die konklusie voer nie, dat dit 'n selfbedrog is om van 'n godheid te spreek, aangesien ons hier met niks meer dan 'n geprojekteerde menslike persoonlikheid te doen het nie?

Tensy die Darwinisme met homself in stryd wil geraak, kan dit op hierdie vrae nie anders dan bevestigend antwoord nie; want as die geloof aan God die resultaat is van 'n onjuiste verklaring van die werklikheid, dan is hierdie geloof uit die aard van die saak iets foutiefs, en kan daar onder geen omstandigheid objektiewe waarde toegeken word aan die inhoud daarvan nie.

Hoewel die Darwinisme inderdaad bevestigend op hierdie vrae antwoord, vind ons, dat dit aan die ander kant nie bereid is nie, om die skeptiese gevolgtrekkinge, wat noodwendig uit hierdie antwoord moet volg, te aanvaar. Wel word beweer, dat die geloof aan 'n persoonlike God, soos sy

oorsprong bewys, 'n louter wanbegrip moet wees, maar ons mag om die rede nie ikonoklasties te werk gaan nie, en die begrip heeltemaal uit ons gedagtewereld uitwis nie, want, sê Spencer, heel simpatiek, maar nie minder teenstrydig nie, "there is a soul of goodness in things evil and there is a soul of truth in things erroneous." [1]) Hoeseer onjuis hierdie geloof dus ook al mag wees, so moet die feit, dat dit uit werklike ervaringe ontkiem het, 'n genoegsaam waarborg wees vir 'n element van waarheid daarin, en kragtens hierdie element van waarheid moet die geloof gedeeltelik altans behou word.

Ook Spencer se innig verwante disiepel, J. Fiske, maak dit 'n verwyt aan die positiwisme van August Comte, dat, hoewel die bestaan van 'n Hoogste Mag nie met soveel woorde daarin ontken word nie, dit tog sodanig genegeer word, dat dit byna op 'n totale vernietiging van die geloof neerkom. Hy skrywe dit toe aan 'n gebrek aan psigologiese insig by Comte, want as laasgenoemde die menslike bewussyn noukeurig ondersoek en begryp het, sou hy ook gesien het, dat daar geen stadium in die geestelike ontwikkeling van die mens is nie, waarop hierdie geloof iets indifferents word, wat alleen by die grasie van willekeur moet voortbestaan. Weliswaar, erken Fiske, kan die vorme, waarin hierdie geloof voorkom, geweldig verskil, maar, goed besien, sal dieselfde grondelement telkens weer ten grondslag van die varierende vorme ontdek word. [2])

Om hierdie kern van waarheid ten grondslag van alle godsdienstige gelowe op te spoor, is die taak, wat Spencer hom in die eerste gedeelte van sy "*First Principles*" ten doel gestel het, veral met die oog op 'n versoening tussen godsdiens en wetenskap; want dit staan volgens hom vas, dat dieselfde element van waarheid, wat daar aan die wortel van alle vorme van godsdiens lê, ook die algemene basis moet uitmaak, waarop so 'n versoening kan tot stand gebring word.

---

[1]) H. Spencer, *First Principles*, p. 3, London, 1867.

[2]) J. Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy*, vol. I, p. 173, London, 1874.

Dat so 'n kern van waarheid inderdaad bestaan, moet ons aanneem, sê Spencer, tensy ons bereid is om te gelowe, dat alle godsdienstige opvattinge sonder enige grond is, en sodoende 'n wantroue wil stel in die gemiddelde menslike verstand.[1]) Hierdie beweegrede word ook nog gestaaf deur sulke feite as die uniwersaliteit van godsdienstige ideeë en die onafhanklike ontwikkeling daarvan onder primitiewe stamme, wat ver van mekaar verwyder is.

Die probleem, wat daar agter hierdie feite skuil, sê hy, laat hom ook nie verklaar nie, met 'n beroep op die algemeen voorkomende religieuse sentiment, want die probleem sal hierdeur alleen naar agter verskuiwe wees, en ons sal weer voor die verdere vraag gestel word, van waar die religieuse sentiment? En op hierdie vraag is alleen één van twee antwoorde moontlik: of dit is tesame met ander menslike vermoëns 'n produk van 'n besondere skeppingsdaad; of dit het tesame met al die ander geestelike eieskappe van die mens ontstaan uit 'n ontwikkelingsproses.[2]) Dat Spencer hom verklaar ten gunste van laasgenoemde teorie, het ons reeds in die vorige hoofstuk gesien. Maar, welke van die twee teorieë ons volgens hom ook al handhaaf, die religieuse sentiment, en die daaraan beantwoordende godsdienstige gelowe, is nie 'n saak, wat op grond van verstandelike redeneringe heeltemaal geignoreer kan word nie, maar bly as 'n konstituerende element van die menslike natuur 'n verskynsel, wat altyd respek moet inboesem.[3])

Spencer wil dus agter die godsdienstige gelowe iets dieper, iets verborge, iets geheimsinnigs aanneem, 'n feit, wat ons enigsins vreemd en teenstrydig voorkom, gesien in die lig van sy natuurlike verklaring vir die godsdienstig bewussyn, wat ons so pas behandel het. Hier het ons immers nie die vaagste spoor van so 'n dieper element ontdek nie, en ook

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 13.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 21.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 16.

g'n behoefte daaraan bespeur nie, want as die teorie van Spencer juis is, dan is alle godsdienstig geloof immers 'n verskynsel, wat op natuurlike wyse verklaar kan word, of nog beter gesê, 'n heel natuurlike vergissing, sodat elke argument, wat hom voortaan op die godsdienstig bewussyn, en wat daaraan korrespondeer, beroep, hierdeur reeds gevonnis moet wees. Hierdie teenstrydigheid, waarin Spencer verval, hang natuurlik ten nouste saam, met die onjuiste stelling, van waar hy sy uitgangspunt geneem het, n.l. "that there is a soul of truth in things erroneous", 'n stelling, waarvan James Martineau sê: "Is is a bold fact of eclecticism to sift out any common "soul of truth" at all from the two contradictory propositions of theist and atheist: but to make it consist precisely in what each, by its very existence excludes, — to draw a declaration of nescience from two positive professions of knowledge, implies an almost Hegelian dexterity of logical cross-examination." [1]) Ons sal dus die vraag daar laat of Spencer die werklike bestaan van so 'n grondelement agter alle godsdienstige gelowe enigsins bewys het; en voortgaan om te ondersoek, wat hy onder hierdie grondelement, hierdie kern van waarheid, verstaan.

Om mee te begin berei Spencer ons voor op die feit, dat hierdie element van waarheid alleen 'n seer abstrakte, ja die meest abstrakte waarheid kan wees. Tot hierdie gevolgtrekking moet ons kom, dit sy dat ons begin van die kant van godsdienstige dogmas, dit sy dat ons uitgaan van wetenskaplike stellinge. [2]) En die metode, wat moet aangewend word, om van uit godsdienstige dogmas of wetenskaplike stellinge tot hierdie algemeenste element van waarheid te kom, sal natuurlik 'n analietiese moet wees; want alleen deur middel van 'n proses van ontleding sal ons in staat wees om die essensiele elemente van die begrippe af te skeie, en die weer

---

[1]) J. Martineau, *Science, Nescience and Faith; Essays Reviews and addresses*, vol. III, p. 194, London, 1891.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 23.

aan 'n verdere analiese te onderwerp, totdat ons dan eindelik hierdie kern van waarheid bereik het, wat vir geen verdere ontleding vatbaar sal wees nie.

Wanneer ons nou ons algemene begrippe, dit sy godsdienstige, dit sy wetenskaplike, grondig ontleed, sal dit ons tref, dat die begrippe nie volkome ekwiwalent is nie aan die konkrete bestaansvorme van die dinge, wat hul voorstel; dat hul dus die dinge alleen simboliseer, en al meer simbolies word naarmate dat ons voortgaan van kleiner en konkrete tot groter en diskrete voorwerpe.[1]) Hierdie feit beroof die begrippe egter nie van alle waarde nie, want dit bly inmiddels vasstaan, dat hierdie simboliese begrippe die enigste moontlikheid is om tot enige uitspraak oor dinge te kom, wat te kompleks is om tegelyk in die verbeelding saamgevat te word.[2]) Hoe onmisbaar die begrippe dus ook al is, so bly daaraan tog steeds die gevaar verbonde, dat ons ons simboliese opvattinge vir werklikhede aansien, en daardeur gelei word tot tallose valse gevolgtrekkinge. En hierdie gevaar dreig steeds, nie alleen omdat dit so moeilik is om altyd 'n duidelike skeidslyn te trek tussen simbool en werklikheid nie, maar veral, omdat in die meeste gevalle die simboliese voorstellinge net so dienstig is as die werklike opvattinge.

Wanneer ons "Ultimate Religious Ideas" ondersoek word in die lig van hierdie voorafgaande feit, sal ons nie alleen voor die vraag gestel word nie, of hulle juis is, maar voor die nog radikaler vraag, of selfs enige van hierdie opvattinge verstandelik vatbaar is? Hierdie laaste vraag sal by ons opgewek word, wanneer ons b.v. let op die diwerse antwoorde, wat gegee word op die vraag naar die oorsprong van die Heelal, en wat gewoonlik onder één van drie teorie geklassifiseer kan word: Of die Heelal is self-eksistent; of dit is selfgeskape; of dit is deur 'n uiterlike mag geskape. Welke van die drie teorieë ons ook al aanvaar, ons verval

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 25.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 27.

telkens op 'n onoorkomelike moeilikheid. Neem ons die eerste of ateïstiese teorie aan, dan stuit ons op die beswaar, dat hier 'n voorstelling vereis word van 'n bestaansvorm, wat sonder begin is, 'n voorstelling waartoe ons nie deur selfs 'n uiterste intellektuele poging kan kom nie. Die twede antwoord is begrepe in die panteïstiese hipotese, en sluit die gedagte in aan self-kreasie, as gevolg waarvan dit natuurlik as denkbeeld net so onmoontlik word, want dit vereis 'n voorstelling van die potensiele bestaan van die Heelal as iets wat onderskeie kan word van sy werklike bestaan. Hiervan kan ons egter geen voorstelling vorm nie, aangesien potensiele eksistensie alleen in die gedagte kan voorgestel word as *iets*, d.i. as 'n werklike vorm van bestaan. En kom ons tot die derde of teïstiese opvatting, word die moeilikheid geensins verwyder nie; ons staan hier voor die misterie van 'n skepping van materie uit niks, afgesien selfs van die feit, dat hierdie teorie ons in die duister laat met betrekking tot die oorsprong van die Skeppende Mag.

En wanneer ons ons wend van die oorsprong tot die aard van die Eerste Oorsaak, word die moeilikhede nie minder nie. Ons sal b.v. voor sulke vrae te staan kom: is die Eerste Oorsaak beperk of onbeperk? Sê ons, dit is beperk, dan hef ons dit reeds hiermee op as Eerste Oorsaak; sê ons, dis onbeperk, dan moet ons 'n begrip vorm van 'n Oorsaak, wat self geen oorsaak gehad het nie, en daarmee sou ons die begrip "oorsaaklikheid" geheel vernietig; as daar 'n oorsaak kan bestaan, wat self geen oorsaak gehad het nie, is daar g'n rede nie, waarom ons soveel drukte moet maak om 'n oorsaak vir ander dinge te soek. Dieselfde moeilikheid ontmoet ons ook by sulke attribute soos Afhanklik en Onafhanklik, Persoonlik en Onpersoonlik, ens. [1])

Uit dit alles kan volgens Spencer slegs één gevolgtrekking afgelei word, n.l., dat daar aan die grond van alle godsdienste 'n element van misterie lê: "The analysis of every possible

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 37.

hypothesis proves, not simply, that no hypothesis is sufficient, but that no hypothesis is even thinkable. And thus the mystery, which all religious recognise, turns out to be a far more transcendent mystery than any of them suspect — not a relative, but an absolute mystery." [1]) En hier het ons nou ook die kern van waarheid, wat aan die wortel van alle godsdienste, van die primitiefste tot die hoogste toe, lê, en terselfde tyd die basis vir 'n versoening tussen godsdiens en wetenskap, n.l., "that the Power, which the Universe manifests to us, is utterly inscrutable." [2])

Van die kant van ons "Ultimate Scientific Ideas" wil Spencer ons nou ook tot dieselfde resultaat voer; ook hier moet die analietiese metode aangewend word om ons te oortuig, dat ons in al ons kennis beperk bly tot die wereld van fenomena, terwyl die Absolute, wat agter alle verskynsels is, deur ons nooit anders dan simbolies kan geken word nie. Oppervlakkig beskou, moet hierdie resultaat ons tot skeptisisme voer; en dit is dan ook werklik die geval, sê Spencer, so lang as ons die saak alleen logies behandel; maar, sodra ons ook die psigologiese kant daarvan in aanmerking neem, sal dit blyk, dat die voorafgaande stelling, die waarheid nie volmaak uitdruk nie, aangesien 'n belangrike feit agterweë gelaat word. Daar is naamlik, afgesien van ons logies bepaalde bewussyn, ook nog 'n onbepaalde bewussyn, wat in geen formules saamgevat kan word nie; behalwe volmaakte gedagtes, of gedagtes daartoe instaat, is daar gedagtes, wat onmoontlik presies geformuleer kan word, maar wat nietteenstaande hierdie feit tog werklik is in die sin, dat hul "normal affections of the intellect" is. [3]) En dis die erkenning van hierdie laasgenoemde feit, wat ons moet bewaar vir 'n totale skeptisisme, wanneer alle logiese gronde ons ontsink. Reeds die feit, dat ons begrippe soos "onbeperkte"

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 46.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 46.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 91.

en "onverdeelbare" kan onderskeie, bewys, dat daar in die bewussyn wel deeglik 'n kwalitatiewe onderskeid tussen die begrippe gemaak word, er dat hul dus positief en reël is: "Impossible though it is to give to this consciousness any qualitative or quantitative expression whatever, it is not the less certain, that it remains with us a positive and indestructible element of thought." [1])

Ons sal nou ondersoek, hoedanig hierdie resultate, waartoe Spencer gekom het, die teïstiese opvatting, of die Antropomorfies teïstiese, soos Spencer en sy skool dit gewoonlik noem, affekteer. Maar aangesien John Fiske in sy "*Outlines of Cosmic Philosophy*" die gevolgtrekkinge uit Spencer se teorie op hierdie bepaalde punt vollediger deurgevoer het, sal ons ons vir die verdere ondersoek meer bepaal tot Fiske.

§ 2. Antropomorfies-Teïsme.

Uit die voorafgaande sien ons, dat Spencer dit nie alleen aanneem nie, dat daar iets onbeperks, iets absoluuts bestaan, waarvan die fenomenale wereld 'n manifestasie is, maar dat hy selfs probeer het om dit te bewys deur in die laaste instansie 'n beroep te maak op, wat hij noem, ons "*indefinite* consciousness". Ons sal die vraag daar laat of hy met enige reg op grond hiervan daarop kan aanspraak maak, dat hy die bestaan van *God* vasgestel het, en sal nou voortgaan tot die verdere vraag, wat onder hierdie hoof te pas kom; hoedanig die geloof aan 'n *persoonlike God* in die lig van die voorafgaande behandeling geaffekteer word?

Voordat Fiske hierdie vraag beantwoord, maak hij ons daarop attent, dat hier geen absolute demonstrasie in die sin van 'n wetenskaplike bewys moet verwag word nie, aangesien wetenskap nie by magte is om te bewys nie, dat die goddelike Mag, wat immanent is in die kosmos, hom wel of nie van antropomorfiese metodes bedien. Die enigste moontlikheid is dus, meen hy, om te sien, hoe die argumente, waar-

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 91.

op hierdie hipotese berus, klop met die resultate van die ewolusieleer. Blyk dit by so 'n ondersoek, dat die argumente onbevredigend is, so volg dit, volgens hom, van self, dat die antropomorfiese teorie in diskrediet geraak, nie omdat dit voldoende weerlê is nie, maar omdat dit nie op genoegsame gronde kan gehandhaaf word nie; anders gesê, "because scientific cultivation has rendered the mental soil unfit for it." [1])

Om mee te begin, meen Fiske, kan dit gekonstateer word, dat die antropomorfiese hipotese reeds 'n verregaande modifikasie ondergaan het. Tref ons in die middel eeue nog die begrip van 'n Voorsienigheid aan, wat alle natuurwet oorheers, en by geleentheid selfs tersyde stel, om besondere resultate te verkry; nou sien ons in die plek daarvan 'n meer geraffineerde teïstiese begrip, waarin dit voorgestel word dat die godheid deur middel van die natuurwet werk. Tog bewys die voortbestaan van die leer van "Final Causes", dat daar nog 'n groot element van antropomorfisme oorgebly het, en geopenbaar word in die geloof, dat God doeleindes beoog, wat analoog is aan menslike besluite.

Al sou ons nou ook toestem, sê Fiske, dat alles in die begin volgens 'n vooropgestelde doel gerangskik was, en dat die harmonieuse samewerking van fenomena die vrug hiervan is, so bly dit tog onmiskenbaar waar, dat hierdie voorbedagte plan alleen aan ons geopenbaar kan word, wanneer ons al die wette ontdek het, waaraan fenomena korrespondeer. Ons sal dus vir die oomblik vergenoeg moet wees met navorsinge in die natuur. [2])

Nie alleen is hierdie teorie dus van 'n wetenskaplike oogpunt af nutteloos nie, maar dit is, volgens Fiske, selfs te betwyfel, of dit enige filosofiese waarde het; want as ons die geskiedenis van die teorie nagaan, sal dit blyk, dat dit die kenmerk dra van 'n steeds afsterwende hipotese, in 'n

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 379.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 384.

primitiewe gedagte-wereld gebore, en nie op 'n wetenskaplike basis gegrond nie. Naarmate dat wetenskap aangegroei het, moes hierdie teorie dan ook steeds meer en meer van sy gebied afstaan, totdat dit 'n laaste vesting ingeneem het in die ingewikkelde vertakkinge van biologie en sosiologie. Maar, sê hy, aangesien die skeppingsplan nie naar 'n onderafdeling van die natuur verwys kan word nie, maar, as dit bestaan, vir die hele natuur moet geld, is die verwerping van die teleologiese beskouing deur die meest gevorderde wetenskappe 'n seker voorspelling van die droewige lotgevalle, wat die teorie in die toekoms wag. Goed besien, sê hy, berus hierdie teorie dan ook alleen op die beperkinge van ons kennis, en dit is 'n seer onvertroubaar fondament. [1])

Wanneer die teleologiese opvatting getoets word aan die resultate van die ontwikkelingsteorie, so blyk dit onversoenlik daarmee te wees, aangesien dit in die eerste plek op 'n skeppingsgedagte berus; en soos ons reeds uit die vorige behandeling kan aflei, en Fiske ons ook in 'n ander verband opmerksaam op maak, is daar in die ewolusie meganiek vir 'n skeppingsleer geen plek nie: "In coming to regard the universe as evolved in accordance with discernible physial laws working throughout a lapse of time to which human thinking can assign neither a beginning nor an end, we cease to regard it as created at any given point of time in accordance with a preconceived plan remotely analogous to the plans by which finite intelligence adopts means to ends." [2])

Die hele teleologiese argument, sê hy, blyk op die valse veronderstelling te berus, dat *wil* die vereiste en genoegsame oorsaak is vir die dinamiese werkinge van die Heelal, en dat dit dus die Eerste Oorsaak moet wees. Deur uit te gaan van die veronderstelling, dat wil die enigste bron van alle beweging is, word die gevolgtrekking gemaak, dat die werksaamheid in die natuur alleen verklaar kan word deur 'n Hoogste

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 386.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 377.

Wil te postuleer.[1]) Van wetenskaplike sy sou egter hierteen kan aangevoer word, dat die werksaamheid in die natuur nooit deur 'n proses van ontleding verklaar kan word nie, aangesien die oorsprong van beweging vir ons altyd iets onbegrypliks moet bly. Beweging kan as 'n begrip van ons beperkte verstandsvermoë nooit 'n oorsprong hê nie, maar moet soos materie altyd die karakter van iets ewigs dra.

In antwoord op die argument, wat soms aangehaal word, dat die alomteenwoordigheid van wetmatigheid in die natuur, die bestaan van 'n Intelligente Wetgewer vereis,[2]) sê Fiske — op voorwaarde dat die antropomorfiese assosiasies, wat gewoonlik met hierdie opvatting gepaar gaan, weggelaat word — dat kosmiese filosofie volkome kan instem met die bewering, dat "necessary law is the constant expression of divine working." Maar hieruit volg nog nie, dat daar enige verband moet bestaan nie tussen "Universal law" en "Quasi-human will." Hierdie assosiasie berus, volgens hom, op 'n louter woordelike ooreenkoms, maar nie op 'n gemeenskaplikheid van natuur nie. Omdat die woord 'wet' gebruik word, sowel vir generalisasies in die natuur as vir die edikte van wetgewende liggame, moet dit nie veronderstel word nie, dat, wat geld ten opsigte van die één, ook geld in geval van die ander. Wanneer ons dus in die laaste geval 'n intelligente wil as vervaardiger sien, moet ons nie hieruit aflei nie, dat dieselfde oorsprong moet toegeken word aan fenomena in die eerste geval. Ons behoef maar slegs die uitdrukking "law of nature" te vervang deur die ekwiwalente frase "order of sequence among certain phenomena", en dan sal die sterk neiging tot antropomorfisme heeltemaal verdwyn.[3])

En hoewel wetenskap lang verbluf gestaan het voor die vraag, hoe die harmonie tussen die menigvuldige verskynsels in die wereld verklaar moet word, sonder 'n skeppende ver-

---

[1]) J. Fiske, ll., p. 390.

[2]) Vergl. William Adams, *"Inquiry into the Theories of History"*, pp. 92, 130, 192, (cf. J. Fiske, l.l., p. 392).

[3]) J. Fiske, l.l., p. 394.

stand, het Darwin met sy "Law of Natural Selection" aan wetenskap die lang gesoekte wapen verskaf, waarmee dit hierdie uitdaging kan beantwoord; deur middel van rein natuurlike aanpassinge in ooreenkoms met hierdie wet het daar in die loop van eeue resultate tot stand gekom, wat 'n sekere doelmatigheid vertoon, en op grond hiervan aan 'n skeppende verstand toegeken was. Maar nou is daar nie meer die minste noodsaaklikheid om 'n goddelike wil in te roep nie, teneinde 'n verklaring te gee aan die harmonie in die wereld, ons kan eenvoudig met Barratt sê, "the earth is suited to its inhabitants, because it has produced them, and only such as suit it live." [1]) Hier is die seëvierende antwoord van wetenskap aan teologie: die omgewing is nie aan die organisme aangepas deur 'n skeppingsdaad nie, maar die organisme is aan die omgewing aangepas deur die natuurkeuse self."

Buitendien sou die toekenning van 'n verstand en wil aan die Godheid beteken, dat ons Hom verlaag tot die peil van 'n ewolusieproduk, want volgens die ewolusiebeginsels definieer Fiske verstand as, "the continuous adjustment of specialized inner relations to specialized outer relations." [2]) Wil ons dus die Godheid van 'n verstand voorsien, moet ons ook aan Hom 'n omgewing toeken, en dit sou in stryd wees met sy onbeperktheid en selfbestaan: "The Eternal Power, whereof the web of phenomena is but the visible garment, becomes degraded into a mere strand in the web of phenomena; and the cosmos, in exchange for the loss of its Infinite and Inscrutable God, receives an anomolous sovereign of mythologic pedigree." [3])

Fiske sien dus in hierdie teorie van 'n Skeppende Wil nog 'n oorblyfsel van die fetisistiese gedagtegang, hoeseer dit ook al mettertyd gemodifieer is deur die konflikte, wat dit met

---

[1]) Barratt, *"Physical Ethics"*, p. 33, aangehaal deur Fiske, l.l., p. 398.

[2]) J. Fiske, l.l., p. 395.

[3]) J. Fiske, l.l., p. 395.

wetenskap gehad het. Ons het nog hier te doen met 'n projeksie van die menslike persoonlikheid in natuurverskynsels; dieselfde proses waaruit Spencer, soos ons in die voorafgaande hoofstuk gesien het, die geloof aan bonatuurlike wesens en eindelik aan gode laat ontwikkel.[1])

Terwyl die wonderlike harmonie in die wereld aanleiding gegee het tot die ontstaan van die antropomorfiese hipotese, kan dit aan die ander kant nie ontken word nie, sê Fiske, dat die disharmonie, wat ons ook maar al te dikwels aantref in die vorm van fisiese ramp of morele kwaad, vir hierdie hipotese altyd weer onoorkomelike moeilikhede aanbied. Hierdie verskynsels laat hul nie versoen nie met die geloof aan 'n Verstandige en Almagtige God. Sodra ons dus buite die perke van die ewolusieproses gaan en 'n uiterlike mag aanneem, wat ook maar in enig opsig antropomorfies is, is ons genoodsaak, of om dit aan te vul deur 'n twede en diaboliese mag, of om toe te staan, dat daar bose elemente in die Eerste Oorsaak kan wees. "In short there can be no hypothesis of a moral government of the world, which does not implicitly assert an immoral government."[2])

En, hoewel dit mag skyn, of hierdie kritiek ons moet voer tot ateïsme, verseker sowel Fiske as Spencer ons, dat daar hieruit 'n veel groter eerbied tot God spreek dan uit antropomorfies-teïsme. Dit gaan hier nie om 'n keuse tussen 'n Intelligente God en geen God nie, maar tussen 'n Beperkte en 'n Onbeperkte God; nie tussen persoonlikheid en iets laer dan persoonlikheid nie, maar tussen persoonlikheid en 'n hoër modus van bestaan.[3]) 'n Antropomorfiese God kan nie 'n onbeperkte God wees nie, want 'persoonlikheid' en 'onbeperktheid' is twee gedagtes wat mekaar uitsluit. Ons sou net so goed van 'n 'ronde driehoek' en van 'n 'onbeperkte persoon' kan spreek.[3])

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 401.
Vergl. ook Spencer, l.l., p. 110.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 407.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 110.

Die Absolute Mag moet dus vir die mens 'n volkome misterie bly; en hoewel sommige beweer het, dat daar tog aan die Absolute attribute moet toegeken word, alhoewel die mens die nooit kan ken nie; en Mansel selfs sover gegaan het om te verklaar, dat dit ons plig is om aan God persoonlikheid toe te ken, meen Spencer, dat plig ons roep, nóg om aan God persoonlikheid toe te skrywe, nóg aan Hom dit te ontsê, maar om eenvoudig te berus in die beperktheid van ons verstand.[1])

Spencer antisipeer egter reeds hier die verwyt, dat hy 'n ondenkbare abstraksie opgestel het as voorwerp van aanbidding in die plek van 'n Wese, tot wie die mens in 'n simpatieke verhouding kan staan, maar hy wys hierdie beswaar van die hand met 'n bewering, wat, soos dit ons voorkom, meer as 'n troos dan as 'n werklike oplossing kan dien, n.l., dat in hierdie beswaar die gewoonlike protes uitgedruk word, waarmee elke verandering van 'n laer tot 'n hoër geloof gepaar gaan: "No mental revolution can be accomplished without more or less of laceration."[2])

Na hierdie krietiese beskouing oor antropomorfies-teïsme kom sowel Fiske as Spencer tot die gevolgtrekking, dat die proses van deantropomorfisering, waardeur die geskiedenis van die filosofiese ontwikkeling van die begin af aan gekenmerk was, nog steeds moet voortgaan, totdat eindelik ook die intelligente wil, wat nog as 'n laaste spoor van vroeger antropomorfisme in die teologie oorgebly het, die lotgevalle sal deelagtig geword het van al die ander simbole, waarin die mens eertyds uitdrukking wou gee aan wat altyd bo alle kennis moet uitgaan.[3])

§ 3. Kosmies-Teïsme.

Spencer het, as gevolg van die reinigingsmetode, wat hy in sy *First Principles* op die teïstiese godsvoorstelling toe-

[1]) H. Spencer, l.l., p. 108.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 115.
[3]) J. Fiske, l.l., p. 410.

gepas het, aan ons 'n "Inscrutable Power" agter gelaat; en het tot ons die onvervulbare en teenstrydige eis gerig om ten opsigte van hierdie absolute, onkenbare iets 'n godsdienstige houding in te neem. Fiske het egter besef, dat dit onmoontlik is om teenoor hierdie rein negatiewe resultaat anders dan louter skepties te staan; en in skeptisisme kan die menslike gees nooit berus nie, want, sê hy, "upon the religious side of philosophy as well as upon its scientific side, the mind needs some fundamental theorem, with reference to which it may occupy a positive attitude." [1]) Hy beskou dit dus as 'n billike vereiste om 'n ander stelsel te konstrueer op die puine van die antropomorfies teïstiese met die afbreking waarvan hy hom so druk beywer het in die voorafgaande paragraaf. En dis om te beantwoord aan hierdie eis, wat hy nou op negatiewe grondslag 'n stelsel van teïsme wil opbou, wat sal ooreenkom met die resultate van die ewolusionistiese wetenskap.

Die vraag moet egter direk by ons ontstaan, of dit moontlik sou wees, om, sonder met die so seer beklemtoonde teorie van die relatiwiteit van alle kennis in stryd te geraak, tot enige positiewe resultaat te kom? Fiske voel 'ook enigsins hierdie beswaar, maar meen, hoewel die samestelling van 'n wetenskap van die Godheid, 'n taak is, wat bo die menslike verstand uitgaan, dat daar tog 'n baie belangrike stelling is, waarin sowel wetenskap as godsdiens 'n gemeenskaplike basis kan vind, en op grond waarvan die verstand teenoor die "Inscrutable Power" te staan kom in "a positive attitude of faith"; en hierdie belangrike stelling is, "neither more, nor less than the theorem, which alone gives complete expression to the truth, that all knowledge is relative." [2])

Ons sal die vraag daar laat, of hierdie so pas aangehaalde stelling ons 'n stap nader gebring het tot die vereiste basis vir 'n positiewe stelsel, en of ons hierin met niks meer dan

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 411.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 412.

'n sirkelredenering te doen het nie, en wil nou ondersoek, hoe Fiske hom van hierdie nuwe uitgangspunt bedien.

In hierdie stelling is, volgens hom, twee gevolgtrekkinge opgesluit; die één is, dat *God* onkenbaar is, en die ander, dat die *Kosmos* onkenbaar is. En deur 'n proses van redenering, waarin 'onkenbaar' as 'n soort positiewe kenmerk moet diens doen, kom Fiske tot die besluit, dat daar dus 'n groot moontlikheid bestaan vir 'n sekere mate van identiteit tussen die onkenbare in die twee gevalle.[1]) En dit neem hom dan ook nie lang nie om 'n grond te ontdek, waarop hierdie identiteit gebaseer kan word, aangesien dieselfde redes, waarom ons die Godheid vir onkenbaar verklaar, ons genoodsaak om ook die Kosmos onkenbaar te noem.

Hierdie redes word, soos ons reeds kan vermoed, afgelei uit 'n analiese van die kenvermoë, en voer Fiske dan ook tot 'n gevolgtrekking, wat absoluut ekwiwalent is aan dieselfde negatiewe standpunt, van waar dit sy doel is om weg te kom, alhoewel dit natuurlik voorgestel word as iets nuuts; die gevolgtrekking n.l., "that there exists a Something, of which all phenomena as presented in consciousness, are manifestations, but concerning which we can know nothing save through its manifestations."[2])

Het hy hierdie resultaat bereik langs die weg van 'n *subjektiewe* analiese, so wil Fiske ons nou wys, dat ons tot dieselfde konklusie moet kom ook langs die weg van 'n *objektiewe* ontleding van die Heelal. En die probleemstelling van waar hy hier uitgaan is, "what is the Force of which we... asserted the persistence?" Met 'n beroep op Spencer wil hy bewys, dat hierdie "Force" nie dieselfde kan wees nie, wat ons direk in ons spier beweginge ondervind, want die is nie onvernietigbaar nie, maar dat dit moet wees, "that absolute Force of which we are indefinitely conscious as the neces-

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 413.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 414.

sary correlate of the force we know." [1]) So dikwels as ons dus spreek van "persistence of force" refereer ons noodwendig na 'n Mag, wat agter alle dinamiese verskynsels lê, en wat uitgaan bo ons kennis en begripsvermoë.

Uit 'n kombinasie van hierdie resultate van die subjektiewe en objektiewe analiese konkludeer Fiske nou, dat "there exists a *Power*, to which no limit in time or space is conceivable, of which all phenomena as presented in consciousness, are manifestations, but which we can know only through these manifestations." [2]) Hierin wil hy die voorwerp sien, ten opsigte waarvan sowel die godsdienstige as die wetenskaplike man "a positive attitude of faith" kan inneem, 'n formule, wat, soos hy sê, nie alleen wetenskaplik is nie, maar terselfde tyd die kardinale waarheid van teïsme, n.l., die bestaan van God, uitdruk.

Fiske vlei homself met die gedagte, dat hy nou die negatiewe standpunt verlaat het, waarop sy kritiek uitgeloop het, en dat hy weer vaste grond onder sy voete het. Hy laat hierdie gedagte veral uitkom in 'n sydelingse aanval, wat hy rig op Comte se humaniteits religie. Comte, sê hy, het alleen 'n oog gehad vir die negatiewe sy van die relatiwiteit van kennis, maar het bewys deur sy God in die gebied van kenbare dinge te soek, dat die Absolute Mag, waarvan fenomena alleen die manifestasies is, sy aandag heeltemaal ontgaan het. Hoe verhewe die idee 'Humaniteit' ook al is, tog, meen Fiske, is die vergoddeliking daarvan 'n terugslag in die filosofie, aangesien Goethe reeds klem gelê het op die kosmiese begrip van die Godheid. [3]) Verder geraak Comte in stryd met sy eie beginsels deur die idee 'Humaniteit' te vergoddelik, omdat, soos hij sê, dit die enigste Groot Wese is, wat ons kan ken; hy het immers op grond van die relatiwiteitsteorie met Fiske en Spencer ingestem, dat godsdiens pas begin daar waar ken-

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 139.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 415.
[3]) J. Fiske, l.l., p. 419.

nis ophou, 'n feit, sê Fiske, wat ten grondslag lê sowel van die primitiefste vorm van godsdiens as van die hoogste vorm van monoteïsme: "worship is ever the dark side of the shield of which knowledge is the bright side." [1]) Al oortuig 'n negatiewe kritiek ons dus ook nog so seer van die simboliese waarde van onse godsdienstige terme, tog kan dit die idee 'God' nooit vernietig nie: "The God of the scientific philosopher is still, and must ever be the God of the Christian, though freed from the illegitimate formulas by the aid of which theology has sought to render Deity comprehensible." [2])

Oortuig dat hy nou positief en seker staan teenoor die *bestaan* van 'n Godheid, wil Fiske vervolgens probeer om ook 'n meer positiewe opvatting van die *wese* van die Godheid op te bou.

Die feit, dat daar reeds in die begin van die paragraaf sprake was van 'n identiteit tussen God en Kosmos, en dat hier nou weer die gedagte naar vore gebring word van 'n "Dynamis", wat Homself in alles manifesteer, wek by Fiske die suspiesie op, dat sy stelsel aardig op panteïsme begin lyk; en daarom begin hy maar bytyds om hierdie oordeel af te weer, en om die juiste verhouding tussen Kosmos en Godheid vas te stel. Goed beskou, sê hy, sal dit blyk, dat sy stelsel presies die teenoorgestelde is van panteïsme. In die panteïstiese hipotese word die onderskeid tussen absoluut en fenomenaal, waarop hy so sterk klem lê, heeltemaal geignoreer. Die wereld van verskynsels word dus so goed as geidentifieer met die Godheid, en vir sover as die panteïst 'n ontwikkeling in die wereld aanneem, sal hy ook moet erken, dat die Godheid in staat is om te ontwikkel. Maar aangesien hierdie verandering 'n uiterlike oorsaak moet veronderstel, loop die panteïstiese teorie, tot al sy konsekwensies deurgevoer, uit op die erkenning van 'n beperkte, kenbare iets, wat bepaal word

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 421.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 422.

deur 'n onbeperkte, onkenbare iets. En daar dit die eerste is en nie die twede nie, wat vergoddelik word, is panteïsme onderhewig aan dieselfde beswaar, wat teen antropomorfisme gerig was, n.l. dat dit God beperk deur 'n 'objective datum'. Die juiste verhouding tussen God en Kosmos, soos dit uit sy stelsel gededuseer kan word, druk Fiske as volg uit: "The open secret", in so far as secret is God — in so far as open, is the world." [1])

Hierdie stelling, sê Fiske, is heel duidelik teïsties, die proses van deantropomorfisering is hierin slegs 'n stap verder deurgevoer. As daar dus 'n vergelyking moet getrek word tussen sy teorie en die gewone teïstiese opvatting, denk hy, dat die onderskeid heel goed uitgedruk kan word, deur sy stelsel "higher theism" en die tweede "lower theism" te noem; of in ooreenkoms met die voorafgaande behandeling kan sy stelsel "Cosmic theism" genoem word in kontras met "Anthropomorphic theism." [2])

Wellig sal daar van die kant van die antropomorfiese teïst die verwyt gehoor word, dat die resultaat, wat bereik is, inderdaad 'n degradering van die Godheid is van 'n persoonlikheid tot 'n blinde mag, maar Fiske meen, dat dit 'n moeilikheid is, wat die antropomorfis aan niemand anders dan homself te dank het nie, want dit berus op sy onjuiste opvatting van mag as iets, wat 'n objektiewe bestaan het buite die bewussyn. Sodra egter die simboliese waarde van die begrip 'mag' ten volle besef word, verdwyn die gevaar van so'n onjuiste identifikasie; [3]) en die eientlike vraag, wat dan ontstaan, is, in hoever die mens kan beskou word as 'n geskikte norm om die Hoogste Wese naar te meet? En deur 'n antwoord te gee op hierdie vraag, wil Fiske nou die goddelike wese, meer in besonder, dan tot dusver geskied is, karakteriseer.

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 424.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 425.
[3]) J. Fiske, l.l., p. 430.

Die probleem, wat hom in hierdie verband besig hou, is, of daar 'n bestaansvorm moontlik is, wat nie beperk is nie, deur die omstandighede, waardeur bewuste lewe op aarde bepaal word?

Die antwoord, wat Fiske op hierdie vraag gee, kom voor in 'n hoofstuk, wat handel oor die verhouding tussen Materie en Gees. Maar, daar dit ons te ver sal aflei om hom hier in besonderhede te volg, sal ons probeer om so kort moontlik die weg aan te toon waarlangs hy hierdie probleem wil uitwerk, en die resultaat waartoe sy ondersoek hom gevoer het.

Fiske is nog steeds aan worstel om aan die één kant sy godsvoorstelling meer positief te maak dan die van Spencer, sonder om aan die ander kant met die relatiwiteit van kennis in konflik te geraak. Die moeilikheid is egter, dat die mens in sy godsvoorstelling altijd gebonde is aan menslike, d.i. relatiewe terme, sodra ons dus aan God sekere hoedanighede ontken weens hul relatiwiteit, kan dit nie anders dan uiters willekeurig voorkom nie, om aan Hom tog weer andere hoedanighede, wat die ook al mag wees, toe te ken, aangesien die as menslike begrippe tog net so relatief is. Ontken iemand dus aan God materiele eieskappe, moet die vraag noodwendig ontstaan, of hy dan reg het om geestelike eieskappe toe te ken, want, sonder om weer tot skeptisisme te verval, bestaan daar geen derde moontlikheid nie. Nou voel Fiske wel hierdie beswaar, maar probeer hom hieruit te red deur te betoog, dat die kanse van materie en gees nie gelyk staan nie.

In die argument, wat hy opstel om hierdie bewering te staaf, lê hy, enigsins in stryd met die monistiese strekking van die ewolusieleer, wat hy in beginsel toegedaan is, sterk nadruk op die dualisme tussen 'mind' en 'matter', wat in onse tyd, sê hy, nog net so vas staan as in die dae van Descartes.[1]). Daar behoef dus geen vrees gekoester te word nie,

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 445.

dat die ydele droom van materialiste ooit verwesenlik sal word, en dat geestelike fenomena ontleed sal kan word in suiwer materiele elemente. Om hierdie rede is dit onmoontlik om die Eerste Oorsaak as iets materiels te beskou, want dan sou dit ons hoogstens 'n verklaring gee vir materiele dinge. Terwyl dit dus moet erken word, dat die materialistiese hipotese hiermee onherroeplik verdoem is, staan die kanse van die spiritualistiese hipotese enigsins gunstiger. Weliswaar is dit op grond van die dualisme tussen materie en gees net so onmoontlik om materie direk in terme van gees te verklaar, maar, en hier kom die verskil ten bate van gees in, ons het so pas gesien, dat 'materie' nie iets werkliks en onafhankliks aanduie nie, maar dat dit slegs staan vir één van die vorme waarin die "Inscrutable Existence" Homself aan ons openbaar binne die grense van ons aardse ervaringe. En as ons nou van hieruit voortgaan "to the uttermost verge of admissible speculation", sê Fiske, en vra, wat dan waarskynlik die wese moet wees van hierdie "Inscrutable Existence", "we shall find that its intimate essence may conceivably be identifiable with the intimate essence of what we know as mind." [1]) En staan dit vas, "that upon no imaginable hypothesis of evolution... can units of mind be regarded as produced by the collocatious of units of matter", so word ons, volgens Fiske, genoodsaak om te erken, dat die werklike bestaan van psigiese fenomena as sy oorsprong "something quasi-psychical in the constitution of things" vereis. [2])

Dat hierdie argument heeltemaal wankel is, besef ook Fiske, want dieselfde wat van 'materie' geld as begrip, geld ook van 'gees' as begrip; is die eerste alleen 'n simbool waarmee ons die werklikheid, wat agter alle fenomena skuil, interpreteer, so geld presies dieselfde van die twede term. Fiske voeg dus nog 'n derde moontlikheid by; dat aangesien

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 446.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 449.

'gees' ook geen absolute begrip is nie, maar alleen deur ons geken word as iets kwalitatiefs van materie onderskei, so bly daar nog die moontlikheid bestaan, "to maintain that the Unknown Reality, which is manifested under both aspects, cannot legitimately be formulated in terms of either aspect." [1])

Met ander woorde sien ons, dat Fiske langs 'n omweg weer teruggekom het tot dieselfde negatiewe standpunt van waar hy uitgegaan het. Hy het ons geen enkel stap nader aan iets positiefs gebring nie. En al vertel hy ons ook nou nog so dikwels en so nadruklik, dat as ons God simboliseer, moet ons liefs sê "God is Force", op voorwaarde dat ons waak teen die materialistiese dwaling, of "God is Spirit", op voorwaarde dat ons waak teen antropomorfiese assosiasies, so kan ons geen ander grond agter dit alles sien nie dan blote willekeur, daar hierdie terme as menslike begrippe tog net so streng relatief is. Fiske bly dus op agnostisistiese bodem, hoeseer hy ook al strewe na iets meer positiefs. Op 'n negasie kan onmoontlik iets positiefs gekonstrueer word.

As Spencer en Fiske die geldigheid van ons denkwette in sover erken, dat hulle dit as iets noodsaakliks voel om die bestaan van iets 'Absoluuts, of hoe hul dit ook al met honderd ander name noem, agter ons begrippe te postuleer, dan moet hul die vertroue in hierdie geldigheid konsekwent deurvoer. Het Fiske dit gedoen, sou hy ontdek het, dat die samestelling "Cosmic Theism" 'n "Contradictio in terminis" is; want op grond van dieselfde denkwette, waarop hy en Spencer die bestaan van 'n "Unknown Reality" baseer, geld dit ook, dat die begrip "Cosmic" iets onpersoonliks uitdruk, terwyl die begrip „theism" weer persoonlikheid as 'n onontbeerlike element insluit. As "Cosmic Theism" dus die stelsel is, waarin die ewolusionistiese godsvoorstelling sy afronding ontvang het, kan ons met reg sê, dat alle godsvoorstelling ook terselfde tyd daarin sy opheffing gevind het.

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 449.

Uit die eerste hoofdstuk sal dit reeds geblyk het, dat die persoonlike element in die mens in die raamwerk van die ewolusieleer nie tot sy reg kom nie; nee ons kan selfs nog verder gaan en sê, soos ons veral in § 2 wou laat uitkom het, dat, wanneer die meganiese beskouing van die Darwinisme konsekwent deurgevoer word, die ontstaan, sowel as die voortbestaan van 'n selfbewuste persoonlikheid iets onverklaarbaars en oortolligs moet word. En so was dit ook ons doel om in hoofstuk II te laat uitkom, dat die s.g.n. wetenskaplike reinigingsproses, wat op die teïstiese godsvoorstelling aangewend was, juis gerig was teen die persoonlike element daarin, terwyl die stelsel wat Fiske in die plek hiervan wou oprig ook die element van persoonlikheid moes uitsluit. Ongelukkig vir Fiske het dit geblyk, dat daar net twee konsekwente standpunt moontlik is; of skeptisisme, of antropomorfisme; of God bestaan nie, of as Hy bestaan kan ons ook tot sekere mate toe kennis van Hom hê; maar dat hierdie kennis dan ook onvermydelik in antropomorfiese terme geformuleer moet word, moes selfs Fiske erken aan die end van sy moeisame poging om van alle antropomorfisme verlos te raak.[1])

In hoofstuk III moet ons nou ondersoek, welke verklaring die begrip 'sonde' moet vind op grond van die voorafgaande beskouinge van mens en God.

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 449. vergl. ook vol. I. p. 183.

HOOFSTUK III.

Die begrip Sonde in die Ewolusionistiese Filosofie.

§ 1. Sonde 'n fase in die etiese ontwikkelingsproses.

Dit is 'n noodwendige en billike vereiste vir enige stelsel, wat daarop aanspraak maak, dat dit 'n grondslag aanbied vir 'n monistiese wereldbeskouing, om alle fisiese en geestelike verskynsels 'n getroue verklaring in sy raamwerk te waarborg. Die geskiedenis van die filosofiie lewer talryke voorbeelde op van stelsels, soms op 'n bewonderingswaardige en geniale wyse uitgewerk, wat van tyd tot tyd met die pretensie van 'n algemene geldigheid voor die dag gekom het net om weer telkens op die werklikheid skipbreuk te ly. Want, so lang as iemand bloot teoreties en abstrak te werk gaan, is dit moontlik vir enige persoon, wat beskik oor 'n sekere mate van konstruktiewe denkkrag om feite naar hartelus in ooreenstemming met 'n vooropgestelde hipotese te laat spreek, of soos iemand eens heel geestig gesê het, selfs te laat buikspreek; maar wanneer die werklikheid as toetssteen aangewend word, en feite in hul wesenlike bestaansvorme verskyn, word dit maar al te dikwels by nader ondersoek geopenbaar, dat die feite in so 'n stelsel hoogstens hul name behou het, terwyl hul wese so geskend is, dat ons met die beste wil van die wereld nie in staat is om daarin die werklike verskynsels te herken nie.

Hierdie gevaar dreig in geen monistiese stelsel met noodlottiger gevolge nie, dan juis in die ewolusionistiese, stellig omdat geen stelsel van tevore met stoutmoediger pretensies voor die dag gekom het nie. Ons het reeds in Hoofstuk I geleentheid gehad om daarop te wys, hoedat verskynsels, wat al die eeue deur as essensieel verskillend beskou was, hierin

onder één rubriek geklassifiseer word alleen met 'n graduele verskil. 'n Stelsel, wat alles uit één grondbeginsel wil aflei deur middel van 'n ontwikkelingsproses, kan dan ook inderdaad sonder in teenstrydighede te verval geen essensiele verskille erken nie; ëen enkel geval, waarin so 'n verskil sal moet toegestaan word, sou voldoende wees om so 'n stelsel alle aanspraak op algemene geldigheid te ontneem. Dit wil nie sê nie, dat die stelsel dan al sy waarde verloor het nie, maar beteken alleen, dat ons die stelsel voortaan as hoogstens 'n betreklike waarheid sal moet beskou; as waar binne sekere perke.

Hier het ons nou te doen met 'n stelsel, wat pretendeer, dat dit in staat is om van uit sy materialistiese grondbeginsels die hoogste en ingewikkeldste geestelike verskynsels op te bou; en dit is hierdie pretensie, wat ons van voornemens is om te toets aan dié geestesverskynsel, wat by die mens op so 'n kragtige wyse tot openbaring gekom het as seker geen twede nie, n.l. sy sondebewussyn.

Die vraag is, kan die ewolusionisme ons, sonder die hulp van ander faktore in te roep, 'n bevredigende verklaring gee van hierdie verskynsel; 'n verklaring wat sal beantwoord aan wat as sonde ervaar word? So ja, dan lê die erkenning voor die hand, dat hierdie gewigtige geestesverskynsel ten gunste van die genoemde stelsel getuig; so nee, dan is die gevolgtrekking noodsaaklik, dat die ewolusionisme sy perke te buite gaan, en sy beginsels wil deurvoer op 'n gebied, waar hul nie geldig is nie, in elk geval nie as 'n afdoende verklaring nie.

Dat hierdie toets nie meer dan billik is nie, wens ons met alle nadruk te herhaal. Want of die begrip sonde ook al soos die geloof aan God deur die ewolusionisme verklaar word as 'n "aberrant development", dit kan nie ontken word nie, dat ons hier met 'n werklike geestelike verskynsel te doen het, wat in alle godsdienste in een of ander vorm tot openbaring gekom het, en dat ons met reg kan verwag, dat die ewolusionistiese skrywers in staat moet wees om te minste

'n geneties-psigologiese verklaring daarvan te gee vir sover as hul dit as 'n louter historiese verskynsel beskou; en dat hul ons verder moet aantoon of, en in hoever, daar nog vir hierdie begrip plek is in die ewolusionistiese stelsel; en so nie, waardeur dit kan vervang word.

Hierdie billike verwagting word egter seer teleurgestel, want, wat die eerste vereiste betref, vind ons bij die vir-naamste skrywers so goed as niks oor die ontstaan van die begrip sonde nie. Vir sover as ons wil weet, hoe Spencer b.v. die begrip sonde verklaar het, sal ons dit moet aflei, ener-syds uit wat hy ons vertel het aangaande die ontstaan van die godsdienstig bewussyn, en andersyds uit die genetiese verklaring van die sedelik bewussyn, wat hy en sy volgelinge ons geteken het, en wat veral deur Spencer self in nou ver-band gestel word met die ontstaan van die godsdienstig be-wussyn. Wat die twede vereiste betref, laat Spencer ons staan met 'n negatiewe resultaat, sonder ons ook maar die gering-ste wenk tot iets meer positiefs aan die hand te gee. Presies soos in sy godsvoorstelling voer hy ons ook op hierdie punt tot 'n leemte, 'n blote negasie, en doen geen verdere moeite om te ondersoek of die mens nie behoefte het aan 'n surro-gaat nie. Dit was weer Fiske wat probeer het om Spencer ook op hierdie punt aan te vul, en iets meer positiefs op die negatiewe grondslag te konstrueer. Hy wil ons 'n sondebe-grip gee, wat wetenskaplik gelouter is, en waarin die gods-dienstige simbole vervang word deur wetenskaplike, sonder dat daar enige wesenlike veranderinge as gevolg van hierdie transformasie plaasvind. In hoever dit hom egter geluk het, sal ons later moet ondersoek.

Maar daar is selfs nog 'n groter beswaar: vir sover as die begrip sonde noodwendig die gedagte insluit aan 'n relasie tussen die mens en God, word ons onvermydelik voor die vraag gestel, of daar nog in 'n agnostisistiese stelsel vir hier-die begrip 'n plek kan wees? Vóór daar enige sprake van 'n relasie kan wees, is dit immers noodsaaklik, dat daar te-minste 'n sekere mate van kennis moet moontlik wees aan-

gaande die pole waartussen die relasie bestaan. Kan daar dus — afgesien selfs nog van die vraag, of die *mens*, soos die ewolusionisme hom teken, beantwoord aan die eise van hierdie relasie? — sprake wees van enige verband tussen die mens en God, wanneer God voorgestel word as "The Unknowable" en "Unconditioned Being"?

Spencer self gee op hierdie vraag 'n negatiewe antwoord, want, sê hy, om God in betrekking tot die mens te stel sou beteken om Hom op te hef as "Unconditioned Being". Verder veronderstel die begrip sonde, dat God dieselfde morele sanksies as die mens moet handhaaf, en dus moet handel in ooreenstemming met dieselfde begrippe van goed en kwaad. Dit sou egter beteken, dat die Absolute Mag ondergeskik gemaak word aan bepaalde voorwaardes van so 'n geaardheid, dat beantwoording hieraan goed, en afwyking hiervan kwaad moet wees. Daar dit egter in stryd is met die gedagte aan 'n Onbeperkte Wese, so blyk goed en kwaad, volgens hom, begrippe te wees, wat alleen van toepassing is op die verhoudinge van mens tot mens.[1])

In tussen bly die sondeverskynsel egter as 'n onomstotelike feit staan en eis 'n verklaring. Het Spencer nog probeer om 'n natuurlike verklaring daaraan te gee, — vir sover as ons dan sy verklaring uit 'n ander verband kan opmaak — soos ons nou wil aantoon, en sonde voor te stel as 'n natuurlike vergissing deur die mens gemaak op 'n laer stadium van sy geestelike ontwikkeling, sy volgelinge het soms nog radikaler te werk gegaan, en sonde verklaar meer as 'n willekeurige bedrog. So vertel Dadson ons interessant genoeg, "sin is a fiction of the church and as meaningless as all her other fictions... We can commit no sin or crime against God; the idea is simply absurd; nor can we "blaspheme" against the "Unknown Power". All these notions arise from the false, an-

---

[1]) H. Spencer, *Data of Ethics*, p. 259.

thropomorphic conceptions of imperfectly educated churchmen." [1])

— — — — — — — — — — —

Naar aanleiding van die ewolusionistiese verklaring van die wil, wat ons in die eerste hoofstuk behandel het, kan ons reeds vermoed, dat die sedelik bewussyn ook in hierdie stelsel sy verklaring sal vind in terme van gevoel. Dit word opgehef as 'n onafhankelike vermoë en gekenmerk as 'n blote vorm van bewussyn in die algemeen, wat in hierdie geval betrekking het op 'n konflik tussen sekere gevoele in ons en die oorwinning van één of 'n bepaalde groep van die botsende gevoele.

Die eerste moeilikheid egter is om te verklaar, kragtens wat een gevoel die oorhand verkry oor 'n ander? Natuurlik sou elkeen gereed wees om te antwoord, deur sy groter intensiteit, as dit nie maar al te dikwels voorkom nie, dat 'n blykbaar swakker gevoel die oorwinning behaal en in 'n daad oorgaan, terwyl 'n intenser gevoel onderdruk word. Dit skyn inderdaad 'n moeilikheid te wees, wat alleen verwyder kan word met 'n beroep op die medewerking van uiterlike faktore, maar aangesien hierdie weg om uit die moeilikheid te kom in stryd is met ewolusionistiese beginsels, wil Spencer die oplossing in die gevoele self vind. Wat ons vir die intenser gevoel aangesien het, was, sê hy, in die werklikheid die swakkere van die twee botsende gevoele; dus al weer 'n geval van 'n verkeerde verstandelike interpretasie, die keer van 'n fisiologiese proses in ons. — Ons kom langsamerhand onder die indruk, dat die ewolusieproses die mens nouliks van 'n noodlottiger instrument dan 'n verstand kon voorsien het.

Hoe verklaar Spencer nou, die opkoms van 'n sedelik bewussyn uit hierdie botsing van gevoele in dieselfde organisme? In die loop van die ontwikkelingsproses, sê hy, was selfinstandhouding langsamerhand verbeter, deurdat enkele prikkelinge ondergeskik gemaak was aan samegestelde prik-

---

[1]) A. J. Dadson, *Evolution and Religion*, London, 1893, p. 351.

kelinge, onmiddellike sensasies aan die gedagte aan toekomstige sensasies, "presentative feelings" aan "representative feelings" en die laaste weer aan "re-representative feelings", ens. Die gevolg was, dat die gevoele, wat lewe begelei, al meer 'n ideële karakter verkry het, hoe hoër lewe ontwikkel het; want ons het reeds in Hoofdstuk I gesien, dat hy gedagte uit 'n toenemende ingewikkeldheid van gevoele laat ontstaan. So gebeur dit dus, dat gevoele hoër gesag verkry naarmate dat hul deur hul kompleksiteit en idealiteit al verder van eenvoudige sensasies en drifte verwyder raak.[1]) En aangesien die meer ideële motiewe gewoonlik betrekking het op doeleindes, wat verder in die toekoms is, gebeur dit, dat toekomstige doeleindes by die hoër spesies begin swaarder weeg dan die onmiddellike. Op die wyse ontstaan die moontlikheid, dat dit soms as wenslik kan beskou word om pyn te verduur en 'n oombliklike aanbod van genot af te wys,[2]) om rede, dat, wat nou vir pyn aangesien word, in die werklikheid die grootste som van genot vir die toekoms aanbied, sodat dit per slot van rekening tog die aangenamer gevoel was, wat die oorwinning behaal het.

Weliswaar word daar, volgens hom, in hierdie opsig naar twee kante toe gesondig; eerstens deur te meen, dat die outoriteit van die hoër gevoele oor die laere onbeperk is, en twedens deur te veronderstel, dat aan die laer gevoele alle reg van heerskappy moet ontsê word, selfs wanneer hul nie met die hoëre in botsing is nie.[3]) Wat ons egter hier moet verstaan onder die terme 'hoër' en 'laer' is heeltemaal nie duidelik nie. Veronderstel ons, dat Spencer sterker of swakker gevoele bedoel — en wat anders kan hy bedoel, wanneer die gesag van 'n motief alleen met 'n hedoniese maatstaf gemeet word? — dan word dit onsinnig om te spreek van hoër gevoele, wat 'n onbeperkte mag oor laere het. Die gesag van

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 109.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 113.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 113.

die hoër gevoele moet immers in die geval streng bepaal wees deur die graad van intensiteit, waarmee hul die laer gevoele oortref, nooit meer nie, en ook nie minder nie, sodat die mate van gesag uit die aard van die saak altyd aan die eise van omstandighede sal moet beantwoord.

Dit is in kort die natuurlike lyn, wat Spencer aangee vir die ontwikkeling van die sedelik bewussyn: "for unquestionably the essential trait in the moral consciousness is the control of some feeling or feelings by some other feeling or feelings." [1])

Reeds by die hoër diersoorte is hierdie konflik en die oorwinning van gevoele, wat toekomstige genot belowe, te bespeur. Die hond wat sy lus vir 'n been bedwing uit vrees vir die pynlike gevolge, vertoon reeds 'n kiem van sedelik bewussyn, hoewel ons hier nog nie met 'n geval van bewuste onderordening te doen het nie, in sover as hier geen introspeksie is nie, om die feit te openbaar, dat een gevoel aan 'n ander ondergeskik gemaak was. Selfs die vóór-sosiale mens, wanneer hy by geleentheid kennis maak met 'n geval, waarin dit voordeliger blyk om voorkeur te gee aan 'n verder afgeleë genot, besit nie genoeg verstand om dit te ontleed nie. Eers naarmate dat die lewensverhoudinge al meer ingewikkeld word met die aangroei van die sosiale omgewing, word daar genoeg ervaringe gemaak om 'n induksie uit op te bou; en kan daar later deur middel van 'n samesmelting van individuele induksies 'n publieke en tradisionele mening tot stand kom, wat meer en meer op die volgende geslagte afgedruk word.

Maar met die ontwikkeling van die sosiale omgewing ontstaan daar naas hierdie natuurlike beperkinge ook nog 'n twede soort kontrole, wat, hoewel dit ook gekenmerk word deur die onderdrukking van 'n onmiddellike drang ten bate van 'n toekomstige en groter genot, deur Spencer "other than moral" genoem word, omdat die selfbeperking hierin

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 114.

nie deurgevoer word tot die ware oorsaak nie, maar halfpad bly staan by 'n gesag van twede rang. Hieruit skyn dit dus, asof Spencer die natuurlike wisselwerkinge tussen organisme en fisiese omgewing, waarin daar geen afwykinge weens komplikasies voorkom nie, vir nog die hoogste soort van moraliteit moet beskou.

Hierdie nuwe soort kontrole, wat deur die aangroei van die sosiale milieu te voorskyn geroep word, neem, volgens Spencer, die vorm aan van vrees vir die sigbare opperhoof, en die maatskappy as geheel. Terwijl die indiwidu dus oorspronklik sy neiginge bedwing het om 'n groter genot in die toekoms deelagtig te word, doen hy dit nou om wettelike straf, goddelike wraak en sosiale veragting te ontwyk.[1])

Hoewel al hierdie soorte van kontrole dit gemeen het, dat eenvoudige en minder ideële gevoele bewus onderdruk word deur kompleks en meer ideële gevoele; en hoewel hul oorspronklik koëkstensief en ongedifferentieer was, moes daar in die loop van die sosiale ontwikkeling langsamerhand 'n differentiering intree, en hieruit kom dan eindelik die morele kontrole met sy spesifieke begrippe en sentimente as 'n geheel onafhanklike verskynsel te voorskyn. Hierdie ontwikkelingsproses is dit nou, wat vir ons van so groot belang is, omdat Spencer juis hierin die sondeverskynsel as 'n fase laat voorkom. Ons sal dus die hoofmomente in hierdie proses, soos hy dit geteken het, aangee.

In die primitiefste groepe, sê Spencer, is politieke en godsdienstige sanksies nog nie van die natuurlike vrees vir wedersydse wraak gedifferentieer nie. Op hierdie vroege stadium word die voorgestelde pyne, waardeur die gedrag van indiwidue in toom gehou word, dus nog veroorsaak deur gelyksoortige wesens van gelyke mag.[2]) En in hierdie wedersydse vrees vir wraak is die politieke, godsdienstige en sosiale vorme van kontrole dus nog ongedifferentieer opgesluit.

Naarmate dat oorlog al meer aan die orde van die dag

[1]) H. Spencer, l.l., p. 115.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 115.

kom, word 'n lid van die groep weens sy besondere krag en dapperheid verhef tot 'n aanvoerder in die stryd; en deurdat oorlog later 'n gewoonte word, word hierdie persoon van tydelike aanvoerder tot permanente opperhoof verhef.[1]) Laasgenoemde besiel nou weens sy sterker persoonlikheid sy onderdane met meer vrees dan enig ander van hul stamgenote, gevolglik word sy wil besonder in ag geneem, en 'n daad, wat in stryd daarmee gepleeg word, duidelik onderskeie van 'n gewone vergryp aan die regte van 'n medeonderdaan as 'n misdaad van meer gewig; met ander woorde, het ons nou die stadium bereik, waarop politieke sanksies van die minder omlynde kontrole, wat uitgeoefen word deur wedersydse vrees, begin te differentieer.

Met 'n beroep op sy geesteteorie, wat ons in die eerste hoofstuk geteken het, wil Spencer nou godsdienstige sanksies uit politieke laat ontwikkel. Ons het daar gesien, hoe dat in alle groepe, met uitsondering miskien van die allerprimitiefste, die vaste geloof bestaan, dat elke persoon 'n dubbel bestaansvorm het, wat in staat is om na sy dood die agtergeblewene te beskadig. Die gevolg is, dat daar, hoe meer die geesteteorie posvat en hoe duideliker dit geformuleer word, 'n nuwe soort kontrole oor die drang tot oombliklike bevrediging van luste ontstaan. Die dade, waardeur 'n medemens beskadig word, word nou van uit 'n nuwe gesigspunt veroordeel. Vrees word veral gekoester vir die slegte gevolge van 'n handeling, waaraan 'n gees kan aanstoot neem, en dit begin as 'n nuwe kontrole op individuele handelinge in te werk.

Natuurlik sal elkeen, wat bekend is met Spencer se geesteteorie nou reeds kan vermoed, dat hierdie lyn van redenering net moet voortgeset word om ons as vanself tot godsdienstige sanksies, en dus ook tot godsdienstige oortredinge te voer. Want, deurdat politieke hoofmanskap 'n vaste instelling geword het, en die geeste van opperhoofde beskou geword is as

---

[1]) Dieselfde proses van hierargiese ontwikkeling, wat Spencer in sy *"Principles of Sociology"*, vol. I geteken het.

magtiger en ook onverdraagsamer dan ander geeste, is uit die groter vrees vir hierdie geeste dié soort kontrole gebore, wat gewoonlik as godsdienstig gekenmerk word. [1])

Met die ontstaan van monoteïsme uit die toestand van politeïsme, waarmee ons nog hier te doen het, het die geloof tot stand gekom aan 'n Soevereine Wil, wat oor alle andere wille predomineer; en op die wyse het alle nadruk natuurlik weer op dié handelinge geval, wat met hierdie Hoogste Wil in stryd is. Die wil van God word voortaan aangewend as hoogste sanksie, en dade, wat in stryd hiermee is, word beskou as sonde. Hiermee is dus in algemene trekke die ontwikkelingsgang van die begrip sonde geskets, soos dit gestadiglik ontwikkel het uit vrees vir wedersydse wraak tot 'n begrip, wat betrekking het op die goddelike wil.

Geruime tyd het, volgens Spencer, hierdie verskillende soorte gedragsbepalinge met hul korresponderende sanksies ko-ekstensief bly bestaan, hoewel hul in die bewussyn onderskeie was, en die verklaring hiervoor vind hy daarin, dat hul almal op dieselfde doel gerig was, n.l. oorwinning in oorlog. So vind ons b.v., dat, terwyl bloedwraak 'n plig is uit wedersydse vrees gebore, die afmaak van vyande 'n politieke plig word, wanneer die opperhoof daar voordeel uit kan haal, en 'n godsdienstige plig deur die apoteosering van die geeste van gestorwe opperhoofde. Oorspronklik het goddelike edikte dan ook hoofsaaklik betrekking gehad op die uitroeiing van mense, wat vyandig teenoor die godheid staan. [2])

Hierdie gedragsbepalinge, wat op suiwere utiliteitsgronde berus, het nog hoofsaaklik betrekking op die verhoudinge van lede van één groep tot lede van 'n ander groep. Spoedig begin daar egter bepalinge te ontstaan, wat betrekking het op die onderlinge verhoudinge van lede van dieselfde groep, maar wat, soos ons sal sien, insgelyks op utiliteitsgronde berus. Dit word langsamerhand besef, dat 'n gemeenskaplike vyand alleen

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 116.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 116.

met sukses kan bekamp word, wanneer die lede van dieselfde groep met mekaar in 'n toestand van vrede verkeer. Gevolglik onderdruk die opperhoof onderlinge geskille, en ontstaan op die wyse politieke regelmente vir die onderlinge verkeer, wat weer op dieselfde wyse as die vorige mettertyd tot godsdienstige pligte ontwikkel. Die gevolg is, dat die proses telkens in 'n stel godsdienstige edikte kulmineer, wat met die politieke regelmente ooreenstem en die bekragtig.[1]) Is dit dus bewys, hoe dat godsdienstige pligte uit politieke utiliteits voorskrifte ontwikkel het, so is daarmee vanselfsprekend ook aangetoon, hoe volgens Spencer sonde uit politieke misdaad ontstaan het.

Hoewel die politieke, godsdienstige en sosiale vorme van kontrole, wat die uiterlike resultate betref, dieselfde diens verrig as die ware morele kontrole, n.l. die onderwerping van 'n oombliklike genot aan 'n toekomstige, tog maak hul nog nie die morele kontrole uit nie, maar doen alleen *voorbereidende* werk vir die geleidelike totstandkoming daarvan. In al hierdie gevalle word wel deeglik 'n disipliene uitgeoefen, en die gewensde resultate verkry, maar die oog is hierin nog nie op die regte tugmeester gerig nie. So vind ons b.v., sê Spencer, dat die bevele van 'n opperhoof stiptelik gehoorsaam kan word, sonder dat die *intrinsieke geldigheid* daarvan in die minste erken word, enkel omdat die onderdaan vrees vir straf in geval hy ongehoorsaam is: "The check is not a mental representation of the evil consequenses which the forbidden act will, in the nature of things, cause; but it is a mental representation of the *fictitious evil consequences.*"[2])

Spencer wil daar dus alle nadruk op laat val, dat die kontrole, waarmee ons tot dusver kennis gemaak het, van 'n *ekstrinsieke* geaardheid is, en hoogstens tot die soort behoort, wat Sutherland "quasi-moral" noem; en dat dit eers dan moreel word, naarmate dat die *intrinsieke* waarde van

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 118.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 118. Kursief van ons.

'n kontrole besef word en gesag verkry. Ons moet daar egter goed oplet, dat Spencer met die term 'intrinsiek' iets heel anders wil uitdruk, dan wat gewoonlik daaronder verstaan was in die etiek vóór sy tyd. Gewoonlik word die term, veral deur die intuisionistiese skool, gebesig om daarmee aan te duie, dat 'n daad op homself beskou, "sui generis", en nie weens sy resultate nie, goed of sleg is; Spencer aan die ander kant noem 'n daad intrinsiek sleg, wanneer dit vooruitgesien word, dat die *natuurlike gevolge* daarvan nadelig is. Wanneer 'n daad dus sy gesag ontleen aan gebeurtenisse, wat daarmee in 'n oorsaaklike verband staan, en nie aan verskynsels, wat toevallig daarmee geassosieer word nie, is daar, sê hy, sprake van 'n intrinsieke kontrole.

Die hele ontwikkelingsproses op sedelik gebied is in sy gang op die totstandkoming van hierdie intrinsieke kontrole gerig; en die verskillende soorte van gesag, waarmee ons tot dusver kennis gemaak het, is alleen soveel stadia in hierdie groot proses. Natuurlik, sê Spencer, kom dit maar nog al te dikwels voor, dat hierdie vorme van kontrole, wat maar 'n intermediêre plaas moet beklee in die morele ontwikkeling in hul gesag aanspraak maak op finaliteit. So vind ons b.v. in wetsbepalinge van die teenwoordige tyd nog spore van die oorspronklike teorie, dat 'n aanranding op 'n medeburger verkeerd is en gestraf moet word, nie so seer weens die skade, wat daardeur aangerig is nie, as weens die feit dat die wil van die koning daardeur veronagsaam word. En dieselfde geld van godsdienstige verpligtinge; ook hier blyk dit, dat "the sinfulness of breaking a divine injunction was universally at one time, and is still by many held to consist in the *disobedience to God,* rather than in the *deliberate entailing of injury;* and even now it is a common belief, that acts are right only if performed in conscious fulfilment of the divine will: nay even wrong if otherwise performed." [1]) Die feit dat 'n daad veroordeel word met 'n verwysing naar die

[1]) H. Spencer, l.l., p. 119. Kursief van ons. Vergl. ook Bl. 50.

wil van God, wat natuurlik 'n essensiele kenmerk van die begrip sonde is, moet dus getuig van 'n onvolmaakte morele ontwikkeling, aangesien die daad hier gemeet word naar 'n uiterlike standaard, en daarmee bewys word, dat hier nog geen duidelike begrip van ware moraliteit is nie. Pas dan sal 'n daad in die regte lig beoordeel word, wanneer die wil van God deur die natuurlike gevolge vervang sal word; wanneer sonde dus sal gesien word nie as "disobedience of God" nie, maar as "the deliberate entailing of injury". Die begrip sonde het weliswaar as religieuse kontrole, volgens Spencer, sy waarde, maar dit kan hoogstens 'n propedeutiese waarde wees; dit is alleen 'n middel, hoewel 'n onontbeerlike, om die mens tot die ware intrinsieke sanksies van die onafhanklike moraal te voer, wat eers tot stand kan kom, wanneer politieke, godsdienstige en sosiale sanksies 'n stabiele maatskappy gevorm het.

Ons wil in die volgende paragraaf vollediger ondersoek, wat die hoofkenmerke is van die onafhanklike moraal van die ewolusionistiese wysbegeerte; en daarna, hoedanig die begrip sonde as 'n stadium in die proses waaruit die onafhanklike moraal tevoorskyn kom, deur hierdie s.g.n. suiwer moraliteit geaffekteer word.

§ 2. Die Onafhanklike Moraal van die Ewolusionistiese Wysbegeerte.

a. *Goed en Kwaad:* Die begrippe 'goed' en 'kwaad', waarin 'n sedelik oordeel altyd geformuleer word, was in die verlede gehuldig as begrippe, waarin 'n transkendente en bosinnelike element begrepe is. As sedelike kenmerke was hul beskou as spesifiek verskillend van andere kenmerke en geregtig op 'n uniwersele erkenning. Die begrip kwaad het die gedagte ingesluit aan 'n vergeldende straf, nie in die eerste plek kragtens 'n eis van die natuurwet nie, maar op grond van 'n goddelike bepaling. Hiermee was die werking van die natuurwet egter nie tersyde gestel nie, maar daaraan was

hoogstens 'n instrumentele waarde toegeken. Dit is die data van etiek, wat deur die grootste gedeelte van die mensheid in die verlede gehandhaaf was, en wat van geslag tot geslag oorhandig was in die godsdienstige oorleweringe van alle tye, wat W. Lilly beskrywe as, "the only philosophies available for the multitude."[1])

Dat die beginsels van die ewolusionistiese moraal, die "data of ethics", waarop Spencer en sy volgelinge hul etiese stelsel op gebou het, egter radikaal moet verskil van die data van etiek, wat so pas genoem is, kan reeds op grond van die voorafgaande behandeling genoegsaam vermoed word. Was die transkendente element daar iets essensieels, hier word dit as 'n ongerymdheid verban en deur 'n materialistiese beginsel vervang; was etiek daar feitelik alleen 'n onderdeel van godsdiens, vir sover as dit sy hoogste gesag en sanksie altyd in God gevind het, hier word daar aanspraak gemaak op 'n onafhanklike moraal, waaronder verstaan moet word 'n moraal alleen uit fisiese wette afgelei en in die laaste instansie op grof sinnelike ervaring gebaseer. Hier bestaan geen wesenlike verskil tussen die fisiese en die morele orde nie, maar laasgenoemde is slegs 'n verdere ontwikkeling van die eerste; sedelike handelinge kan nie met skerp lyne van fisiese reaksies geskeie word nie, maar kom geleidelik en onopgemerk daaruit te voorskyn.[2]) Die morele sanksie moet dus nie langer gesoek word in die wil van God nie, maar in die natuurwet; hier is die enigste ware intrinsieke, en dus ook ware morele, sanksie; en alle gebrek aan erkenning van hierdie waarheid in die verlede en selfs nog op die huidige dag moet slegs toegeskrywe word aan die feit, dat die aangroei van die begrip oorsaaklikheid 'n langdurige proses is. Al die botsende teorieë oor wat sedelik goed en kwaad is, vind dan ook volgens Spencer hul verklaring in die totale ontbreking of in 'n gebrekkige erkenning van hierdie

---

[1]) W. S. Lilly, *On Right and Wrong*, London, 1880, p. 4.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 6.

begrip.[1]) En nergens, sê hy, word hierdie begrip meer ooglopend genegeer nie, dan juis in die teologiese opvatting, wat alles laat berus op die wil van God. Hy sien hierin dan ook nog 'n oorblyfsel van primitiewe duiweldiens.[2])

Wat moet dan verstaan word onder 'goed' en 'kwaad', wanneer die begrip oorsaaklikheid ten volle erken word? Dit is die vraag, waarop die ewolusionistiese etiek nou 'n antwoord sal gee.

Met die begrippe 'goed' en 'kwaad' spreek ons 'n waarderingsoordeel uit; en die voorwerp van ons oordeel is altyd 'n bepaalde gedragslyn. Spencer beskou egter die handelinge, wat onder die term 'gedrag' geklassifiseer moet word, en wat deur hom gedefinieer word as "acts adjusted to ends", as slegs 'n onderdeel van dinamiese verskynsels in die algemeen. Wanneer ons dus dinamiese fenomena verdeel, volgens die mate van kompleksiteit, wat daarin aangetref word, in meganiese, fisiologiese en psigologiese, dan sal die handelinge, wat ons gedrag noem, onder die laaste klas te staan kom, maar alleen daardeur te onderskeie wees van fisiologiese wisselwerkinge, dat "we ignore the internal combination and attend only to the external combination."[3]) Wat dus verander het, is nie die daad self nie, maar alleen die gesigspunt van waaruit ons dit waarneem. Is die handelinge waaroor 'n sedelik oordeel gevel word, dus nie spesifiek van dinamiese verskynsels in die algemeen te onderskeie nie,[4]) so sal dit vermoedelik blyk, dat 'n sedelik oordeel ook alleen 'n onderdeel van waarderingsoordele in die algemeen uitmaak, en dat die terme waarin dit gewoonlik geformuleer word, dus ook alleen in relatiewe sin van andere waarderingsterme te onderskeie sal wees.

Gewoonlik, sê Spencer, kenmerk ons iets as goed of sleg

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 49.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 50.
[3]) H. Spencer, l.l., p. 10.
[4]) Vergl. ook A. Sutherland, *The Origin and the Growth of the Moral Instinct*, Chap. XIV.

naarmate, dat dit meer of minder beantwoord aan 'n vooropgestelde doel; so noem ons b.v. 'n mes goed wanneer dit sny en 'n appel goed wanneer die voedsaam is. In hul self is hierdie voorwerpe nog goed nog sleg, eers wanneer hul in betrekking tot 'n bepaalde doel gestel word, kan hul op sodanige wyse gewaardeer word.[1]) En wanneer ons van anorganies tot organies gebied en so tot die mens voortgaan, sal dit nog steeds blyk, dat 'goed' en 'kwaad' terme is, wat van toepassing word, naarmate dat "the adjustments of acts to ends are, or are not, efficient."[2]) In geval van die mens word die oordeel weliswaar soms baie ingewikkeld, en kan gemaklik tot verwarring aanleiding gee, weens die feit, dat hy as lid van 'n maatskappy in 'n drievoudige relasie staan, sodat 'n daad van hom terselfde tyd sy eie welsyn, die van sy kinders, en die van sy medeburgers kan affekteer. Maar, wanneer hierdie drie doeleindes sorgvuldig uit mekaar gehou word, sal dit blyk, dat 'n daad, wat elk een van die drie afsonderlik verwesenlik, gewoonlik 'n goeie daad genoem word.

Met volle nadruk word die terme 'goed' en 'kwaad' egter eers van toepassing op die gebied van die derde relasie, d.i. op die sosiale gebied, veral omdat die natuurlike neiginge in die eerste twee gevalle gewoonlik voldoende is om die gewensde handeling te voorskyn te roep, en morele impuls dus nie so nodig is nie. Wanneer ons egter tot die gebied van die derde relasie kom, waarin die handelinge van een mens die van 'n ander kan affekteer, bestaan die moontlikheid, dat 'n daad, wat tot selfbehoud, of behoud van kinders strek, soortgelyke poginge by 'n medemens kan belemmer, en daarom word selfbeperking hier noodsaaklik. Hier uit moet dit verklaar word, dat die terme 'goed' en 'kwaad' virnaamlik geassosieer word met dade, wat betrekking het op die medemens. Maar ook hier sal dit altyd blyk, dat in die grond van die saak "acts are called good or bad, according as they are well or ill adjusted to ends; and whatever inconsistency

[1]) G. H. Schneider, *Der Mensch. Wille*, s. 360.

[2]) H. Spencer, l.l., p. 22.

there is in our uses of the words, arises from inconsistency of the ends." [1])

Wanneer ons die definiesie van gedrag, wat Spencer ons in die begin van die paragraaf gegee het, kombineer met hierdie laaste aanhaling, moet dit blyk, dat 'n sedelik oordeel van ewolusionistiese standpunt, goed besien, alleen 'n konstatering is van die bepaalde stadium, wat 'n daad inneem in die ontwikkelingsproses; 'n goeie daad is dus 'n daad, wat relatief meer ontwikkeld is, en 'n slegte daad, 'n daad, wat relatief minder ontwikkeld is. [2]) En aangesien die ewolusieproses in al sy fases op volmaakter selfbehoud gerig is, moet vanselfsprekend as goed beskou word, "the conduct furthering self-preservation" en as sleg "the conduct tending to self-destruction." En hieronder is, volgens Spencer, as vanself begrepe, dat die gedrag waardeur eie welsyn in lengte en breedte verhoog word, ook terselfde tyd sal bydra tot beter versorging van kinders en volmaakter instandhouding van soort, sodat 'n daad, wat lewe in die indiwidu tot sy hoogste punt voer, lewe ook in die ander twee gevalle tot die hoogste graad van ontwikkeling moet bring.

Welke veronderstelling lê daar nou ten grondslag van hierdie waarderingsoordele, dit sy dat hul betrekking het op die indiwidu, sy kroos, of die spesie waartoe hy behoor? Wat word gepostuleer, wanneer ons dié dade goed noem, wat bydra tot intenser lewe in eie persoon of in 'n medemens, en aan die ander kant dié dade as sleg bestempel, wat lewensvolheid in eie persoon of in 'n ander verminder? Natuurlik kan hierdie oordele alleen dan verstaan word, wanneer fisiese lewe as die hoogste goed, as die "Summum Bonum", as die sedelike waardemeter vooropgestel word. Dit is dan ook inderdaad die beskouing van Spencer en word deur hom aan die dag gebring veral in sy beantwoording van die vraag, "is life worth living"? [3])

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 25.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 25.
[3]) H. Spencer, l.l., § 9.

Persoonlik is hy die mening toegedaan, dat daar alleen 'n positiewe antwoord op hierdie vraag moontlik is, tensy iemand bereid is om te beweer, dat die hele ontwikkelingsproses 'n fatale fout is. Ja die ontwikkelingsproses sou onmoontlik 'n begin kon gehad het, tensy dit voor alles vasgestaan het, dat lewe iets goeds is. Hoe dit sy, of iemand ook al op hierdie vraag 'n optimistiese of 'n pessimistiese antwoord gee, albei antwoorde berus per slot van rekening op dieselfde veronderstelling: "that life is good or bad, according as it does, or does not, bring a *surplus of agreeable feeling.*" [1]) Die pessimis veroordeel lewe, omdat hy meen, dat daarin meer onaangename dan aangename gevoele is, die optimis aan die ander kant verdedig lewe, omdat hy oortuig is, dat daarin 'n surplus van aangename gevoele is. Onverskillig dus welke van die twee antwoorde ons op hierdie vraag gee, die soort *gevoel*, wat lewe begelei, bly in albei gevalle die toetssteen, waarvan die oordeel afhang.

En aangesien lewe en "surplus of agreeable feeling" van ewolusionistiese standpunt as ekwiwalente terme beskou word, en altyd sal moet beskou word, solang as lewe uitsluitelik in fisiese terme gewaardeer word, spreek dit vanself, dat dit hieraan erken kan word of 'n daad lewe bevorder of afbreek, d.i. of dit goed of sleg is, "according as its total effects are pleasurable or painful." [2])

Tot hierdie slotsom, sê Spencer, is ons gedwonge, tensy dat ons wil uitgaan van die veronderstelling, waarop alle asketiese opvattinge berus, n.l., dat 'n mens geskape is met die doel om 'n bron van ellende vir homself te wees; en dat dit God behaag om iemand te sien ly. Hierdie opvatting, hoewel nog deur 'n aantal mense gehandhaaf, is, sê hy, nog 'n oorblyfsel van primitiewe duiweldiens en verdien geignoreer te word. By die oorgrootste gedeelte van mense is daar egter ooreenstemming op die punt, dat die handhawing van lewe

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 27. Kursief van ons.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 28.

sy finale grond daarin vind, dat lewe ons 'n surplus van aangename oor pynlike gevoele verskaf.

Hiermee het ons dus die primêre betekenis aangetoon, wat die ewolusionisme aan die begrippe 'goed' en 'kwaad' toeken. Dit word van ewolusionistiese sy weliswaar erken, dat die sekondêre betekenisse, wat hierdie begrippe in die loop van die tyd weens die ingewikkeldheid van die kultuurlewe ontvang het, in vele gevalle hierdie grondelemente totaal verduister het; maar dit neem nie weg nie, dat 'n sorgvuldige ontleding van sedelike oordele, onverskillig of hul betrekking het op onsself op ons nakomelinge of op ons medeburgers, altyd weer dieselfde grondwaarheid sal openbaar, dat *"the good is universally the pleasurable."* [1])

En aangesien die natuurlike gevolge van 'n daad noodsaaklik in aanmerking moet kom, voordat dit as genotvol beoordeel kan word, spreek dit vanself, dat 'n sedelik oordeel altyd gegrond moet wees op die gevolge van 'n daad, en dat daar dus nie so iets bestaan as intrinsieke goedheid nie, tensy ons bereid is, om met Spencer die term intrinsiek op die natuurlike gevolge self van toepassing te maak. Om 'n daad op homself beskou goed te noem, is, sê hy, om 'n middel met die einddoel, n.l. "agreeable feeling", te verwar. Ons sedelike oordele bly dus in die laaste instansie altyd deur die gevolge van ons dade bepaal; en, dat dit uit die aard van die saak ook so moet wees, sal hieruit duidelik blyk, dat ons 'n daad soos b.v. diefstal onmoontlik sleg sou kan noem, as die gevolge daarvan voordelig was vir die bestole persoon en aangename gevoele by hom opgewek het.

Dat Spencer hiermee egter 'n groot sprong gewaag het, wat nie minder onpsigologies as onvoorbereid is nie, sal niemand kan ontgaan nie. Was die maatstaf van sedelike waarderinge nog tot hiertoe die aangename gevoele van die dader self, hier verplaas hy dit onverwags in die gevoelslewe van iemand anders, as of die gevoele van 'n ander persoon naar

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 30.

hul intensiteit gemeet vir iemand presies van net soveel waarde is, of kan wees, as sy eie gevoele. Hy was bevrees, dat die begrip 'goed' heeltemaal geabstraheer en opgestel sou word as 'n kenmerk, wat onafhanklik van subjektiewe ervaringe bestaan, maar doen nou presies dieselfde met die begrip 'aangenaam'. Want uit wat ons so pas gesê het, blyk dit, dat hy onder hierdie begrip feitelik iets konstants en onafhanklik van bepaalde indiwidue verstaan, en dat verskillende persone deur hom voorgestel word as slegs soveel middele van dieselfde voerkrag, waardeur hierdie gevoel gelei word. Wanneer verskillende persoonlikhede dus as indifferente sake beskou word in 'n sedelike beoordeling, of, om dit in ewolusionistiese terme uit te druk, in die intensiteitsbepaling van die aangename en onaangename gevoele, wat deur 'n daad opgewek word, dan moet dit toegestaan word, dat die ewolusionistiese beskouing van wat sedelik goed is, deur Spencer konsekwent in die volgende sin saamgevat is: "Pleasure somewhere, at some time, to somebeing or beings, is an inexpugnable element of the conception. It is as much a necessary form of moral intuition as space is a necessary form of intellectual intuition." [1])

Hiermee het ons probeer om in kort aan te toon, wat in die ewolusionistiese moraal verstaan word onder dié begrippe 'goed' en 'kwaad', wat in die volste sin rekening hou met die werkinge van die natuurwet. Latere ewolusioniste het daar soms nadruk op laat val, — misskien omdat hul besef het, dat die voorafgaande verklaring 'n verkondiging van naakte egoisme as sedelik beginsel is — dat hierdie begrippe, wanneer hul betrekking het op sosiale verhoudinge, sodanig getransformeer word, dat hul feitelik 'n nuwe betekenis verkry het, [2]) en dat die materialistiese beginsel waaruit hul gespruit

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 46.

[2]) While the actions deemed pleasurable are those which conduce to the fulness of life of the individual, the actions deemed right are those which conduce to the fulness of life of the community, and while the actions deemed painful are those which detract from the fulness of

het nie meer erken word nie. Die feit egter, dat die wette, waardeur sosiale verhoudinge gereguleer word, van ewolusionistiese standpunt alleen 'n voortsetting is op 'n hoër terrein van die lewe van dieselfde wette, wat op fisies gebied heers, vereis, dat die mens ook op sosiale gebied, hoe anders hy sy morele sanksies hier mag noem, in die grond van die saak "agreeable feeling" as primêre sanksie van sy dade sal moet erken. Die ewolusionistiese moraal is in sy kern hedonisties, en sal tevergeefs pretendeer, dat dit bo hierdie standpunt kan uitkom.

b. *Plig:* Die begrip plig veronderstel die moontlikheid van alternatiewe handelinge. Iemand kan alleen dan bewus wees, dat 'n bepaalde daad sy plig is, wanneer hy terselfde tyd weet, dat hy ook in staat is om in die teenoorgestelde rigting te handel. As hierdie moontlikheid ontken word, word plig vir ons 'n woord sonder betekenis, of selfs 'n teenstrydigheid. Hoe moet hierdie begrip dan ingevoeg word in 'n stelsel, wat alle handelinge van agteraf deur die natuurwet laat bepaal, en wat die geloof aan 'n vrye-wil, soos ons gesien het, as 'n vergissing verklaar; nee wat selfs nog verder gaan en verkondig, "in reality we have *no will* free or otherwise." [1]) As 'n mens in sy dade alleen op 'n meer gekompliseerde wyse dieselfde wet verwesenlik, wat deur 'n vallende steen geopenbaar word, hoe moet die ontstaan van sy pligsbewussyn verklaar word; waartoe dien dit; en in hoeverre mag dit nog bly voortbestaan? Dit is die vrae, wat ons in kort wil behandel.

Pligsbewussyn of gewete was altyd beskou as 'n essensiele en aangebore element van die menslike natuur, as 'n vermoë, wat op analoë wyse funksioneer as sy logiese denkvermoë, [2]) en met 'n beroep op ewige wette vasstel, wat goed en wat kwaad is, wat dus gedaan en wat vermy moet

---

life of the individual, the actions deemed wrong are those, which detract from the fulness of life of the community: J. Fiske, *Outlines of Cosmic Phil.*, Vol. II, p. 338.

[1]) A. Dadson, *Evolution and Religion*, p. 331. Kursief van ons.

[2]) W. S. Lilly, *On Right and Wrong*, p. 45.

word. Aan die een kant verskaf dit lig deur die donker gange van die lewe, aan die ander kant beklee dit die amp en gesag van 'n streng onpartydige regter. Die onverbiddelike gestrengheid, waarmee dit selfs vandaag nog in die lewe van elke mens, wat nie sedelik afgestomp is nie, spreek; en die felle gewetenswroeging, wat soms die hewigste liggaamlike smart oortref, waarmee dit sy gesag handhaaf, het dit verhef tot iets bonatuurliks: Sokrates noem dit sy "Daimon", en die kristelike etiek verklaar dit as die stem van God wat in die mens spreek.[1])

Dat daar by die huidige mens werklik sulke verskynsels as pligsgevoel en gewete kan aangetref word, word in die ewolusionisme ook nie ontken nie, maar dat 'n stelsel waarin goed en kwaad gereduseer word tot fisiese genot en pyn, en waarin die natuurwet as hoogste gesagvoerder op elke gebied van die lewe erken word, hom nie met bogenoemde verklaring sal kan versoen nie, lê voor die hand. Wat die ewolusionisme dus wens te bestry, is nie die bestaan van hierdie geestelike verskynsels nie, maar die interpretasie, wat daaraan gegee word. Dit word dan taak van die ewolusionistiese wysbegeerte om eerstens die ontstaan van hierdie wyse van verklaring relatief aan die tyd en omstandighede, waaruit dit gebore is, te laat sien; en daarna hierdie opvatting te transformeer volgens die eise van die ewolusionistiese resultate, waarmee ons reeds kennis gemaak het.

Vir sover as ons reeds korteliks die ewolusionistiese verklaring van sedelik bewussyn uit 'n konflik van gevoele aangetoon het, het ons natuurlik ook al die grond gelê vir 'n ewolusionistiese verklaring van morele verpligting. Gegee 'n kompleks gevoel, wat in sy strewe om homself te verwesenlik 'n minder kompleks en dus ook minder ideële gevoel verdring kragtens die feit, dat dit as gevolg 'n groter totaalsom van genot dan die twede aanbied, dan volg die vraag, hoe ontwikkel pligsgevoel hieruit?

---

[1]) Vergl. V. Cathrein, *Sittenlehre der Darwinis*mus, Kap. IV, § 3.

Die antwoord, wat Spencer op die vraag gee, kom in die kort hierop neer, dat pligsgevoel niks meer is nie dan 'n abstrakte sentiment, wat op analoë wyse as alle abstrakte gedagtes tot stand gekom het. Soos die abstrakte begrip kleur, ontstaan het deur verskillende voorwerpe van dieselfde kleur met mekaar te vergelyk, die varierende attribute daarin uit te skakel, om so eindelik die gemeenskaplike attribuut, 'n bepaalde kleur, te abstraheer, en prominent voor die aandag te stel as iets afsonderliks; so het daar ook in die geval van pligsgevoel 'n groepering plaasgevind van "re-representative feelings", en is die gemeenskaplike element afgesonder as 'n abstrakte gevoel, wat later die skyn verkry het van iets eiesoortigs.[1])

Dit is duidelik, dat pligsgevoel hier onvermydelik gemaak word tot 'n blote waarnemingsproses, en in sover dieselfde wesenlike transformasie moet ondergaan, wat doelbewussyn in die verklaring van die ewolusionisme te beurt geval het, soos ons reeds in die eerste hoofstuk gesien het. Die konnatiewe element in die begrip plig word ook hier nie alleen tot iets van sekondêre waarde gemaak nie, maar ook weer verklaar tot een van die verskynsels, wat Spencer as 'n "aberrant development" kenmerk, en wat dus in die loop van die ontwikkeling bestemd is om weer te verdwyn. Gevolglik sal daar in die genetiese verklaring, wat die ewolusionisme van pligsgevoel gee, twee lyne van ontwikkeling aan te toon wees, 'n natuurlike en 'n onnatuurlike;[2]) 'n lyn, wat teruggevoer kan word tot die wette van oorsaak en gevolg, en 'n lyn, wat sy oorsprong dank aan die inwerking van uiterlike faktore. Ons sal nou probeer om in die kort hierdie twee lyne aan te toon.

Eers dan die natuurlike lyn, wat voortkom uit die konflik van gevoele, wat aangetref kan word by alle vorme van organiese lewe. Ons het reeds gesien, hoe, volgens Spencer, in die ontwikkeling van organiese lewe die meer

[1]) H. Spencer, l.l., § 46.

[2]) Sutherland spreek ook van "moral" en "quasi-moral".

kompleks en meer ideële gevoele, wat beter aan toekomstige behoeftes aangepas is, langsamerhand gesag verkry oor die eenvoudiger gevoele, wat alleen betrekking het op oomblikklike behoeftes. Hierdie hoër gesag word natuurlik nie altyd bewus erken nie, maar alleen in sover as 'n wese in staat is om 'n abstrakte generalisasie uit sy ervaringe op te bou. Daarom vind ons hiervan alleen heel vae spore by die hoër diersoorte; en vir sover as hierdie erkenning by die primitiewe mens gemaak word, dra dit nog geen sistematiese karakter nie. Eers naarmate dat beskawing en verstandelike ontwikkeling toeneem, word hierdie feit uit die ervaring afgelei en bewus erken. En daarmee is die eerste en natuurlike element in pligsgevoel bereik, wat deur Spencer „the idea of authoritativeness" genoem word; die bewuswording van die groter toekomstige voordeel, wat verbonde is aan die verwesenliking van die meer kompleks of "re-representative" gevoele.

Wat hier in breë lyne geteken is as 'n stryd tussen laer en hoër gevoele, is later deur Spencer en nog verder deur sy volgelinge op vollediger en meer konkrete wyse uitgewerk as 'n stryd tussen egoistiese en altruistiese gevoele en die gestadige oorwinning van laasgenoemde, natuurlik nie omdat hierdie gevoele hulle hoër gesag in hul self dra nie, maar alleen op grond van die groter voordeel, wat hul die indiwidu in die toekoms aanbied. Dit is seker oorbodig om na die voorafgaande uiteensetting iemand te waarsku vir die mening, dat hierdie twee soorte gevoele deur die Ewolusionisme as spesifiek verskillend opgevat word. Inteendeel vind ons, dat simpatie juis geleidelik uit bloot egoistiese gevoele afgelei word as 'n onontbeerlike vereiste vir die voortbestaan sowel van indiwidu as van spesie. Veral Fiske en Sutherland het hul verdienstelik gemaak met 'n volledige uiteensetting van die wyse waarop simpatieke gevoele in die stryd om bestaan uit selfsugtige neiginge tot stand kom, en aangroei naardat die toenemende ingewikkeldheid van die sosiale lewe dit ver-

---

[1]) H. Spencer, l.l., p. 126.

eis.[1]) En aangesien pligsgevoel vir hul feitelik alleen 'n bewuste erkenning is van die hoër gesag, wat simpatieke gevoele toekom weens hul voordeliger gevolge, maak hul daarop aanspraak, dat die natuurlike lyn hiermee aangetoon is, waarlangs pligsbewussyn gestadiglik uit fisiese behoeftes ontwikkel het.[2]) Sutherland waarsku dus teen die verkeerde beskouing van pligsgevoel as 'n soort instink, waarmee die mens oorspronkelik toegerus was om tussen goed en kwaad te onderskeie. Daar bestaan nie so 'n instink nie, soos die feit, dat die begrippe goed en kwaad streng relatief is aan tye en omstandighede, reeds genoegsaam bewys. Wat daar wel bestaan, is eerstens 'n aantal egoistiese instinkte, wat noodsaaklik is vir indiwiduele voortbestaan, en in die twede plek dié gevoele, wat sedelik genoem word, maar wat ook weer, soos ons gesien het, langs die weg van simpatie uit selfsugtige neiginge ontwikkel het,[3]) en nou regulatief op hierdie neiginge inwerk.[4])

Te onderskeie van die element van gesag sien Spencer in pligsbesef ook nog 'n twede element, 'n "element of coerciveness". Wanneer iemand tot die besef kom, dat 'n bepaalde gedragslyn sy plig is, dan spreek in hierdie erkenning iets dwingends, iets gebiedends, iets wat nie geidentifieer kan word met 'n blote voorkennis van groter voordeel nie. Dis hierdie element, wat hy en sy volgelinge beskou as die onnatuurlike element in pligsgevoel, omdat, soos ons sal sien, hul beweer, dat die gesag, wat hierin beveel, sy sanksies nie aan die natuurlike gevolge van dade ontleen nie, maar aan uiterlike faktore.

Is die eerste en, volgens Spencer, dieper element in pligsbewussyn 'n voldoende sanksie vir die dade van 'n indiwidu, wat sy verhouding tot sy fisiese omgewing betref, so, het

---

[1]) J. Fiske, l.l., chap. XXII; A. Sutherland, *The Origin and Growth of Moral Instinct*, London, 1898, vol. I, chap. I—XIV.

[2]) A. Sutherland, l.l., chap. XIV.

[3]) Spencer spreek dan ook van morele gevoele as "egoaltruistic".

[4]) A. Sutherland, l.l., vol. I, p. 18.

ons reeds gesien, ontstaan daar behoefte aan ander sanksies, naarmate dat sy sosiale omgewing aangroei. Weens maatskappelike ingewikkeldhede is die sanksie van die natuurwet nie meer effektief genoeg nie, en word in sy werkinge dikwels so gestoor, dat 'n aanvulling daarvan deur ander, maar nou natuurlik uiterlike, beperkingsmiddele op indiwiduele handelinge noodsaaklik word. En dit is uit hierdie behoefte, soos ons reeds in die eerste paragraaf van hierdie hoofstuk aangetoon het, wat, volgens Spencer, politieke, godsdienstige en sosiale sanksies gebore is. En uit die vrees vir straf, wat daar ontstaan in verband met hierdie sanksies, wil Spencer nou, en wou vóór hom reeds Bain, die imperatiewe element in pligsgevoel aflei.

Hoe noodsaaklik die totstandkoming van hierdie sanksies met die daaraan korresponderende gevoel van vrees ook al is vir die morele ontwikkelingsproses, so gee dit tog aanleiding tot 'n noodlottige verwarring, deurdat hulle, wat alleen as middele moet diens doen tot 'n hoër doel, n.l. handhawing van die natuurwet, later die hoogste gesag aan hulself toeeie, en so die karakter van 'n finale sanksie verkry. Hierdie verwarring lê voor die hand as iets heel natuurliks, sê Spencer, aangesien sowel hierdie uiterlike vorme van kontrole, as die ware etiese sanksies hul gesag dank aan voorgestelde toekomstige gevolge; in die een geval vrees vir straf, in die ander ander geval voorkennis van fisiese gevolge, d.i. onaangename gevoele. So gebeur dit dus, "that the representations, having much in common, and being often aroused at the same time, the fear joined with three sets of them becomes by association, joined with the fourth. Thinking of the extrinsic effects of a forbidden act excites a dread which continues present while the intrinsic effects [1]) of the act are thought of; and being thus linked with these intrinsic effects causes a vague sense of moral compulsion." [2])

In hierdie aanhaling vind ons in algemene trekke die lyne

[1]) Natuurlike gevolge.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 127.

aangegee waarop, volgens die ewolusionisme, die gebiedende element in die sedelik bewussyn verklaar moet word. Dat in hierdie verklaring geen plek is nie vir die "Kategorische Imperativ", waarin Kant dit geformuleer het, is duidelik. Is daar in die laaste geval sprake van 'n absolute gesag in die pasgenoemde verklaring sien ons die gesag, waarmee pligsbesef spreek nie alleen van sy absoluutheid beroof nie, maar nog verder gedegradeer tot 'n abnormale verskynsel, wat sy grond vind in 'n vergissing, in 'n misplaaste kontrole, vir sover as hier 'n beroep gemaak word nie op intrinsieke, d.i. natuurlike, gevolge nie, maar op ekstrinsieke gevolge. En daar ons reeds van tevore gesien het, dat die morele ontwikkelingsproses juis op die algemene erkenning van die intrinsieke gevolge as hoogste sanksie gerig is, volg as vanself, "that the sense of duty or moral obligation is transitory, and will diminish as fast as moralisation increases." [1]) Spencer meen selfs, dat daar al duidelike spore te bespeur is van hierdie gulde eeu, waarin pligsgevoel, wat uit konflik en gebrekkige aanpassing gebore is, sal verdwyn. Dit sal geen rol meer te vervul hê nie in sy Utopia, waarvan die sedelike kenmerke sal wees, dat "the higher actions required for the harmonious carrying on of life, will be as much matters of course as are those lower actions, which the simple desires prompt. In their proper times and places and proportions the moral sentiments will guide men just as spontaneously and adequately as now do the sensations. And though joined with their regulating influence, when this is called for, will exist latent ideas of the evils which nonconformity would bring; these will occupy the mind no more than do ideas of the evils of starvation at the time when a healthy appetite is being satisfied by a meal." [2])

Dat hierdie voorspelling van Spencer, wat betref die gestadiglike verdwyning van pligsgevoel, seer sekerlik deur die sedelike peil van ons eeu bevestig word, wil ons nie in

[1]) H. Spencer, l.l., p. 127.
[2]) H. Spencer, l.l., p. 129.

die minste betwyfel nie; of dit egter moet toegeskrywe word aan 'n toestand van sedelike spontanieteit of aan een van sedelike perwersiteit, laat ons oor aan die onwankelbare getuienis van die werklikheid self. Dat Spencer egter met hierdie verklaring sy oog alleen op die obligatoriese element in pligsbewussyn gehad het, moet ons erken, want hy is nog wel gereed om 'n wetenskaplik gelouterde pligsbegrip te handhaaf in die sin van 'n noukeurige berekening van die natuurlike gevolge van 'n daad; maar aan die ander kant kan dit ook nie ontken word nie, dat plig dan nie langer 'n etiese beginsel is nie, maar 'n ekonomiese; dit is hier opgehef as 'n selfstandige beginsel en is vervang deur 'n naakte hedonisme, met welke ander mooi name dit ook al mag genoem word. Bowden was eerlik genoeg om dit ronduit te erken: "Let us rather say boldly, that we seek our own happiness, because we like it, and that what we mean by duty is just the limitation, which the claims of others place upon our right to follow egoistic inclinations." [1])

c. *Verantwoordelikheid.* Het ons in die begin van die voorafgaande behandeling gesê, dat die begrip plig staan of val met die begrip vrye-wil, so geld dit seker nie minder ten opsigte van die begrip verantwoordelikheid nie. Wanneer, soos ons in die eerste hoofstuk gesien het, Schneider alle handelinge beskou as noodwendige uitvloeisels van 'n bepaalde karakter, en karakter weer verklaar as 'n produk, wat meganies tot stand gebring is deur wette en omstandighede waaroor die indiwidu nie kan beskik nie; ja, wanneer die erflikheidsleer verder verklaar, dat dit onnatuurlik is om te verwag, dat 'n kind met 'n eerbare karakter uit misdadige ouers kan gebore word, [2]) en dat dit dus ook onsinnig is om te verwag, dat 'n kind uit sulke ouers gebore 'n goeie daad kan doen anders dan by toeval, dan word ons

[1]) E. Bowden, *Scientific Sins*, Fort. Rev., vol. XLIX, N. S., London, 1891.

[2]) A. Sutherland, l.l., vol. I, p. 102.

gedwonge om te vra, of die begrip verantwoordelikheid nie 'n hopelose ongerymdheid is nie, en of alle strafreg dus nie in die laaste instansie op 'n noodlottige dwaling berus nie? Wanneer die mens goed besien nie meer leef nie, maar geleef word deur wette, wat strewe om deurmiddel van hom verwesenlik te word, en selfkontrole dus 'n woord sonder betekenis, ja selfs 'n absurditeit, geword het, dan moet erken word, dat die gedagte verantwoordelikheid nie meer geregtig is op 'n plek in die ware menslike natuur nie.

Albert Bayet is dan ook nog alleen gereed om hierdie begrip te waardeer as 'n heilige antikwiteit van die klassieke moraal, en sien die verdwyning daarvan in die huidige moraal te gemoet as iets onvermydeliks, hoeseer hierdie bewering selfs sommige positiewe geeste van sy tyd mag skok. Want 'n aantal Deterministe, sê hy, hou nog aan hierdie begrip vas, omdat hul dit as 'n politieke gevaar beskou, om die publieke gewete van die beginsel van verantwoordelikheid te ontslaan, en probeer dus om hierdie begrip met determinisme te versoen. Hoe nobel en verdienstelik hierdie poging ook al mag wees, so besit dit hoogstens 'n praktiese waarde, en mag selfs nie om die rede gehandhaaf word nie, want die volk moet juis opgevoed word tot die hoër begrippe. Vir homself verklaar Bayet dus ronduit: „Dès l'instant qu'on admet dans le monde social l'existence de lois en tout point semblables à celles qui régissent la chute d'une pierre, il est aussi puéril de rendre un individu, quelqu'il soit, responsable de ses actes, que de blâmer l'arbre chétif ou de féliciter l'arbre vigoureux." [1])

Met hierdie sinsnede, wat nie meer is nie dan 'n konsekwente deurvoering van die materialistiese beginsels waarop die ewolusionistiese moraal berus, is tegelykertyd, sou ons sê, die vonnis oor die genoemde moraal en die beginsels, waarop dit berus gevel, vir sover as dit die mens nie alleen as bewuste persoonlikheid vernietig nie, maar ook elke denk-

---

[1]) A. Bayet, "*La morale scientifique*, Paris, 1905, p. 9.

bare vorm van georganiseerde samelewing onmoontlik maak. En was dit die laaste woord op hierdie punt, sou ons dit aan die gesond-verstand van ons lesers kon oorgelaat het om 'n oordeel te vel. Aangesien daar egter skrywers is, wat beweer, dat hierdie radikale gevolgtrekking nie noodwendig is nie, en dat die begrip verantwoordelikheid wel deeglik in 'n deterministiese stelsel tuis hoort, is dit nodig om te ondersoek welke interpretasie hierdie begrip in hul geval ontvang, en of hul nie misskien, hoewel langs 'n omweg, eindelik tot dieselfde resultaat as Bayet kom nie?

Sutherland wil in sy reeds genoemde werk bewys, dat die begrip verantwoordelikheid nie alleen met die deterministiese beginsels van die ewolusieleer nie in stryd is nie, maar dat dit selfs nog 'n onontbeerlike begrip is vir die ewolusionistiese moraal. Op grond van die feit, dat, soos ons reeds gesê het, verantwoordelikheid en vrye-wil onafskeidelike begrippe is, kan ons egter antisipeer, dat sy opvatting van verantwoordelikheid essensieel sal moet verskil van die gewone, omdat in sy stelsel, sowel as in alle stelsels van ewolusionistiese etiek, geen vrye-wil erken word nie. Bewus van hierdie feit, skyn dit of Sutherland wil probeer om die begrip wil so te transformeer, dat dit in harmonie gebring kan word met 'n absolute determinisme, en dus ook naas die materialistiese beginsels 'n seker mate van aktiwiteit kan behou. En daarom sê hy, dat hoeseer iemand ook al dwaal, wanneer hy meen, dat hy 'n vermoë besit om mee te kies, so beteken dit aan die ander kant nie, dat sy innerlike natuur heeltemaal geen deel het nie in die beraming en uitvoering van 'n besluit. Dit bly 'n feit, dat die aantrekkingskrag van besondere motiewe afhanklik is van die verskillende gesindhede van afsonderlike persone. En aangesien iemand in die sosiale lewe geduriglik aan ontelbare motiewe bloot staan, volg dit, dat die gedrag, wat hy openbaar, meer afhanklik is van die gevoeligheid van sy karakter vir die invloed van sekere motiewe dan van die geaardheid van die motiewe self. [1])

[1]) A. Sutherland, l.l., p. 104.

Dat daar egter vir die spontaneïteit van ons gees deur Sutherland hiermee niks gewonne is nie, is duidelik, wanneer ons in aanmerking neem, dat ons innerlike gesindheid juis ook volgens ewolusionisme 'n produk van omstandighede is. Beskuldig hy Kant dus, dat Kant verantwoordelikheid van die wet van oorsaak en gevolg wou onttrek deur dit van karakter te verwyder en alleen van die wil afhanklik te stel,[1]) so moet ons hom van die ander kant antwoord, dat hy ons geen stap nader aan 'n aktiewe vermoë in ons eie natuur gebring het nie, deur die begrip wil te vervang deur die gedagte aan 'n besondere gevoeligheid vir sekere motiewe, aangesien laasgenoemde weer op sy beurt 'n resultaat is, wat buite ons toedoen om tot stand gekom het. Die ontkenning van vrye-wil is tegelyk die ontkenning van wil in die algemeen en die uitsluiting van verantwoordelikheid.

Dit bring ons tot die vraag waarom dit Sutherland eientlik hier te doen is, n.l. in hoever dit in die lig van die voorafgaande logies noodsaaklik is, dat iemand vir sy dade moet boet? Hier het ons b.v. 'n man, wat van moord beskuldig staan; aan die een kant maak medisie ons opmerksaam op sekere eienaardighede in sy skedel van so 'n geaardheid, dat die beskuldigde onder die besondere omstandighede, waarin hy verkeer het, noodwendig tot 'n moord moes oorgaan; en aan die anderkant word die man deur 'n regter veroordeel, omdat hy opsettelik 'n lewe vernietig het, en naar die eise van die wet gestraf. Wat is nou die uitweg uit hierdie dilemma?

In die antwoord, wat Sutherland op hierdie vraag gee, blyk dit nou duidelik welke betekenis hy aan die begrip verantwoordelikheid heg. Hierdie dilemma, sê hy, moet toegeskrywe word aan die feit, dat verantwoordelikheid opgevat word as 'n filosofiese beginsel, terwyl dit in die werklikheid alleen 'n praktiese instrument is; dus nie iets met 'n inherente geregtigheid nie, maar slegs 'n middel om sosiale orde te hand-

---

[1]) A. Sutherland l.l., p. 109.

haaf.[1]) En in sover sien ons dus dat verantwoordelikheid by hom dieselfde soort verklaring vind as plig by Spencer.

As verantwoordelikheid alleen soos hier 'n insturmentele waarde verkry, dan volg dit, dat straf in sy wese onmoontlik vergeldend kan wees, want, waar sprake is van 'n vergeldende geregtigheid, moet verantwoordelikheid noodwendig veronderstel word as 'n filosofiese beginsel, sonder hierdie veronderstelling sou straf nog vergeldend nog regvaardig gewees het. Sutherland sien hom dus genoodsaak om straf anders as 'n vergelding te interpreteer, en die wese daarvan dus net so geweld aan te doen as die wese van die morele begrippe, wat ons reeds behandel het. Agter die opvatting van straf as 'n vergeldende daad, beweer hy, is die verkeerde veronderstelling, dat 'n seker hoeveelheid misdaad met 'n seker hoeveelheid pyn kan gebalanseer word. 'n Diefstal, b.v., kan nie deur 'n paar maande gevangenisstraf gebalanseer word nie, aangesien die andersoortige hoeveelhede waarmee ons hier te doen het, 'n vergelyking onmoontlik maak. Die enigste weg, wat hy dus sien om uit die moeilikheid te kom, is om straf op te vat nie as *retrospektief* nie, maar as *prospektief;* d.w.s., straf is nie 'n vergelding vir 'n gepleegde misdaad nie, maar 'n motief om 'n toekomstige misdaad van dieselfde soort te voorkom.[2]) Op hierdie verklaring van straf, wat net so onhistories as onpsigologies is, sal ons later moet terugkom; voorlopig moet ondersoek word, hoe hierdie opvatting nou die begrip verantwoordelikheid affekteer?

As straf 'n prospektiewe karakter verkry, dan moet verantwoordelikheid vanselfsprekend ook iets prospektiefs word; om iemand verantwoordelik vir sy dade te hou sluit nou nie meer die gedagte aan 'n vrye-wil en 'n moontlikheid om anders te handel in nie, maar beteken alleen, dat hy die natuurlike gevolge van sy dade moet dra; en sy eie verantwoordelikheidsbesef bestaan nou uit 'n voorkennis van hierdie gevol-

---

[1]) A. Sutherland, l.l., p. 112.
[2]) A. Sutherland, l.l., p. 114.

ge, en werk motiverend op hom in. Dit bly dus deur en deur 'n saak van motiewe, wat teen mekaar opgeweeg word. Wanneer iemand opsettelik iets verkeerds doen, beteken dit alleen, dat 'n verkeerde motief die oorhand behaal het; en die publieke afkeuring, aan sy daad geheg, word alleen toegevoeg as 'n motief, wat in die toekoms as teenwig van die verkeerde motief kan dien. Hoe dat sosiale afkeuring egter kan ontstaan sonder om naar 'n gepleegde daad en die moontlikheid om dit te voorkom te refereer, word ons nie verklaar nie, en kan ons met die beste wil van die wereld nie begryp nie.

Sonder om homself egter van hierdie psigologiese paradoks rekenskap te gee, maak Sutherland daarop aanspraak, dat hy voldoende bewys het, dat 'n verantwoordelikheidsleer nie afhankelik van die leer van 'n vrye-wil is nie. Verantwoordelikheid beteken alleen 'n rangskikking van motiewe: en relatief aan die gevolge op grond waarvan die rangskikking geskied, onderskeie hy verder tussen 'n fisiese verantwoordelikheid,[1]) wat natuurlik bestaan uit 'n voorkennis van die fisiese gevolge van 'n daad, en 'n morele verantwoordelikheid,[2]) wat alleen 'n meer ontwikkelde vorm van die eerste is, en natuurlik betrekking het op die sosiale gevolge van 'n daad. "Responsibility thus never implies the existense of free-will, but only the entrance of the resentment of society into the sum total of actuating motives."[3])

Aangesien dit uit die voorafgaande behandeling moes geblyk het, dat die begrip verantwoordelikheid nog alleen deur Sutherland gehandhaaf word as iets instrumenteels, as 'n soort profilaktiese middel om sosiale wanorde te voorkom, spreek dit vanself, dat hierdie begrip hoogstens kan beskou word as 'n soort "necessary evil", wat net soos plig getuig van 'n onvolmaakte aanpassing aan fisiese en sosiale toestan-

---

[1]) A. Sutherland, l.l., p. 117.
[2]) A. Sutherland, l.l., p. 118.
[3]) A. Sutherland, l.l., p. 116.

de en sy grond van bestaan alleen hierin vind. So beskou Sutherland dit dan ook inderdaad, en maak dit tesame met plig die grondslag van wat hij noem "quasi-morality." En hieruit volg, dat die toekomstige lotgevalle van verantwoordelikheidsgevoel, wanneer die onafhanklike moraal 'n werklikheid sal geword het, dieselfde moet wees as die van pligsgevoel, n.l. 'n spoorlose verdwyning, sodat Sutherland alleen langs 'n omweg die verklaring van Bayet bevestig het.

§ 3. Wetenskaplik getransformeerde Sondebegrip.

Ons het hierdie hoofstuk begin met die ewolusionistiese verklaring van sonde as 'n fase in die etiese ontwikkelingsproses; daarna het ons getrag om in sy hooflyne die onafhanklike moraal te teken, waarin die ewolusionisme hierdie proses laat kulmineer; en eindelik moet ons ondersoek, hoedanig die begrip sonde getransformeer word gedeeltelik in die lig van hierdie s.g.n. ware moraliteit en gedeeltelik in die lig van die ewolusionistiese godsvoorstelling, wat ons in hoofstuk II behandel het. M.a.w., het ons in die vorige hoofstuk die wetenskaplike godsvoorstelling gesien, en in hierdie hoofstuk die wetenskaplike moraal in algemene trekke, nou moet ons ondersoek, wat die wetenskaplike sondebegrip is, wat hieruit moet voortkom. En ons sal ons vir hierdie doel weer bepaal by Fiske, omdat hy vir sover as ons kon nagaan die enigste ewolusionis van naam is, wat in die lig van die voorafgaande beskouinge nog 'n s.g.n. wetenskaplike sondebegrip handhaaf.

Dat die begrip sonde enersyds deur die ewolusionistiese godsvoorstelling, soos Fiske dit in sy kosmies-teïsme geformuleer het, en andersyds deur die hedonistiese moraal van die ewolusionisme geweldig geaffekteer sal word, moet reeds duidelik wees. Ons kan selfs verder gaan, en sê, dat dit teenstrydig lyk om nog 'n sondebegrip te wil invoeg in 'n stelsel,

wat in sy godsleer op 'n negatiewe resultaat uitgeloop het, en dus alle grond vir 'n relasie in hierdie opsig vernietig het, en in sy s.g.n. onafhanklike moraal sanksies erken, wat ver bo die begrip sonde uitgaan, sodat laasgenoemde nou hoogstens 'n intermediêre stadium word in die proses, wat tot die hoogste sanksies voer; en dus op 'n gebrekkige en slegs tydelik geldige opvatting van goed en kwaad berus. Wanneer "agreeable feeling" as die hoogste sanksie van ons dade erken word, dan kan die wil van God nog alleen gewaardeer word as 'n ekstrinsieke en dus onvolmaakte gesag. En daarom vind ons, dat terwyl Spencer, soos in die begin van hierdie hoofstuk aangetoon is, sonde ontken op grond van die ewolusionistiese godsleer, dat Bowden dit teenstrydig ag met die sedelike beginsels van die ewolusieleer: "From the above purely secular standpoint, purely religious sins, or sins against God, as a matter of course are not acknowledged." [1])

En tog sluit hierdie aanhaling en die opskrif van die artiekel waarin dit verskyn het, reeds die veronderstelling in, dat daar behalwe "purely religious sins" ook nog 'n ander soort sonde kan bestaan, n.l. "scientific sins"; en dit is presies hierdie veronderstelling van waar Fiske uitgaan. Toegestaan, dat die begrip sonde in godsdienstige sin in die lig van die voorafgaande beskouinge van die hand gewys moet word as 'n verouderde begrip, so word in die grond van die saak hiermee niks essensieels verander nie, want met die wetenskaplike materiaal, wat die ontwikkelingsteorie aanbied, ag Fiske homself in staat, om 'n sondebegrip op te stel, wat in sy wese nie van die godsdienstige begrip sal verskil nie, maar hoogstens in die wetenskaplike simbole, waarin dit geformuleer sal word. Ook hier soos in sy godsvoorstelling wil Fiske "vermittlungsphilosoph" wees; of hy egter hier bo die halfheid uitgekom het, waaraan hy hom daar skuldig gemaak het, sal moet blyk.

---

[1]) E. M. Bowden, *Scientific Sins.*, Fort. Rev., vol. XLIX, N. S., London, 1891, p. 22.

Wanneer Fiske van 'n teïstiese of antropomorfiese sondebegrip spreek, verstaan hy gewoonlik daaronder die kristelike sondebegrip. En in sy versoeningspoging hou hy dan ook rekening met sonde in die twee betekenisse, waarin dit gewoonlik in die kristelike teologie gebesig word; eerstens as iets aktiefs, 'n daadwerkelike oortreding van 'n goddelike gebod;[1]) en in die twede plek as iets passiefs, as 'n toestand, wat oorgeërf word,[2]) soos geformuleer in die kristelike erfsondeleer.

Van die laasgenoemde *(Peccatum Originale)* maak Fiske melding in sy werkie, *"Mans Destiny viewed in the Light of His Origin"*, en verklaar dit volkome in harmonie met die beginsels van die ewolusieleer. Natuurlik skrywe hy hierdie toestand nie aan 'n val van die mens toe nie, soos dit gewoonlik in die kristelike teologie verklaar word, maar beskou dit eenvoudig as 'n nog onvolmaakte sosiale toestand, dus as 'n stadium in die ontwikkelingsproses, waarlangs die mens moet opstyg van 'n primitiewe sosiale toestand, waarin hy weinig meer dan 'n dier is, tot 'n sosiale toestand so volmaak, dat sy karakter geen spoor van die oorspronklike dierlike element meer sal vertoon nie. Wanneer die erfsonde dus in wetenskaplike in plaas van teologiese simbole geformuleer word, dan verstaan Fiske daaronder, "neither more nor less than the brute-inheritance, which every man carries with him."[3]) En hy erken ook 'n verlossing uit hierdie toestand, hoewel hy dit nie deur die inwerking van 'n uiterlike faktor

---

[1]) In Griekse spraakgebruik, ἁμαρτια, παραβασις; in Hebreeuws חטא, פשׁע

Julius Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, 1 Bd., 6ste Aufl., Bremen, 1889, ss. 115—122.

[2]) 'n Gedagte waarskynlik reeds opgeslote in die O.T.se woord בשׂר en deur Paulus verder ontwikkel in sy begrip σαρξ, J. Müller, a. a. O., ss. 441—458.

[3]) J. Fiske, *Mans Destiny viewed in the Light of his Origin*, London, 1884, p. 104.

wil laat bewerkstellig nie, maar alle heil van die ewolusieproses self verwag; "the process of evolution is an advance towards true salvation." Hy verklaar dus, dat die boodskap van die ewolusionis niks minder is nie dan die ware en essensiele kristelike boodskap: "The modern prophet employing the methods of science, may again proclaim that the kingdom of heaven is at hand, work ye therefore early and late to prepare its coming." [1])

Veel meer is dit Fiske egter te doen om sonde in die sin van 'n opsettelike en daadwerklike oortreding *(Peccatum actuale)* in ooreenstemming met die ewolusionistiese moraal en godsleer te handhaaf; en die probleemstelling, waarmee hy hierdie ondersoek instel, is, in hoever kan daar nog van ewolusionistiese standpunt 'n onderskeid gemaak word tussen *misdaad* en *sonde*, m.a.w. tussen *onsedelikheid* en *ongodsdienstigheid?* Maak die feit, dat godsdienstige sanksies, soos ons gesien het, deur Spencer geteken word as onvolmaakte sedelike sanksies, dit nie teenstrydig nie, dat eersgenoemde nog in aanmerking geneem moet word, wanneer die sanksies van die onafhanklike moraal reeds in werking getree het? Is dit moontlik om op ewolusionistiese standpunt met die begrip sonde ook nog na 'n maatstaf te refereer, wat uitgaan bo die maatstaf waarmee 'n misdaad gemeet word, of is die eerste, goed besien, slegs 'n herhaling van die laaste en as sulks iets oorbodigs? Kort gesê, is sonde nog 'n begrip, wat ons nodig het, wanneer die fisiese wet van oorsaak en gevolg in alles erken word as die hoogste gesagvoerder, en wanneer onder die begrip misdaad al reeds alle handelinge begrepe is, wat teen hierdie gesag indruis?

Op hierdie vrae gee Fiske 'n positiewe antwoord. Hy wil bewys, dat die begrip sonde 'n wyer begrip is dan misdaad, omdat daarin 'n relasie veronderstel word, wat by misdaad nie in aanmerking kom nie. In hoever dit hom geluk het om

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 104.

hierdie onderskeiding duidelik te formuleer en voor oë te stel, sal uit die volgende uiteensetting moet blyk.

Om mee te begin stem hy volkome in met diegene, wat beweer, dat sedelikheid geheel onafhanklik van godsdienstig geloof kan bestaan. Die ateïst kan in sy sedelik gedrag net so hoog staan as die konserwatiewe kristen; nee hy erken selfs verder, dat dit moontlik is om uit louter wetenskaplike materiaal 'n etiese stelsel op te bou, wat volmaakter sal wees dan een wat op godsdienstige sanksies berus.[1]) Per slot van rekening is godienstig geloof en wetenskaplike geskooldheid albei vir Fiske vry onbelangrike sake met betrekking tot gedrag, aangesien gedrag ook vir hom noodwendig deur karakter bepaal word en karakter 'n produk is, wat op meganiese wyse tot stand kom.

Terloops moet ons egter daarop wys, dat hier jammer genoeg by Fiske 'n duidelike definiesie van godsdiens ontbreek; een oomblik stel hy dit voor as bestaande uit twee elemente, 'n leerstellige en 'n praktiese; dan word alle gewig weer op die praktiese sy daarvan gelê, op die "fundamental principles of action", en onmiddellik daarna word die praktiese element nie alleen van die leerstellige geskeie nie, maar so goed as heeltemaal van die gebied van godsdiens verwyder, sodat godsdiens nou iets bloot leerstelligs word. Hierdie verwarring bewys, soos ons ook nog uit ander plekke in hierdie ondersoek kan aflei, dat Fiske geen duidelik omlynde begrip van godsdiens het nie, sodat dit hom heel begryplik ook nie moeilik val nie om naar hartelus konsessies ten nadele van godsdiens te maak.

Hoewel hy die moontlikheid en geldigheid van 'n onafhanklike moraal volmondig erken, wil hy aan die ander kant nadruk lê op die langdurige verband, wat daar in die verlede tussen godsdienstig geloof en sedelikheid bestaan het, en beweer, dat die rede vir hierdie verhouding gesoek moet word nie in toevallighede nie, maar in die wese van dinge. Die ar-

---

[1]) J. Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy*, vol. II, p. 453.

gumente ten gunste van 'n onafhanklike moraal is geldig, sê hy, sover as hul gaan, maar berus alleen op 'n halwe waarheid, want hoewel dit ontwyfelbaar vasstaan, dat karakter nie 'n produk van godsdienstig geloof is nie, kan dit aan die ander kant nie ontken word nie, dat gedrag deur geloof beinvloed word.

Wanneer hierdie laaste bewering toegestaan word, volg die vraag, of die opvatting van goed en kwaad, wat deur die man van wetenskap gehuldig word op grond van sy wetenskaplike beginsels, noodsaaklik moet verskil van die opvatting, wat gebore is uit godsdienstig geloof? M.a.w., "whether in the nature of things a substitution of scientific for theological symbols involves an alteration of ethical values in the grand equation between duty and action?" [1])

Fiske gee op hierdie vraag 'n negatiewe antwoord. Hy sien kans, dat iemand b.v. die hele "semi-barbaric mythology", waarin die kristelike geloof, volgens hom, gesimboliseer is, kan verwerp, sonder om die etiese kern te verlies, wat in hierdie geloof opgesluit is, en wat nog steeds gewaardeer word selfs deur die manne, wat die mitologiese kleed, waarin dit gehul is, al lang gelede afgelê het. [2])

Hierdie bewering van Fiske is natuurlik heeltemaal konsekwent, so lang as hy dit as 'n uitgemaakte saak beskou, dat daar ten grondslag van alle godsdienstige gelowe, onverskillig die simbole, waarin dit geformuleer is, dieselfde kern van waarheid bestaan, n.l., "some theory of the relations of man to the Unknowable Power manifested in the Cosmos"; en dat hierdie godsdienstige kern, soos hij dit hier formuleer, ook terselfde tyd uitgedruk is in die godsdienstige taal van die verlede, en vir geen ander doel gehandhaaf was nie, dan om stimulerend met betrekking tot etiese handelinge te werk. Daarom is hy ook so gesteld daarop, dat dit vóór alles as 'n onomstotelike feit moet vasstaan, dat juis hiermee die kern

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 453.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 453

van alle godsdiens aangetoon is, en die hoofdoel waartoe alle godsdiens dien.[1]) En aangesien hy in Hoofstuk II beweer het, dat daar in hierdie kern geen verandering plaasvind nie in die oorgang van antropomorfisme naar kosmisme, kan dit reeds vermoed word, dat daar met betrekking tot die verwisseling van antropomorfiese en kosmiese sanksies ook geen essensiele veranderinge sal plaasvind nie.

Eers wil hy dan ondersoek, wat onder die antropomorfiese sondebegrip en die sanksie van geregtigheid, waarop dit gebaseer is, verstaan moet word. En uit sy ondersoek blyk, dat die antropomorfiese hipotese die gedagte insluit aan 'n oortreding van die geopenbaarde wil van 'n persoonlike God; en 'n vereiste straf óf in die teenwoordige óf in 'n toekomstige lewe, tensy dat vergoeding in die vorm van berou of offerande geskied het.[2])

Hiernaas stel hy nou die wetenskaplik getransformeerde begrip sonde op, om aan te toon, dat hier sowel as in die geval van die "peccatum originale", alleen sprake is van 'n onderskeid in "verbal symbols", behalwe op die punt van vergoeding, want wetenskap[3]) erken nie sodanige vergoeding nie; berou kan nie straf afweer nie. Op hierdie punt blyk dit, sê hy, dat die kosmiese hipotese die antropomorfiese net so oortref in eties as in filosofies opsig. Van wetenskaplike standpunt dan definieer hy sonde as, "a wilful violation of a law of nature, or — to speak in terms of the theory of evolution — it is a course of thought or action, wilfully pursued, which tends to throw the individual out of balance with his environment and thus to detract from his physical or moral completeness of life."[4]) Met ander woorde, sal ons onder sonde van 'n wetenskaplike standpunt af moet verstaan, die *onnatuurlike*, en op 'n hoër stadium van ontwikkeling, waar

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 454.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 454.
[3]) Dit is heel interessant om op te merk, dat wetenskap en godsdiens nou vir Fiske so goed as gelykluidende terme geword het.
[4]) J. Fiske, l.l., p. 455.

die fisiese omgewing deur 'n maatskaplike aangevul is, die *anti-sosiale.*

Ook ten opsigte van die strewe naar geregtigheid het hierdie transformasie van die begrip sonde, volgens hom, hoogstens 'n formele verandering ingevoer. Terwyl die middeleeuse heilige sy strewe naar geregtigheid gesimboliseer het in die verlange om aan Kristus gelykvormig te word, in wie hy die hoogste vorm van menslike goedheid verpersoonlik gesien het, het die wetenskaplike vorser alleen sy strewe ontdoen van hierdie antropomorfiese kleed. Gekleed in terme, wat beantwoord aan sy wetenskaplike resultate, druk hy sy begeerte nou uit, "as the persistent desire to live rightly, or in entire conformity to the requirements of nature." [1]) Hier het ons dus te doen met twee gevoele; die verlange naar geregtigheid, en die begeerte om die eise van die natuurwet in alles na te kom; en Fiske gee ons die versekering, dat die twee in wese identies is, "though the difference in the technical expression of it is as great as the difference between the theology of the "Imitation" and the science of the "First Principles." " [2])

Maar, soos ons sal onthou, is dit Fiske nog altyd te doen om die verskil tussen sonde en misdaad ook op die standpunt van die ewolusionistiese moraal te handhaaf, m.a.w. om aan godsdienstige sanksies 'n afsonderlike plek en funksie naas morele sanksies toe te ken; en om hierdie doel te bereik maak hy nou 'n skielike sprong van wetenskap naar religie. Sonder dat hy ons aangetoon het, dat hy behoefte aan 'n ander dan 'n bloot natuurwetenskaplike standpunt het om tot sondebewussyn te kom; nee ons kan selfs sê, nadat hy ons volle vertroue in die oordeel van wetenskap of hierdie punt gegee het, hoor ons heel onverwags, "When a law of nature has been violated... the *religion* [3]) of the scientific inquirer tells

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 455.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 456.
[3]) Kursief van ons.

him that a sin has been committed; and he is smitten with a sense of self-reproach no whit less keen than that experienced by his mediaeval predecessor." [1])

Sonder om ons dus te verklaar, hoe hy van die wetenskaplike of bloot morele tot die godsdienstige gesigspunt gekom het, en waarom hy hierdie verandering gemaak het, ja sonder om ons te vertel, wat hy onder godsdiens verstaan, en hoe hy dit onderskeie van wetenskap, maak Fiske daarop aanspraak, dat hy hiermee die moontlikheid vasgestel het vir 'n onderskeiding tussen misdaad en sonde, of tussen 'n wetenskaplike en godsdienstige waardering van 'n oortreding; en druk die verskil uit as volg: "When an act has been committed which must entail more or less misery either upon the individual himself or upon others, science merely recognises that there has been a breach of law; but religion further declares that sin has been done, and there ensues a painful state of consciousness, which as we must carefully note, is not due to selfish dread of suffering to be encountered (since similar suffering in a righteous cause would be met with a feeling of self-approval), but is made up chiefly of self-condemnation for the inexcusable infraction of natures ordinance." [2]) Ons sal die vraag daar laat, of ons met hierdie sin enigsins 'n vatbaar verklaring gekry het van die verskil tussen 'n bloot wetenskaplike en 'n godsdienstige beoordeling van 'n oortreding, en of 'n oordeel van die laaste soort moontlik is met die oog alleen op die natuurlike gevolge van 'n daad; en ook die verdere vraag; wat van ewolusionistiese standpunt verstaan moet word onder sulke terme as natuurwet en die verbreking van 'n natuurwet, en wil nou voortgaan om aan te toon, hoe Fiske hierdie onderskeiding, wat hy tot dusver objektief behandel het, van 'n subjektiewe standpunt kenmerk, as 'n verskil tussen 'n gevoel van fisiese pyn en 'n gevoel van sonde. Laasgenoemde is vir hom natuur-

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 456.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 456.

lik alleen 'n verdere ontwikkeling van die eerste en dank sy ontstaan aan louter psigiese vorderinge. Die taak, wat sondegevoel moet vervul in die ontwikkelingsproses, is dan ook geheel analoog aan die, wat deur pyngevoel verrig word, n.l. om dade te voorkom, wat die harmonie van die lewensverhoudinge kan verstoor. Die verskil tussen die twee bestaan egter hierin, dat, terwyl die gevoel van pyn alleen betrekking het op dade waardeur indiwiduele belange geaffekteer word, die gevoel van sonde uitwys bo indiwiduele belange na die verhouding waarin die daad staan tot die "Omnipresent Power"; en daarom kan sondegevoel ook alleen eie wees aan dié wesens, wat verstandelik genoeg ontwikkel is om hierdie verhouding te begryp.[1])

In welke opsig hierdie laasgenoemde verhouding egter van belang kan wees vir 'n ontwikkelingsproses, wat uitsluitelik deur fisiese wette bepaal word — en die ewolusieproses waarborg die bestaan van iets uitsluitelik op ekonomiese gronde —, ja hoe hierdie verhouding, gestel dat dit deur die ontwikkelingsproses vereis was, kenbaar moet word, wanneer die "Omnipresent Power" terselfde tyd die absoluut Onkenbare is, word ons nie verklaar nie. Fiske gaan eenvoudig voort, asof daar in al wat hy tot dusver verkondig het nie die minste moeilikheid is nie, om te beweer, dat die doel, waarop sy ondersoek gerig was, bereik is; dat hy sonde as verskynsel in die menslike lewe tot sy reg doen kom het, en aan die begrip sonde 'n plek en 'n funksie gewaarborg het in 'n stelsel, wat selfs op sedelik gebied, soos ons gesien het, die natuurwet as finale sanksie erken. Weliswaar is dit nou 'n veranderde en wel gedeantropomorfiseerde begrip, maar in hierdie transformasie het sy kern tog ongeskonde gebly. Die waarheid van die teïstiese sondebegrip, n.l., dat 'n oortreding van 'n goddelike gebod noodwendig straf vereis, is ook nog die waarheid van die wetenskaplike sondebegrip, n.l., dat elke afwyking van die verhoudinge, waaruit die lewe samegestel

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 457.

is, onvermydelik as gevolg 'n gevoel van pyn in sy hoër of laer vorme moet hê.

Maar soos gewoonlik is daar ook nog, volgens Fiske, 'n voordeel aan hierdie transformasie van die sondebegrip verbonde. Die probleem van sonde en pyn, wat, soos hy ook al in 'n ander verband gesê het, vir die antropomorfiese teïst altyd 'n onoplosbare raaisel moet bly, verdwyn in die lig van die ontwikkelingshipotese. Pyn en sonde is nou nie meer iets slegs nie, maar word inteendeel "something beneficent in the order of things", faktore, wat bydra om die ontwikkelingsproses tot voltooiing te bring.[1]) Hierdie veranderde beskouing van pyn in die algemeen, waaronder hy sondegevoel natuurlik insluit, het, sê hy, tred gehou met die proses van deantropomorfisering, waardeur die godsdienstige ontwikkelingsgang uit sy fetisistiese bodem altyd gekarakteriseer was. En wanneer ook die laaste spoor van antropomorfisme, n.l. die "quasi-human will" vervang sal wees deur die gedagte aan 'n "Inscrutable Power", beweer hy, dat "the conception of malevolence as the source of suffering completely vanishes, and the mind assumes an attitude of *reverent resignation*[2]) with reference to the workings of the Divine Power."[3]).

Behalwe hierdie voordeel oortref die wetenskaplike sondebegrip die teïstiese natuurlik ook nog daarin, dat die wet van oorsaak en gevolg, of, om in terme van die onafhanklike moraal te spreek, die intrinsieke sanksie van dade nou ten volle erken word. Want, terwyl die teïst beweer, dat die straf, wat op 'n oortreding moet volg, deur gebed en berou kan afgeweer word, permiteer die wetenskaplike sondebegrip geen sodanige afwyking nie van die natuurwet, dat pyn die noodwendige gevolg van 'n gebrekkige aanpassing moet wees. Die natuurlike gevolge van 'n sonde moet voortwoeker en kan alleen verdwyn deur "a natural process of equilibration." Dit beteken nie, sê hy, dat berou waardeloos is nie, dit kan nog

[1]) J. Fiske, l.l., p. 457.
[2]) Kursief van ons.
[3]) J. Fiske, l.l., p. 463.

wel dien as 'n kontrole in toekomstige gevalle van versoeking.[1]) Daarmee maak hy dit natuurlik tot 'n motief, tot iets prospektiefs in plaas van iets retrospektiefs, en verander dit dus in ooreenstemming met die transformasie, wat verantwoordelikheidsgevoel in die stelsel van Sutherland ondergaan het.

Samevattend, definieer Fiske die grondbeginsel van godsdiens, prakties beskou, as, "Obedience to the so-called "laws of nature", which are the decrees of God", en voer hierdie wyere kwalifisering van die natuurwet in asof dit iets is, wat met logiese noodwendigheid uit sy beginsels volg en waarvoor hy in sy stelsel die grond gelê het, terwyl dit inderdaad steelsgewyse bygevoeg is, juis omdat dit vir hom van alle waarde is, om die natuurwet uit 'n wyer gesigspunt te sien, teneinde sy onderskeiding tussen morele en godsdienstige sanksies, tussen misdaad en sonde deur te voer. Op die wyse verkry godsdiens dan, volgens hom, 'n wyer betekenis dan sedelikheid. Terwyl 'n sedelik oordeel die gevolge van dade in aanmerking neem vir sover as hul die lotgevalle van ons medemense affekteer, stel 'n godsdienstige oordeel die dade in betrekking tot die "Inscrutable Power", wat in die heelal gemanifesteer is. Om dus naar die eise van die natuurwet te lewe beteken "to live morally, and something more beside".[2]) Maar waarin hierdie „something more", wat natuurlik die godsdienstige element moet voorstel, bestaan, maak Fiske ons nie verder duidelik nie, en kan hy ons onmoontlik duidelik maak, so lang as hy by 'n "Inscrutable Power" bly staan. En tog baseer hy op hierdie addisionele element die moontlikheid om sekere dade, wat met 'n sedelike maatstaf gemeet, nouliks immoreel genoem kan word, b.v. vraatsugtigheid, van 'n godsdienstige standpunt vir sondig te verklaar. Godsdiens stel dan die wette op "concerning the individual in his relations to what we call nature or the uni-

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 465.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 465.

verse."[1]) 'n Daad word dus sondig genoem, wanneer dit in verband met sy uniwersele verhoudinge beoordeel word; sedelikheid, aan die ander kant, is alleen gemoei met verhoudinge van indiwidue onderling, sodat 'n daad as misdaad kan bestempel word alleen vir sover as die maatskappy daardeur nadelig geaffekteer word.

Miskien sal daar beswaar gemaak word, sê Fiske, dat sonde, wanneer voorgestel as 'n fase van gebrekkige aanpassing, nie in staat is om by ons die karakteristieke gevoele op te wek nie, wat eie is aan 'n besef van sonde, tensy die antropomorfiese simbool van 'n beledigde God hiermee geassosieer word; maar aangesien hy hierdie beswaar louter as 'n praktiese moeilikheid beskou, gee hy ook hieraan alleen 'n praktiese oplossing, deur toe te staan, dat die teïstiese sondebegrip propedeutiese diens mag doen, totdat iemand wetenskaplik genoeg onderrig is om aan die kosmiese sondebegrip net soveel te hê as aan die antropomorfiese. Hy ag hierdie laaste, psigologies beskou, as volkome moontlik.[2])

Dit was Fiske in hierdie behandeling te doen om aan godsdienstige sanksies 'n eie plek en funksie naas die sanksies van die onafhanklike moraal te verseker; en vir sover mag ons sy strewe seer stellig as iets lofwaardigs beskou. Daar spreek hieruit, sowel as uit sy poging om Spencer ten opsigte van sy godsleer aan te vul, nog 'n sekere mate van ontsag vir die hoër wese van die mens, wat hom doen terugdeins vir die roekelose ikonoklasme, waarmee sommige ewolusioniste huisgehou het. Hy wil graag bemiddelend optree; wil godsdiens en ewolusionistiese wetenskap met mekaar versoen op so 'n wyse, dat geen van beide wesenlik beskadig word nie; maar wil om hierdie doel te bereik vaak konserwatiewe gevolgtrekkinge uit radikale beginsels aflei; geen wonder nie, dat sy blykbare sukses maar al te dikwels, op 'n half-deurgevoerde standpunt berus. In hoever dit geld

---

[1]) J. Fiske, l.l., p. 465.
[2]) J. Fiske, l.l., p. 470.

van sy begrip sonde sal ons in die kritiek moet ondersoek. Dit sal daarin moet blyk, of hierdie s.g.n. wetenskaplike sondebegrip werklik alleen, soos hy beweer, in formele opsig van die teïstiese verskil, en of hy nie misskien besig is nie om hier onder één naam twee begrippe te verenig, wat, naar hul psigologiese inhoud geoordeel, wesenlik van mekaar verskil.

HOOFSTUK IV.

Kritiek.

§ 1. Kritiek van Pearson en anti-kritiek.

Uit die voorafgaande hoofstuk sal dit geblyk het, dat die persoon, wat hier in die eerste plek aandag vereis, nie Spencer is nie, maar Fiske. Want het eersgenoemde hom sonder veel moeite van die sondeverskynsel af gemaak deur dit eenvoudig naar die gebied van primitiewe illusie te verwys, so lewer die poging van Fiske om 'n sondebegrip op ewolusionistiese grondslag op te stel ons aan die ander kant 'n voldoende bewys, dat selfs hy, hoewel in beginsel 'n getroue volgeling van Spencer, nie in hierdie negatiewe beskouing kon berus nie. Hy moes tot die besef gekom het, dat hierdie verklaring die menslike wese geweld aandoen, en dat daar dus weer 'n poging moet aangewend word om die mens in hierdie opsig psigologies in sy reg te stel, en die sondeverskynsel met die ewolusionistiese beginsels te rym. Hiermee het hy aan sondebewussyn 'n reg van bestaan as 'n essensieel menslike kenmerk toegeken; die vraag volg alleen, in hoever het Fiske hierdie reg gerealiseer? Is die vermoedelike beswaar teen sy gedeantropomorfiseerde sondebegrip, wat hy self aan die end van sy behandeling te berde bring, soos hy daar voorgee, alleen geldig onder bepaalde omstandighede, of is dit 'n beswaar, wat met logiese noodwendigheid volg uit die etiese en teologiese beginsels van waar hy sy uitgangspunt neem? Korrespondeer sy "sense of sin" wesenlik aan die gevoel van berou, wat elke normaal mens ervaar by 'n bewuste erkenning van 'n gepleegde misdaad, of is hy besig om hier onder één naam twee essensieel verskillende bewussynsverskynsels

saam te vat, sodat ook hy, hoewel op indirekte wyse, uiteindelik tot dieselfde negatiewe resultaat moet kom, waartoe die verklaring van Spencer direk gevoer het?

In 'n artiekel, wat die opskrif dra van "*Sense of Sin and Evolution,*" [1]) het N. Pearson, wat self die hedonistiese beginsels van die ewolusionistiese moraal toegedaan is, tevelde getrek teen die beskouing van Fiske veral met die oog op die bron, waaruit hy en sy voorgangers sondebewussyn aflei, omdat dit, volgens Pearson, noodwendig moet voer tot 'n identifikasie van *spyt* en *berou*. Ons is dus van voornemens om in korte trekke die kritiek van Pearson weer te gee, en na te gaan in hoever die plaasvervangende beginsel, waaruit hy sondebewussyn wil aflei, werklik 'n verbetering op die van Fiske is, en of dit nie uiteindelik blyk nie, dat hij nog op dieselfde standpunt staan, wat hy probeer afbreek. Blyk hierdie laaste die geval te wees, meen ons hierin 'n duidelike bewys te sien, dat die fout in die ewolusionistiese verklaring van sondebewussyn van veel radikaler geaardheid is dan Pearson vermoed, en dat dit gesoek moet word reeds in die grondbeginsels van die ewolusionistiese etiek, wat hy nog tesame met Fiske aksepteer.

Terwyl Pearson volmondig instem met die beskouing, dat sedelike oordele in die laaste instansie terug gevoer kan word tot louter sinnelike elemente, en oorspronklik saamgeval het met die onderskeiding, pyn — genoot, meen hy aan die ander kant, dat die eienaardige pyn, wat gewoonlik bekend staan onder die naam van sondebewussyn in hierdie beskouing 'n onbevredigende verklaring vind. Die poging, wat die ewolusionisme tot dusver aangewend het, om van hierdie psigologiese verskynsel rekenschap te gee, [2]) het nog keer op keer uitgeloop op 'n wesenlike identifikasie van spyt en berou, terwyl hierdie twee gevoele in die werklikheid spesifiek verskillend van aard is, en dus nie aan dieselfde bron ontleen kan

---

[1]) Mind, vol. VII, London, 1882.

[2]) Vergl. C. Darwin, *Descent of Man*, vol. II, chap. IV.

word nie.[1]) Spyt kan ontstaan in verband met dade, wat g'n sedelik element bevat nie. So voel iemand gewoonlik spyt, wanneer hy 'n ongeluk gekry het, en tog behoef daar nie by hom in so 'n geval die vaagste spoor aanwesig te wees nie van dié gewetenswroeging, wat so karakteristiek van berou is. Berou weer kan alleen ontstaan, wanneer iemand bewus is, dat hy met opset 'n plig veronagsaam het. Hierdie gevoel kan ongetwyfeld soms gepaar gaan met 'n gevoel van spyt, maar, selfs wanneer die twee gevoele betrekking het op dieselfde daad, sal 'n noukeurige analiese bewys, dat hul verskillend is, sowel wat geaardheid as wat oorsprong betref.

Wat is dan die gemeenskaplike bron waaruit die ewolusionisme hierdie twee gevoele laat ontwikkel? Dit is in kort dieselfde, waaruit dit die sedelik bewussyn as geheel aflei, n.l., vrees vir die nadelige fisiese en sosiale gevolge van dade. Spyt is dan die gevoel, wat betrekking het op die gevolge vir sover as indiwiduele welvaart daardeur belemmer word, terwyl berou 'n gevoelsreaksie is, wat in verband staan met die nadelige gevolge, wat 'n daad vir die maatskaplike welsyn het. As inwendige sanksies verskil die twee gevoele egter alleen in massiefheid en duursaamheid, dus alleen in graad van intensiteit, maar nooit in soort nie. Nou is Pearson weliswaar gewillig om te erken, dat die vrees vir publieke afkeuring, wat volg op die erkenning, dat 'n sosiale wet verbreek is, ongetwyfeld 'n geweldige kontrole kan uitoefen, maar ontken, dat dit iets insluit van wat teenswoordig onder berou verstaan word, so lang as die onaangenaam gevoel hoofsaaklik betrekking het op die straf, wat die maatskappy kan toepas. Hoewel 'n daad, wat berou opwek, seer sekerlik terselfde tyd 'n anti-sosiale daad kan wees, so is die punt, waarop Pearson nadruk lê, dit, dat die oorsprong van berou gesoek moet word nie waar die ewolusionisme dit gewoonlik soek nie, in vrees vir die wraakoefening van die maatskappy, maar in assosiasies, wat in verband staan met 'n andersoortige bron van

---

[1]) N. Pearson, *Sense of Sin and Evolution*, Mind, vol. VII, p. 547.

onaangenaam gevoel. Hierdie bron is dit, wat Pearson in afwyking van sy ewolusionistiese voorgangers wil opspoor.

In sy uiteensetting van die wetenskaplik getransformeerde sondebegrip het Fiske homself genoodsaak gesien om in die bewussyn 'n onderskeid op te stel tussen *"Remorse"* en *"Sense of Sin"*, omdat hy alleen vir godsdienstige sanksies 'n plek *naas* sedelike sanksies kon vind, en dit dus slegs 'n aanvulling van sedelike sanksies gemaak het. Terwyl eersgenoemde gevoel dan volg op 'n veronagsaming van sosiale wette en sy oorsprong dank aan vrees vir straf — waaruit, soos ons gesien het, die ewolusionisme die hele sedelik bewussyn wil aflei —, staan die twede gevoel in betrekking tot dade, wat belemmerend is vir indiwiduele welvaart, en ageer analogies aan die gevoel van fisiese pyn. Net soos daar 'n pynlike gevoel volg op 'n beskadiging van die fisiese organisme, so word sondebewussyn gewek, wanneer daar geweld gepleeg word op wat die ewolusionisme gewoonlik as 'n soort van sedelike senuweegestel beskou. [1])

En dit is hierdie distinksie tussen "Remorse" en "Sense of Sin", of, objektief beskou, tussen misdaad en sonde, wat Pearson veral in die stelsel van Fiske wil bestry. En hy begin met 'n beroep op die indiwiduele bewussyn om te bewys, dat hierdie onderskeiding in die werklikheid nergens deurgevoer word nie. Die gewetenswroeging, wat b.v. op 'n gepleegde diefstal volg, kan in geen geval as andersoortig onderskeie word nie van die gevoel, waarmee ons boet vir 'n sonde, wat alleen ons eie persoon raak. Weliswaar mag hier soms 'n verskil in graad van intensiteit voorkom, maar, wat soort betref, is hul volkome identies. En hieruit kom Pearson tot die gevolgtrekking, dat die twee dus ook dieselfde oorsprong moet hê. [2]) En aangesien hy reeds daarop gewys het, dat hierdie oorsprong nie vrees vir straf kan wees nie, soos die meeste ewolusioniste beweer, bly daar nog die ander sug-

---

[1]) N. Pearson, l.l., p. 549.
[2]) N. Pearson, l.l., p. 549.

gestie van Fiske oor, dat sondebewussyn volg op 'n erkenning, dat die indiwiduele organisme beskadig is, en dus 'n geestelike analogon van fisiese pyn is.

Hoewel Fiske as ewolusionis hom daarop beroem, dat hy dinge altyd in hul kousaal verband laat sien, tog verras hy ons hier heeltemaal met sy *"psychical analogue of physical pain."* Ons vind by hom geen verslag, sê Pearson, van die verskillende stadia in die ontwikkeling van sondebewussyn nie, en hy verklaar ons ook nie hoe dit in staat is om te funksioneer, wanneer die mens nog nie verstandelik bevoeg is om homself rekenskap van sy verhouding tot die "Omnipresent Power" te gee nie. Fiske gaan van die veronderstelling uit, dat die mens op die primitiefste stadium van sy ontwikkeling reeds by magte was om sy verhouding tot die Hoogste Mag te besef, terwyl hierdie erkenning, sê Pearson, selfs vandaag nog buite die verstandelike bevoegdheid van die gemiddelde mens val. En nietteenstaande hierdie feit het sondebewussyn altyd 'n deel van die menslike bewussyn uitgemaak sover terug as ons in staat is om die intellektuele geskiedenis van die mens op te spoor. [1])

Terwyl Pearson dus bereid is om te erken, dat die besef van 'n storing in die verhoudinge tussen ons en die Absolute, wat gewoonlik volg op 'n sondige daad, in die toekoms 'n kontrolerende invloed kan uitoefen op die neiging tot dieselfde daad, lê hy aan die ander kant daar sterk nadruk op, dat die vatbaarheid vir hierdie gewaarwording die verstandelike kapasiteit van selfs die gemiddelde mens van vandaag nog oortref. En die slotsom, waartoe hy dus ten opsigte van hierdie suggestie van Fiske kom, is: "I do not say that the explanation is impossible, but I do venture to think that it is at present incorrect." [2])

Op hierdie beswaar van Pearson kom ons later weer terug, voorlopig wil ons in verband hiermee net opmerk, dat hy,

---

[1]) N. Pearson, l.l., p. 550.
[2]) N. Pearson, l.l., p. 550.

naar dit ons voorkom, die eientlike beswaar in die beskouing van Fiske nog nie ontdek het nie. Nog dieper dan die vraag, of die mens verstandelik bevoeg is om sy verhouding tot die 'Absolute Mag te besef, lê die ander vraag, of hierdie relasie nie in die stelsel van Fiske 'n logiese teenstrydigheid is nie? Laasgenoemde het ons met alle nadruk verseker, dat sy "Omnipresent Power" terselfder tyd die "Unknowable" is; ja hy het selfs so ver gegaan om elke poging, wat aangewend word om 'n definiesie van die "Omnipresent Power" te gee as 'n godslastering te beskou; en tog gaan hy hier uit van die veronderstelling, dat 'n verstandelike wese sy verhouding tot die Absoluut Onkenbare Mag kan besef. Voordat daar egter enig besef kan wees van 'n verwantskap tussen twee dinge, is dit 'n onvermydelike vereiste, dat albei tot 'n seker mate toe altans kenbaar moet wees.

Maar, om weer tot die kritiek van Pearson terug te keer, wil ons nou aantoon, wat hy dan beskou as die ware bron waaruit sondebewussyn voortgekom het, en ons kan nie beter doen nie dan dit in sy eie woorde weergee: "It appears to me that it springs originally from, and even now ultimately rests on the *sense of inferiority*, which is one of the painful results of the violation of a maxim either of social or of self-regarding morality." [1])

Wanneer iemand 'n misdaad begaan het, is dit nie in die eerste plek die straf van sy sosiale omgewing, wat hy vrees nie, of 'n besef, dat hy in disharmonie met die "Omnipresent Power" is, wat by hom gewek word nie, maar, wat hy, volgens Pearson, wel ervaar, is 'n gevoel, dat sy posiesie gunstiger sou gewees het, as hy die daad nie verrig het nie. Sondebewussyn is dus niks meer nie dan 'n gewaarwording, dat 'n onsedelike daad die dader ongunstig stel teenoor sy medemense in die stryd om bestaan. "In our feeling of sin the dread of social punishment is a mere negative element, what we positively and really dread is the natural result of the act

---

[1]) N. Pearson, l.l., p. 550.

upon ourselves."[1]) Dit verklaar ook vir hom die wroeging, wat so kenmerkend is van sondebewussyn en dit onderskeie van alle andere etiese sanksies. Want dit is juis hierdie wroeging, sê hy, wat een van die ooglopendste gevolge van die "sense of inferiority" is, soos ook blyk uit die folteringe van jaloesie, wat net weer 'n ander vorm van die „sense of inferiority" is.

— — — — — — — — — — — —

Wat moet ons nou dink van hierdie "sense of inferiority"? Kan ons aanneem, dat dit 'n voldoende verklaring van sondebewussyn aanbied, en dat Pearson hiermee werkelik 'n verbetering op die verklaringe van sy ewolusionistiese voorgangers aangebring het?

Om mee te begin sou ons kan opmerk, dat dit naar ons mening nie iets nuuts is nie, waarmee hy hier voor die dag kom, maar dat dit vrywel behalwe in formule ooreenkom met die *"sense of shame"*, wat Leslie Stephen al as een van die grondelemente van die gewete aangevoer het.[2]) Maar van veel meer gewig is die feit, dat hy hom met hierdie grondbeginsel in g'n opsig losgemaak het van die sinnelike grondslag van die ewolusionistiese etiek nie, waardeur sy voorgangers juis gedwonge was om spyt en berou tot eensoortige gevoele te verklaar. Het ons in die aanvang van sy kritiek rede gehad om totaal ander resultate te antisipeer, aan die end blyk dit, dat hy nog vas op dieselfde standpunt staan, wat hy wil afbreek. Ons het daar gesien, hoe hy poog om die fout bloot te lê in die ewolusionistiese identifikasie van spyt en berou; en hoe hy daar nadruk op laat val, dat, terwyl spyt in betrekking staan tot die nadelige gevolge van 'n daad, en dus g'n sedelik element behoef in te sluit nie, berou aan die ander kant alleen gewek kan word, wanneer iemand bewus is van pligsversuim. Vervolgens het hy die ewolusionistiese onderskeiding tussen berou en sondebewussyn bestry, en daar

---

[1]) N. Pearson, l.l., p. 550.

[2]) Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, London, 1882, p. 324.

teenoor die mening gehandhaaf, dat albei op dieselfde wortel stoel. Maar as hy ons nou aan die end vertel, dat sondebewussyn in verband staan met die nadelige gevolge, wat 'n daad vir die dader het in sy stryd om bestaan, is dit ons nie geluk nie om te sien, in welke opsig hy ook maar enigsins van Fiske verskil, want dit is tog presies wat laasgenoemde ook beweer het. Sover ons kan sien, is sondebewussyn hiermee weer volkome met spyt geidentifieer, en is dus ook op grond van sy eie argument, die verskil tussen spyt en berou, wat hy aan die dag wou bring, weer uitgewis.

Verder blyk dit, dat hy self geen klare voorstelling het nie, van wat presies onder die "sense of inferiority" verstaan moet word, en welke rol dit in 'n sedelik oordeel vervul. Byna aan die end van sy artiekel probeer hy om die voordeel van sy "sense of inferiority" aan te toon, en verval dan in 'n hopelose psigologiese verwarring. As sondebewussyn uit die "sense of inferiority" voortgekom het, sê hy, dan kan ons gemaklik die geweldige krag van laasgenoemde as 'n sedelike sanksie begryp, want "the moment the conception of immorality as an evil apart from its consequences arises in the human mind, the sanction of inferiority springs up by its side, an ever present and ever watchful guardian of the moral law, a prophet and an avenger, whose warnings are heard in the voice of conscience and whose vengeance is experienced in the pangs of remorse." [1])

Hy het ons van tevore vertel, dat die "sense of inferiority" die grondelement is waaruit sondebewussyn en berou ontwikkel het, en hier sien ons nou, dat hy die proses heeltemaal omkeer, en sondebewussyn aan die "sense of inferiority" laat voorafgaan, d.w.s., hy wil die totstandkoming van hierdie gevoele aflei uit 'n proses, waarin hul bestaan al reeds veronderstel word. Of sou Pearson misskien meen, dat dit moontlik is, om van 'n "conception of immorality as an evil apart apart from its consequences" te spreek, sonder dat hy

---

[1]) N. Pearson, l.l., p. 552.

reeds 'n sedelik bewussyn, en natuurlik, daarby ingesluit, die gevoele van berou en sonde veronderstel? Berou en sondebewussyn is nie gevoele, wat later aan sedelike sanksies toegevoeg word nie, maar is onafskeidbaar aan die sedelik bewussyn verbonde. As etiese sanksies dus tot stand kan kom onafhanklik van die "sense of inferiority", dan is daarmee gesê, dat berou en sondebewussyn dit ook kan ontbeer. Dit sou nou ten opsigte van sedelike oordele nog alleen diens kan doen as 'n soort versterkingsmiddel, wat later daaraan toegevoeg is, maar word dan ook terselfde tyd opgehef as 'n moontlike bron van berou en sondebewussyn.

Die swakheid in die argument van Pearson moet toegeskrywe word aan die etiese beginsels waarop dit berus. Tesame met sy ewolusionistiese voorgangers wil hy 'n moraal handhaaf, wat in die laaste instansie uit louter fisiese elemente saamgestel is, en g'n spoor van 'n transkendente faktor vertoon nie. Hy is dus vanselfsprekend genoodsaak om 'n sondebegrip te aanvaar, waarin nie naar 'n Goddelike Gesag gerefereer word nie. Die fout by Fiske is nie, waar hy dit soek nie, n.l. in die feit, dat hy in sondebewussyn n' verwysing naar 'n Goddelike Outoriteit sien, maar is hierin te vind, dat sy Goddelike Gesag soos uitgedruk in sy opvatting van 'n "Omnipresent Power", iets louter negatiefs is, sodat alle referensie daarheen onmoontlik word. Vir sover as Fiske behoefte gevoel het aan hierdie wyer gesigspunt in die beoordeling van ons dade, het hy ongetwyfeld 'n juister insig in die siel van die mens gehad dan Pearson, al moet hierdie behoefte dan ook altyd in sy stelsel iets onverklaarbaars en die bevrediging daarvan iets onmoontliks bly. Wat Pearson eientlik met sy argument bewys het, is nie, dat daar in die menslike ontwikkeling 'n stadium was, waarop die mens sy dade nie naar 'n goddelike sanksie kon verwys het nie, omdat die gedagte aan so 'n relasie nog bo sy verstandelike kapasiteit uitgegaan het, maar hoogstens, dat hierdie relasie oorspronkelik deur die mens nie in logiese terme geformuleer was nie. Daar is egter baie dinge in ons lewe, waarop ons

instinkmatig reageer net so goed en soms selfs beter dan wanneer ons intellektueel genoeg ontwikkeld is, om ons in alle besonderhede van so 'n proses rekenskap te gee.

Soos ons reeds gesê het, erken ons, dat dit 'n ongerymdheid is om in die stelsel van Fiske te spreek van 'n verhouding van die mens tot God, nie omdat die verhouding "an sich" op enige stadium van die menslike ontwikkeling onmoontlik is nie, maar omdat die etiese en teologiese beginsels, waarop die stelsel van Fiske berus, so 'n verhouding nie duld nie. Wie dus die wesenlike gebrek in die sondebegrip van Fiske wil aantoon, moet deurdring tot die grondfout in sy beginsels. Omdat Pearson hiertoe nie bereid was nie, is dit vanselfsprekend, dat hy bo die standpunt van Fiske nie kon uitkom nie, en moes faal in sy poging om die wesenlike karakteristiek van sondebewussyn, waardeur dit van blote teleurstelling te onderskeie is, tot sy reg te laat kom.

Aan één van twee alternatiewe is ons gebonde, óf ons moet onverskillig ons oë vir die werklike wese van die mens sluit, en sondebewussyn tot 'n illusie verklaar, óf ons moet die pole van die relasie, wat deur hierdie bewussynsverskynsel veronderstel word sodanig herstel, dat die begrip sonde nie langer 'n ongerymdheid sal wees nie. Alleen waar 'n sedelik willende mens en 'n sedelik willende God erken word, kan daar sprake wees van sonde.

§ 2. Beginsels van die ewolusionistiese Moraal.

a. *Goed en Kwaad.* In die vorige paragraaf het ons met nadruk beweer, dat Pearson in die ewolusionistiese opvatting van sonde bly steek het, omdat hy in ooreenstemming met Spencer etiek tot n sinnelike grondslag wil terugvoer, en die mening aksepteer, dat die onderskeiding goed-kwaad mettertyd ontwikkel het uit die onderskeiding genot-pijn. Aan die grond van hierdie bewering van ons kant is die veronderstelling, dat ons hier inderdaad met twee spesifiek verskil-

lende norme te doen het, 'n fisiese en 'n etiese, wat onmoontlik op dieselfde lyn van ontwikkeling gestel kan word, hoewel dit moontlik is, dat albei soms op dieselfde handeling van toepassing kan wees. Wanneer 'n daad dus goed of sleg genoem word, word dit, volgens ons opvatting, van uit 'n essensieel ander gesigspunt beskou, dan die op grond waarvan dit genotvol of pynvol genoem word. En hier is dit waar ons radikaal van die ewolusionisme verskil; want, hoewel Spencer en sy volgelinge ook 'n onderskeid erken tussen wat goed en genotvol is, is dit by hul nooit meer dan 'n verskil in graad nie. Etiese distinksies word dan ook, soos ons gesien het, deur die ewolusionisme alleen in dié sin as hoër dan fisiese beskou, dat hul betrekking het op meer ingewikkelde verhoudinge. In die grond van die saak val die etiese en sinnelike maatstaf heeltemaal saam, en geld onder alle omstandighede, "the good is universally the pleasurable". In hoever kan daar algemene geldigheid aan hierdie stelling toegeken word?

Die vraag, wat die meeste voor die hand lê, is natuurlik, wat getuig die werklikheid ten opsigte van hierdie stelling? Is dit waar, dat in die praktyk van die lewe die sedelik goeie en aangename altyd saamval, dat die handelinge, wat ons as ons plig erken, oor die algemeen ons ook die meeste genot aanbied? Of kom dit inteendeel maar al te dikwels voor, dat ons 'n felle botsing gevoel tussen wat ons as goed, en dus as ons plig, beskou, en wat ons op die oomblik die sterkste neiging toe het? Hoe moet dit verklaar word, dat iemand dit vaak as wenslik beskou om 'n daad te doen, wat beslis onaangenaam is; dat die vervulling van 'n plig so dikwels die opoffering van 'n genot vereis?

Sodra die absolute geldigheid van hierdie botsing erken word, kan daar g'n sprake wees van 'n identifikasie tussen goed en aangenaam nie; en daarom het die voorstanders van die ewolusionistiese beginsels, en vóór hul almal, wat die etiese waarde van 'n daad aan 'n hedonistiese maatstaf gemeet het, dit altyd tot hooftaak gemaak om plig en sinnelike

impuls te versoen, en die botsing alleen op subjektief gebied oor te bring. Dit is die doel waarop in die ewolusionistiese etiek die poging om altruisme geleidelik uit egoisme af te lei gerig is. Kan hierdie doel verwesenlik word, dan is die botsing nie iets, wat in die wese van dinge self bestaan nie, maar alleen die gevolg van 'n foutiewe interpretasie van die werklikheid. Wat ons vir 'n daad van selfopoffering aansien, word dan in 'n geval van botsing die alternatief, wat per slot van rekening in die totaliteit van sy gevolge gesien die grootste som van geluk aanbied, sodat dit selfs in so 'n geval die aangename is, wat ons handelwyse bepaal. En al rede, waarom hierdie feit ons nie opgeval het nie, is, omdat ons sterker geimponeer was deur die nadeligheid van die onmiddellike dan die voordeligheid van die toekomstige gevolge.

Het dit die ewolusionisme nou geluk om goed en kwaad uit genot en pyn by wyse van 'n geleidelike oorgang af te lei? Of word hier 'n sprong van louter sinnelike tot sedelike waarderinge gemaak onder voorwendsel, dat die kousaal verband tussen die twee aangetoon is?

Elkeen, wat die genetiese verklaring van die sedelik bewussyn, wat die ewolusionisme ons aanbied, sonder vooroordeel volg, sal nie anders dan bevestigend op hierdie vraag kan antwoord nie. En dit behoef ons heeltemaal nie te verbaas nie, want genot is nou eenmaal 'n louter sinnelike waardering, wat streng relatief is aan die indiwiduele organisme, en tensy ons met Spencer die onpsigologiese sprong wil maak, waarop ons reeds in die vorige hoofstuk gewys het, en verklaar, dat die genot van 'n ander aan iemand dieselfde sinnelike bevrediging kan gee as sy eie, kan ons onmoontlik aanneem, dat onselfsugtigheid alleen 'n getransformeerde vorm van sinnelike impuls is. Hierdie sprong kon ons dan ook inderdaad duidelik aantoon in die verklaring, wat Fiske ons gegee het. Sonder enige waarskuwing word die doel van handelinge telkens van die handelende subjek self naar die maatskappy verskuiwe, terwyl die wet van "survival of the fittest", wat allermins 'n altruistiese wet is, ook vir hierdie verande-

ring aanspreeklik gehou word. Dit sou egter beteken, dat genoemde wet met homself in botsing kan kom, want ons het gesien, dat daardeur vereis word, dat elke indiwidu hom so volmaak moontlik aan sy omgewing moet aanpas, en dat genot en pyn die tekens is, wat dit verskaf om die graad van aanpassing aan te duie. Maar dan spreek dit vanself, dat elke indiwidu in sy omgewing geïnteresseer is alleen in sover as dit vir sy eie belange te pas kom. Hier hoor ons egter onverwags, dat die omgewing van middel tot doel verhef moet word, en dit nogal op grond van dieselfde wet. En die indiwidu in plaas van selfdoel van sy dade te wees, word nou 'n louter middel tot 'n hoër doel, n.l., maatskaplike welvaart. Hoe is dit egter moontlik, dat dieselfde beginsel aan die grond van die twee teenoor mekaar gestelde gedragslyne kan lê? Dit is tog duidelik teenstrydig, dat dieselfde wet kan vereis, dat iemand sy eie belange ten alle koste moet handhaaf, en dat hy terselfde tyd die belange moet opoffer.

Op één van twee alternatiewe is ons aangewys, óf ons kan sinnelike impuls erken as die uniwersele beginsel, waaruit alle dade in die laaste instansie voortkom, maar dan moet ons onselfsugtigheid tot 'n illusie verklaar, óf ons kan onselfsugtigheid erken as 'n motief, maar dan in die sin van 'n selfstandige beginsel, wat hoër is dan eersgenoemde, nie in die sin, dat dit intenser is nie, maar in die sin, dat dit kwalitatief meer verhewe is; as 'n beginsel wat aan 'n orde beantwoord, wat "in toto genere" verskil van die, waaraan fisiese welvaart behoort.

Hierdie tweesprong kan selfs die ewolusionistiese skrywers nie vermy nie, en hoewel in beginsel die eerste alternatief toegedaan, gebeur dit soms, dat hul op die twede verval. So vind ons b.v., dat Fiske later daartoe kom om 'n onderskeid tussen aangename en goeie dade te maak, ja dat hy selfs weier om die adjektief "goed" aan dade toe te ken, waardeur uitsluitelik indiwiduele belange bevorder word, maar dit reserveer vir "actions of disinterested service to the community", terwyl hy die eersgenoemde soort alleen "aange-

naam" noem. Hiermee het hy egter "disinterestedness" as 'n nuwe hoedanigheid steelsgewyse ingevoer vir 'n rede, wat uit sy eie beginsels nie te verklaar is nie. Volgens die etiese beginsels van die ewolusionisme is die dade, wat aangenaam is, d.i., wat tot 'n hoër mate van lewe, in hierdie geval van die maatskappy, bydra, goed, en die dade, wat lewensvolheid verminder, sleg, sodat 'n sedelik oordeel daar alleen betrekking het op die gevolge, want hieruit moet ons immers die voordeligheid of nadeligheid van 'n daad beoordeel; en die dader kan, wat ons oordeel betref, net so goed 'n masjien as 'n mens wees. Hier word egter heel onverwags van "disinterestedness" melding gemaak; nee ons sien selfs, dat dit as 'n sedelike maatstaf aangewend word. Maar hiermee is 'n onderskeidingsteken ingevoer, wat nie langer van die daad self kan afgelees word nie; is, met ander woorde, die maatstaf verskuif van die gevolge tot die motief. Die rede vir hierdie skielike transiesie is hierin te vind, dat Fiske 'n onderskeid 'in genere' tussen aangename en goeie dade ingestel het, 'n verskil, waarvan ons met alle nadruk die geldigheid wil erken, maar wat heeltemaal in stryd is met ewolusionistiese beginsels, en dus vanselfsprekend nie hieruit kan afgelei word nie.

Op die vraag, waarmee ons hierdie ondersoek begin het, moet dus bevestigend geantwoord word; die ewolusionisme kan sedelike oordele van uit sinnelike waarneming alleen by wyse van 'n sprong bereik. En, in sover as hul hierdie sprong nie maak nie, is hul gedwonge om sedelike onderskeidings geweld aan te doen, en 'n etiese stelsel te handhaaf, wat in die grond van die saak heeltemaal nie sedelik is nie. Uit materiele behoeftes, of hul persoonlik of sosiaal is, uit ekonomiese belange, onverskillig of hul van die indiwidu of van die maatskappy is, kan dié kenmerk, wat bekend staan onder die naam van 'sedelik goed', nie gebore word nie. "You can no more extract morality from physical facts than sunbeams from cucumbers." [1])

[1]) W. Lilly, *On Right and Wrong*, p. 51.

Ons wil dit nie ontken nie, dat genot 'n belangrike rol speel in die lewe van elke indiwidu, en is ook bereid om te erken, dat dit as doel van indiwiduele dade van 'n gesond sedelike standpunt af gepermitteer moet word, mits dit nie voorkeur op hoër belange verkry nie, maar ons wens aan die ander kant met alle nadruk te ontken, dat dit die bron van sedelikheid as sulks is. So lang as sinnelike genot en pyn die enigste dryfvere van 'n daad is, moet hierdie daad in die eerste plek op die handelende subjek self gerig wees, omdat hierdie gevoele streng relatief aan sy eie ervaring is; sodra as hy dit nodig ag om homself op te offer, d.w.s., 'n doel erken, wat bo sy persoonlike belange uitgaan, en selfs die onderwerping daarvan verg, bied hierdie gevoele ons nie meer die gewensde dryfveer aan nie.

En hoe bewonderingswaardig in sommige opsigte die poging ook al mag wees, wat sy ontstaan veral aan Bentham ontleen, en in die ewolusionisme verder ontwikkel is, om aan te toon, dat "the greatest happiness of the greatest number" die ware etiese beginsel is, aangesien dit aan die een kant 'n verpligting insluit, wanneer dit ons beveel om vir die algemene welvaart sorg te dra, en terselfde tyd die persoon, wat handel, materieel tot sy reg laat kom, vir sover as in hierdie gebod veronderstel word, dat 'n daad, wat maatskaplike welvaart bevorder, eindelik vir die dader self die voordeligste sal blyk te wees, tog is dit ons nie geluk nie om in dit alles ook maar iets obligatories te ontdek nie. Hierdie utilistiese beginsel kan ons hoogstens 'n motief maar g'n sedelike imperatief aanbied nie; en dan berus hierdie motief nog op 'n onhoudbare veronderstelling, want dit is stellig geen uniwersele waarheid nie, dat iemand sy eie materiele welvaart vind, wanneer hy algemene belange behartig. Inteendeel ondervind ons maar al te dikwels, dat maatskaplike welvaart en indiwiduele belange in teenoorgestelde rigtinge geleë is. En sal hierdie feit ons verbaas, wanneer ons van die voorstanders van genoemde etiese beginsel self geleer het, dat "struggle for existence" en "survival of the fittest" die

grondwette is, waardeur die gang van die lewe in al sy vorme bepaal word?

As "agreeable feeling" dus, soos Spencer ons vertel het, die uniwersele sanksie van ons dade is, dan moet ons in twee gevolgtrekkinge berus; in die eerste plek, dat dit die "agreeable feeling" van die dader self moet wees, wat hier in aanmerking kom; en in die twede plek, dat 'n onmiddellike en dus sekerder "agreeable feeling" sterker moet wees dan 'n toekomstige en dus meer twyfelagtige. Ons wens volkome met Martineau in te stem, dat uit 'n som van geluk, hoe groot die ook al mag wees, g'n sedelike verpligting kan geabstraheer word nie: "add as long as you will, if the items of the sum are all prudences, the total will not come out as a duty." [1])

Hoe min daar ook al tot dusver gesê is oor die poging van die ewolusionisme om etiek op 'n sinnelike grondslag te baseer, in vergelyking met wat daar nog op hierdie punt kan gesê word, tog meen ons, dat dit reeds voldoende is om te oortuig, dat hierdie basis nie deug nie, en dat daar in fisika sonder meer vir die begrip reg g'n plek is nie. 'n Louter meganiese opvatting van die Heelal bied g'n grond aan vir die totstandkoming van geestelike eieskappe nie, en hef daarmee die bestaan van alle indiwidualiteit op. Meganisme en reg is begrippe wat mekaar uitsluit, "view human life from the merely physical side and force takes the place of right." [2]) Maak fisiese wette op sosiale verhoudinge van toepassing, en dan moet dit uiteindelik, soos ons gesien het in die geval van Bayet, uitloop op 'n opheffing van alle verantwoordelikheid. En hierdie resultaat is heeltemaal nie in stryd met die ewolusionistiese beginsels nie, want dit moet altyd onsinnig wees om die dade van iemand in terme van reg of verkeerd te beoordeel en hom daarvoor verantwoordelik te hou, so lang as

---

[1]) J. Martineau, *Ethics and Religion*, Essays, Reviews and Addresses, vol. III, p. 299.

[2]) W. S. Lilly, l.l., p. 51.

die menslike gees alleen beskou word as 'n gevoelskompleks, wat passief tot stand gekom het en op meganiese wyse gemodifieer word. En vir sover as die ewolusionisme nie bereid was om hierdie radikale gevolgtrekking te aksepteer nie, en tog nog van plig en verantwoordelikheid praat — nou natuurlik as wetenskaplik getransformeerde begrippe — moet dit die teken van halfheid dra, want ons sal vervolgens probeer om aan te toon, dat hierdie plaasvervangende begrippe geen spoor van die wesenlike kenmerke van die oorspronklike begrippe vertoon nie.

b. *Plig.* Het ons gesien, dat die ewolusionisme ten opsigte van die "summum bonum" die wese van sedelike oordele buite alle kans op herstel geskend het, so sal die beskouing oor die ontstaan en lotgevalle van hierdie begrip, wat Spencer ons in die vorige hoofstuk gegee het, ons nie meer optimisties stem in die verwagtinge, wat ons van hierdie ondersoek koester. In 'n stelsel waarin dit ronduit verklaar word, dat die mens nie so 'n vermoë as 'n wil besit nie, kan vanselfsprekend van plig in die gewone sin van die woord g'n sprake wees nie. Die begrip plig staan of val met die moontlikheid van keuse, waarvan elke mens homself bewus is. Is laasgenoemde subjektiewe illusie, kan plig nog alleen by die mens weerklank vind vir sover as hy nog nie tot die erkenning van hierdie feit gekom het nie. Onder kiesvryheid moet egter aan die ander kant nie verstaan word, wat die ewolusionisme daarvan gemaak het nie, n.l., 'n bandelose willekeurigheid sonder enige verband met tyd en omstandighede, en dus 'n wil sonder motief, want 'n motief word wel deeglik daarin veronderstel, maar nie in die sin van 'n *bewegende oorsaak*, wat van buite af aan ons opgedring word nie, maar in die betekenis van 'n *beweegrede*, wat deur ons self verstandelik gevalueer en gekies word. So opgevat kan ons met Lilly sê, "a deed may be morally necessitated, and morally free." [1])

Hoeseer die begrip plig ook al vir ons bewussyn 'n "sine

---

[1]) W. S. Lilly, l.l., p. 139.

qua non" van sedelikheid is, sou ons selfs nie op grond daarvan ons oë mag sluit vir die werklikheid nie, as dit kan bewys word, dat plig waarlik 'n wanbegrip is. Plig bestaan of as 'n begrip, wat spreek met soewereine gesag, of verlies heeltemaal sy gesag en tesame daarmee alle rede van bestaan. As 'n begrip, wat alleen in die lewe gehou word weens sy praktiese nuttigheid, bevat dit vir ons bewussyn nie langer iets obligatories nie, en hoewel dit dan as 'n praktiese beginsel miskien nog heel verdienstelik kan wees, sou dit tog nie langer op die naam plig kan aanspraak maak nie.

Het Spencer ons egter oortuig, dat plig 'n wanbegrip is? Laat hy ons duidelik sien, hoe pligsbesef en vrye-wil psigologiese werklikheid geword het, terwyl alle psigologiese verskynsels, volgens ewolusionisme, kousaal bepaal is, en alle natuurwette streng deterministies is? M.a.w., het hy ons laat sien, hoe dat so 'n oorbodigheid, of, nog beter, ongerymdheid as die bewussyn van keuse en selfbepaling, wat elke mens met hom omdra, tot stand gekom het onder omstandighede, waarin dit nie die minste diens kan verrig nie, en dus volgens "the Law of Natural Selection" g'n reg van bestaan het nie?

Ons wil begin met daarop te wys, dat daar aan die grond van die ewolusionistiese verklaring van sedelik bewussyn 'n ongeoorloofde veronderstelling lê, n.l., dat gedurende al die eeue van veranderinge en wisselwerkinge *dieselfde* bewussyn voortgeduur het met sulke duidelike herinneringe van sy ontwikkelingsgeskiedenis, dat dit onder kruisverhoor geneem kan word. Tereg wys Martineau in verband hiermee daar op, dat psigologiese prosesse streng opgesluit is binne die grense van persoonlike identiteit, en dat die enigste getuienis, wat hul kan lewer, beperk is tot die geheue en ervaringe van die subjek self: "By spinning out your process indefinitely you gain time enough for anything to take place, but too much for anything to be seen: in the very act of creating the evidence, you hide it all away; and the result is, that you make the story what you please; and no one can

put it to the test." [1]) Argeologiese fondse kan ons met betrekking tot psigiese relasies weinig of niks leer nie. Hoe waar dit ook al is, dat daar by die diere 'n sodanige verband tussen struktuur en funksie bestaan, dat dit moontlik is om van die een naar die ander te redeneer, verlies hierdie lyn van redenering sy algemene geldigheid reeds lang vóórdat ons die probleem van dié psigiese relasies bereik het, wat as moreel bekend staan. [2])

Dieselfde soort veronderstelling, wat ons hier op psigologies gebied aantref, kan ons ook reeds by die ewolusionisme op biologies gebied aantoon. Terwyl dit beweer word, dat daar by elke proses van aanpassing twee faktore te pas kom, 'n aanpassende wese en 'n omgewing, waaraan hy hom moet aanpas, kan die volmaakte aanpassing, waarvan daar veral by Spencer so druk sprake is, alleen as toekomstige werklikheid gedink word, so lang as hy uitgaan van die veronderstelling, dat die twede faktor iets konstants is. [3]) Sonder dat daar in die natuur 'n onbeweeglike en onveranderlike element vooropgestel word, kan daar van 'n aanpassing, wat in volmaaktheid toeneem, g'n sprake wees nie. Maar hierdie veronderstelling is dan ook duidelik in stryd met die "panta rei" van die ewolusieproses. En, wat hier geld, is ook geldig ten opsigte van die pas aangehaalde psigologiese veronderstelling.

Maar, wat die verklaring van pligsbesef self betref, is die eerste moeilikheid, naar dit ons voorkom, om te verklaar, hoe die bewussyn van 'n kiesvryheid en daarmee die van 'n gesag, waardeur 'n keuse beperk word, kan ontstaan het, as die lewe van die mens tesame met alle ander vorme van organiese lewe alleen van agter af deur fisiese wette gereguleer word. Soos ons reeds gesê het, roep "the Law of Natural

---

[1]) J. Martineau, *Types of Ethical Theory*, 3rd edit., Oxford, 1901, vol. II, p. 365.

[2]) J. Martineau, l.l., p. 367.

[3]) V. Cathrein, *Sittenlehre des Darwinismus*, 2te Th., cap. I, § 2.

Selection" alleen verskynsels in die lewe, wat onontbeerlik is vir die voortgang van die ontwikkelingsproses, maar van welke waarde kan dit dan wees vir hierdie proses — as dit waar is dat die lewe van die mens meganies deur sy neiginge bestuur word — dat die mens van hierdie verloop, laat staan van 'n invloed daarop, bewus word?

Soos ons uit die vorige hoofstuk sal onthou, soek die ewolusionisme 'n antwoord op hierdie vraag in die bewering, dat daar in die loop van die ontwikkelingsproses 'n ongewensde kompleksiteit ingetree het, waardeur die neginge met mekaar in botsing geraak het, en die natuurkeuse dus in sy werk gestuit was. Maar myns insiens is die moeilikheid met hierdie teorie alleen 'n stap verder naar agter geskuif, want hoe moet hierdie ongewensde kompleksiteit dan verklaar word, wanneer dieselfde wette agter alle verskynsels werk? Dit skyn, dat daar alleen één van twee alternatiewe moontlikhede oorbly; óf die natuurwet kan met homself in stryd geraak, óf daar moet 'n *surplus* van krag op een of ander plek in die ontwikkelingsreeks veronderstel word, waarvoor daar in die meganiek van die ewolusieproses geen verklaring te vind is nie. Die eerste alternatief kan die ewolusionisme nie aksepteer nie, want daarmee sou dit alle grond, waarop dit gebaseer is, wegneem; die twede alternatief, wat sover as ons kan sien die enigste uitweg uit die moeilikheid is, moet weer altyd in die raamwerk van ewolusieleer 'n "deus ex machina" wees, omdat die determinisme daarvan vir g'n surplus 'n plek oorlaat nie. Die gevolgtrekking skyn dus gewettig te wees, dat die ewolusionistiese verklaring van sedelikbewussyn op 'n veronderstelling berus, wat met die beginsels van die ewolusieleer self in stryd is.

Laat ons egter, afgesien van die moeilikheid, wat daar reeds vir die ewolusionisme opgesluit is in die gedagte aan 'n botsing van neiginge, verder ondersoek in hoever dit Spencer geluk het om pligsbesef geleidelik uit hierdie botsing af te lei.

Uit die verklaring van Spencer het dit geblyk, dat pligs-

gevoel niks meer is nie dan 'n *kennis* van die hedonistiese waarde van verskillende neiginge, wat mettertyd saamgestel is uit talrike ervaringe van die mensdom, waaraan later 'n imperatiewe element toegevoeg is, deurdat uiterlike vorme van kontrole met hierdie kennis van tyd tot tyd geassosieer geword is. Die selfbeheersing, wat ons dus by die mens aantref, kom uit geen hoër beginsel voort nie, maar is slegs 'n verdere ontwikkeling van die wat reeds by die dier, b.v. by die hond, aangetref kan word. Die groot vraag is egter, het hierdie s.g.n. selfbeheersing, wat Spencer reeds by 'n hond meen aan te tref, ook maar die vaagste spoor van wat ons gewoonlik onder pligsbesef verstaan? Is hier enige teken van 'n selfbewuste Ik, wat sy neiginge kontroleer op grond van 'n voorafgaande valuasie? Is dit 'n billike gevolgtrekking, dat, aangesien ons in die hond soms 'n blykbare botsing van neiginge aantref, en aangesien so 'n botsing in die mens gewoonlik sy pligsbewussyn in funksie roep, pligsbewussyn dus uit neiging ontstaan het? Ons sou net so goed kan redeneer, sê Calderwood, dat 'n waterwiel 'n lokomotief voortgebring het, omdat albei van water afhanklik is. Elkeen van die twee het sy afsonderlike funksie, en moet in verband daarmee gewaardeer word, sodat die erkenning van laasgenoemde eersgenoemde nooit van alle waarde kan ontbloot nie.[1]) Die blykbare selfbeheersing, wat by 'n hond aangetref word, besit hy instinkmatig, en was duisend jaar gelede van presies dieselfde geaardheid, as dit nog vandaag is. Verder sluit die bewering, dat die mens deur ervaring tot selfbeheersing en 'n kontrolering van sy neiginge uit pligsgevoel gekom het, reeds die veronderstelling van 'n selfbewuste Ik in. Ons kan nie sien nie, hoe dat daar sprake kan wees van 'n valuering van neiginge, sonder dat so 'n Ik vooraf gepostuleer word. Maar dan spreek dit vanself, dat die Ik onmoontlik uit die neiginge self kon tot stand gekom het, en tog van die vroegste tye af aan die neiginge naar hulle hedonistiese

[1]) H. Calderwood, *Evolution and Man's Place in Nature*, 2nd edit., London, 1896, p. 185.

waarde geklassifiseer het. En as dit op die wyse ontstaan het, sou dit hoogstens kon diens gedoen het as 'n register, waarop die utilistiese waarde van die neiginge aangeteken was, maar as selfbeheersende beginsel sou dit sowel onmoontlik as oortollig gewees het, aangesien die sterkste neiginge tog altyd in 'n daad sou oorgegaan het, sonder 'n oorbodige aanmaning. Presies soos die sterkere van twee fisiese magte altyd die oorhand kry, so sou die sterkere van twee botsende neiginge gereeld die oorwinning behaal en in 'n daad oorgaan, en daarmee sou dit afgedaan wees. Voordat iemand dus van plig en selfbeheersing kan spreek, moet hy 'n transkendente beginsel vooropstel, waardeur die gang van die neiginge van bo af bepaal word, maar wat juis om die rede self g'n resultaat van die gang kan wees nie en ook nie sy norme aan die neiginge kan ontleen nie, maar oordeel en gebied op grond van 'n hoër gesag.

Daar kan dus g'n sprake wees nie van 'n s.g.n. "*material morality*", soos Leslie Stephen dit noem,[1]) wat bestaan het lang voordat daar 'n bewuste erkenning van 'n sedewet was. Die term self is reeds 'n "contradictio in terminis", en sluit die teenstrydige gedagte in, dat onder 'n bepaalde groep mense gewoontes opgestel, en deur 'n maatskaplike sanksie bekragtig was, voordat hul deur 'n gevoel van goedkeuring gesteun, en dus aan 'n vasgestelde norm gemeet was. Die begrip wet is g'n abstraksie uit gewoontes nie, maar gewoontes veronderstel noodwendig die begrip wet, hoe vaag dit ook al mag wees. En elke poging, wat gemaak word om die erkenning van 'n sedewet uit hierdie "material morality" af te lei moet 'n "petitio principii" insluit. Daar kan nou eenmaal sonder die begrip "norm" van goed- of afkeuring g'n sprake wees nie. Die pragtigste bewys van wat ons hier beweer, het ons gevind in die poging, wat Westermarck aanwend om deur 'n proses van analiese sedelike begrippe tot blote gevoelselemente te reduseer. Hy is besig om die imperatiewe

---

[1]) Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, chap. VII, § 4, p. 267.

element in pligsgevoel te verklaar, en vertel ons dan, "...the fact, which gives birth to the command itself, is the indignation called forth by the act, which the command forbids or by omission of that which it enjoins."[1]) Opvallend is hier die sirkelredenering, waarvan Westermarck hom bedien, hy wil die bevelende element in 'n sedelik oordeel verklaar, en begin met dit te veronderstel.

Wanneer Leslie Stephen dus beswaar maak teen die begrip gewete, en sê, dat hieronder 'n "*ultimate factor*" verstaan word, meen ons aan die ander kant, dat pligsbewussyn met g'n beter naam gekenmerk kan word nie, mits dit nie geïnterpreteer word nie in die sin van 'n "idea innata", waarmee die mens pasklaar gebore word, — soos Leslie Stephen dit waarskynlik opvat — maar as 'n oorspronklike aanleg, wat elke mens besit om sedelik waar te neem, net soos elkeen, 'n oorspronklike onreduseerbare aanleg het om logies waar te neem. So opgevat word pligsbesef geensins onttrek aan die invloed van omgewing en eie ervaring nie, want, net soos ons kan leer om logies juister te redeneer, kan ons dan ook leer om sedelik juister te oordeel.

Dat die elemente waaruit en die proses waardeur die ewolusionisme pligsgevoel laat ontwikkel nie doeltreffend kan wees nie, word verder bevestig deur die feit dat pligsbewussyn, soos ons by Spencer gesien het, as 'n teken van onvolmaakte aanpassing eindelik weer moet verdwyn, en dat ons dan inplaas daarvan *lus* kry. Maar as pligsgevoel later heeltemaal deur lus vervang moet word, dan volg dit vanself, dat in die toekomsbeeld van Spencer alle dade, wat uit lus gebore is, ook sedelik goed moet wees. Tensy Spencer egter veronderstel, dat die mens in die toekoms feitelik tot 'n andersoortige wese getransformeer sal word, en dus selfs sy eie etiek waardeloos maak, omdat dit alleen betrekking het op die teenswoordige mens, sal hy nie kan ontken nie, dat, hoe hoog

---

[1]) E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. II, p. 139.

die mens ook al in sy ontwikkeling mag styg, so lang as hy mens bly, sy laer neiginge nooit vir hom hulle sterk bekoring sal verlies nie, terwyl hul dan, weens die lus, wat hul opwek, nie meer as onsedelik sal mag beskou word nie. Hierop sou Spencer misskien antwoord: hoewel die laer neiginge ons nog altyd sal bekoor, tog sal die lus, wat hul opwek nou oorheers word deur die hoër genot, wat daar sal bestaan in die beteugeling van die laer neiginge.

Vir ons oordeel klink dit egter paradoksaal, dat die bevrediging van 'n natuurlike neiging en die onderdrukking daarvan dieselfde *soort* genot kan verskaf, alleen met hierdie verskil, dat die genot in die laaste geval nog veel intenser sal wees dan in die eerste. Daar moet hier dus 'n verwarring wees van twee totaal verskillende begrippe, n.l. *sinnelike genot* en *geestelike bevrediging*. Wanneer iemand 'n lus bevredig, word daar by hom 'n aangenaam gevoel opgewek, en, wanneer hy 'n plig vervul, kan die erkenning daarvan hom ook aangenaam aandoen, tog het ons hier met twee aangename gewaarwordinge te doen, wat wesenlik van mekaar verskil, en dus g'n gemeenskaplike faktor het op grond waarvan daar 'n vergelyking tussen die twee sal kan getrek word nie. Pligsgevoel kan dus alleen oor lus heers, omdat dit met hoër gesag spreek, en nie, omdat dit 'n intenser bevrediging gee nie, en daarom kan dit ook nooit deur lus vervang word nie. Spencer moet hom dus maar nie daarin verheug nie, dat pligsgevoel eendag sal verdwyn, want die toekoms-ideaal, waarop hy hierdie verwagting baseer, is louter 'n produk van sy verbeelding. Hoe meer die menslike vermoëns ontwikkel, des te vuriger sal hul strewe naar hul verskillende doeleindes, maar dan volg vanselfsprekend hieruit, dat die wil ook in eweredigheid sal moet aangroei om die ontwikkelende vermoëns te kontroleer, en 'n disharmonie te voorkom: dit beteken, dat die noodsaaklikheid en moeilikheid van selfbeheersing sal toeneem in plaas van verdwyn.[1])

---

[1]) Vergl. V. Cathrein, a. a. O., Th. III, cap. IV, § 3.

Pligsgevoel hang onlosmaakbaar saam met selfbewussyn, en kan nie opgehef word nie, sonder dat die mens as persoonlikheid vernietig word: "Obligation itself will last so long as there are rational beings on this earth, for it springs from the consciousness of a personal identity made intelligible only when reflected in other personalities like and equal to, while differing from, our own." [1])

c. *Verantwoordelikheid:* Tot dusver het dit geblyk, dat die meganiek van die ewolusieteorie g'n ruimte laat vir 'n ware sedelike maatstaf en die begrip plig nie, nou wil ons eindelik nog iets sê oor die verantwoordelikheidsbegrip daarvan.

In die vorige hoofstuk het ons gesien, hoe dat Sutherland die begrip verantwoordelikheid transformeer, en die toekenning van skuld en straf tot iets prospektiefs in plaas van iets retrospektiefs maak, ten einde dit te rym met die determinisme van die ewolusieleer. Hierdeur word straf natuurlik 'n motief vir toekomstige in plaas van 'n vergelding vir gepleegde dade. Wat getuig die werklikheid nou ten opsigte van hierdie transformasie?

Hierop kan ons antwoord, dat hierdie verklaring gestaaf word nóg deur die regsopvattinge van die verlede nóg deur die van vandaag. Straf is in sy wese altyd iets retrospektiefs gewees, en is gebore uit die natuurlike neiging van die mens om onreg te wreek, en pyn met pyn te vergeld, al geskied dit nie altyd op dieselfde wyse nie. Dat dit vandaag tot sekere mate toe 'n pedagogiese karakter verkry het, is ons gewillig om te erken, maar dit is 'n later bygevoegde element, en behoort nie tot die wese van straf nie. Dit is psigologies onmoontlik, dat afkeuring kan ontstaan, sonder dat verantwoordelikheid veronderstel word, en verantwoordelikheid vereis noodsaaklik die moontlikheid van selfbepaling. Iemand kan alleen 'n daad van 'n ander afkeur, wanneer hy by eie ondervinding weet, dat die dader in staat was om sy neiginge te

---

[1]) A. W. Benn, *Another view of Mr. Spencer's Ethics*, Mind, vol. V, p. 506.

kontroleer. As die veronderstelling van verantwoordelikheid nie aan die grond van ons veroordeling van 'n misdaad gelê het nie, sou ons teenoor 'n misdaad hoogstens vrees, maar nooit afkeuring kon gevoel het nie. By die veroordeling van 'n misdaad, dit sy in eie persoon of in die van 'n ander, dink niemand in die eerste plek aan wat in die toekoms sal gebeur nie — die moontlikheid van herhaling kan miskien selfs uitgesluit wees —, maar aan wat gebeur het. In afkeuring en straf is dus altyd die veronderstelling uitgedruk, dit kon anders gewees het. Wat Sutherland besig is om te doen, is om die kar vóór die perd te span; verantwoordelikheid berus nie op afkeuring nie, maar afkeuring berus op verantwoordelikheid; dit is die enigste basis, waarop dit kan tot stand kom; en wanneer dit weggeneem word, kan daar miskien 'n ander gevoel by ons opgewek word, maar die sal nie langer reg hê op die naam afkeuring nie. Hoewel ons dus heel graag met Sutherland wil saamstem, dat sedelike afkeuring op 'n motief gerig is, wens ons in stryd met hom daar nadruk op te lê, dat dit in die eerste plek die motief moet wees, waaruit die daad voortgekom het, en nie die waardeur die daad in die toekoms sal verhinder word nie; m.a.w., dat afkeuring retrospektief is, en nie prospektief nie.

In al die voorbeelde, wat Sutherland aanhaal om te bewys, dat ons in die toekenning van verantwoordelikheid alleen met 'n belansering van motiewe te doen het,[1]) sal dit dan ook blyk, dat dit alles behalwe verantwoordelikheid is, waarvan hier sprake is. Wanneer iemand 'n esel slaan, is daar in die groter kragsinspanning, wat hierop volg, nie die geringste spoor van 'n verantwoordelikheidsbesef by die esel nie, maar louter vrees vir die sweep. Neem weg alles, wat by hom agterdog kan opwek, dat daar 'n sweep by die hand is, en sy s.g.n. verantwoordelikheidsgevoel sal heel spoedig verdwyn. Verantwoordelikheidsgevoel berus nie op vrees vir die gevolge van ons dade nie, maar op 'n sedelike waardering van

---

[1]) A. Sutherland, l.l., p. 118—120.

ons persoonlikheid en die motiewe waaroor dit beskik, en kan vir die rede nie een van die motiewe self wees nie. En vir sover as publieke opienie in ons 'n gevoel van verantwoordelikheid kan oproep, sal dit alleen geskied, deurdat dit ageer nie as 'n dreigende prikkel nie, maar as 'n spieël, waarin ons tot 'n gewaarwording gebring word, nie in die eerste plek van die gevolge van ons dade nie, maar van ons sedelike ontaarding. Hierdie erkenning moet ons in eie persoon maak, voordat daar by ons 'n gevoel van verantwoordelikheid sal kan tot stand kom. So lang as die menslike gees voorgestel word as 'n soort vergaarbak, waarin motiewe van buite af ingedra word, is dit moeilik om te sien, wat daar nog van die *mens* oorbly, wat deur die motiewe in beweging gebring kan word. Verantwoordelikheidsgevoel is 'n aktiewe en nie 'n passiewe gewaarwording nie, en is onlosmaakbaar aan 'n gevoel van vryheid verbonde. En wie bereid is om die mens hierdie gevoel van vryheid en selfbepaling te ontsê, of dit tot illusie te verklaar, moet met betrekking tot alle sedelikheid die radikale gevolgtrekkinge van John Morely aanvaar, dat "Moral principles, when they are true, are at bottom only *registered generalisations from experience.*" En, wanneer iemand hiermee instem, is hy ook met logiese noodwendigheid aangewys op die voorstelling van die mens as indiwidu en maatskaplike wese, waartoe Morely op grond van hierdie etiese beskouing gekom het: "human society in view of this authority, is not an organism, but a machine — just as the individual men of whom it is composed are machines." [1]) In hierdie opvatting kan sedelikheid nie langer enig grond van bestaan vind nie, omdat die mens vernietig is. Die wese, wat ons hierin geteken word, mis alle reg van aanspraak op die naam mens, want die kardinale eieskappe, wat die mens karakteriseer, is by hom nie te vind nie. "The human mammal emptied of Personality, Freewill, moral Responsibility is no longer man." [2])

[1]) Diderot, vol. II, p. 182, aangehaal deur W. Lilly, l.l., p. 43.
[2]) W. S. Lilly, l.l., p. 58.

Die doel, waarop die ondersoek van hierdie paragraaf gerig was, was om te sien, in hoever die sedelike grondbegrippe in die ewolusionistiese etiek tot hul reg kom; en oral moes ons wys op 'n wesenlike verminking van hierdie begrippe en op die magteloosheid van die poging om sedelike oordele van uit 'n louter fisiese grondslag te bereik. En nou sal dit ons ook duidelik wees, waarom dat Pearson nie by magte was om berou as 'n andersoortig gevoel teenoor spyt te stel nie, want waar geen egte sedelike waarderinge bestaan nie, is berou 'n woord sonder betekenis. So lang as ons in ons waarderingsoordele alleen met 'n daad as iets objektiefs rekening hou, en goedkeurend of afkeurend daar teenoor staan, naar mate dat die voordeligheid of nadeligheid van die gevolge swaarder weeg, kan daar by iemand, wanneer hy tot die besef kom, dat hy iets verkeerds gedoen het, hoogstens 'n gevoel van spyt ontstaan, wat gebore is uit vrees vir die natuurlike gevolge van sy daad, maar van berou kan daar nog g'n sprake wees nie, omdat die maatstaf, waarheen hierdie gevoel ons daad refereer, nog ontbreek.

Laasgenoemde gevoel kan eers tot stand kom, wanneer ons met die monisme van die ewolusieteorie breek, en 'n absolute skeiding maak tussen *sinnelike leed* en *sedelike kwaad;* en vir hierdie onderskeiding is dit nodig, dat nie die daad alleen nie, maar in die eerste plek die handelende subjek in ag geneem word, d.w.s., dat die oordeel gevel moet word, nie in die eerste plek oor wat hy *gedoen* het nie, maar oor wat hy *was*. Sinnelike kwaad word gemeet aan die pynlike gevolge van 'n daad, sedelike kwaad aan wat elke persoon as 'n heilige verplichting, as 'n verbindende wet, in sy eie gemoed leer ken het. [1]) Die gevolge is hier van sekondere waarde, en word dikwels deur die berouvolle persoon selfs verwelkom. Martineau druk die verskil as volg uit: "in regret we deplore a blunder and not a sin, not the following of a worse

---

[1]) J. A. Cramer, *Het Berouw en het Ethisch Determinisme*, Amsterdam, 1868, Bl. 14.

impulse, but the worse application of a right one." [1]) M.a.w., sien ons, dat dit die motief van die dader is, wat by elke sedelike beoordeling in aanmerking moet kom en met 'n gevoel van berou veroordeel word. "So long as choice goes astray through the error of the understanding, we are still in the immoral field; and for remose there is no room till we surrender to a lower spring of action against the remonstrance of a higher... Then at last the true *moral* feeling of *compunction* emerges, and we suffer, not the disapointment at loss, not the regret for error, but the remorse for wrong." [2])

Vóór daar dus berou by iemand gewek kan word, moet hy tot die erkenning gekom het, dat hy met sy daad *opsettelik* teen die bepalinge van 'n hoër gesag ingedruis het; dat hy uit 'n onsedelike motief, of, om dit so uit te druk, met 'n onreine wil gehandel het. En hiermee is die maatstaf verplaas van die gevolge van die daad naar die gesindheid van die dader; en nou is ons pas op sedelik terrein. Alle ware moraal is gesindheidsmoraal, en vir sover as die natuurlike verloop van 'n daad nou nog by 'n sedelik oordeel in aanmerking kom, kan dit alleen wees, omdat die gesindheid van die dader daaruit afgelei word.

Ons hoop in die volgende paragraaf aan te toon, dat daar met hierdie verskuiwing van maatstaf van die gevolge van 'n daad naar die gesindheid van die dader 'n wesenlike verband gelê is tussen sedelike en godsdienstige sanksies, sodat sedelike sanksies pas in die ware sin sedelik is, wanneer hul as godsdienstige sanksies erken word, en dat misdaad dus pas in sy ware betekenis voorkom, wanneer dit as sonde gesien word.

§ 3. Sedelike en Godsdienstige Sanksies.

In die vorige hoofstuk het ons aandag gewy aan die po-

[1]) J. Martineau, *Types of Ethical Theory*, chap. II, vol. II, p. 421.

[2]) J. Martineau, l.l., p. 422.

ging, wat Fiske aangewend het, om vir godsdienstige sanksies ook nog 'n afsonderlike gebied en funksie in te ruim naas die sanksies van die onafhanklike moraal, wat hy tesame met sy mede-ewolusioniste handhaaf. En ons het toe reeds geleentheid gehad om op te merk, hoedat sy poging van die begin af aan tot mislukking gedoem was; in die eerste plek, omdat hy tesame met Spencer die geldigheid van 'n moraal erken, wat sy finale sanksie in die fisiese en sosiale gevolge van 'n daad vind, sodat daar vanselfsprekend vir 'n buitenwereldlike gesag ten opsigte van menslike dade g'n plek en funksie oorbly nie, behalwe in die sin waarin Spencer dit erken het, n.l., as 'n ekstrinsieke en vreemdsoortige sanksie, wat alleen voorbereidende diens kan verrig, en dus virbygaande van aard is; en in die twede plek, omdat sy "Omnipresent Power" iets louter negatiefs is, wat onmoontlik tot 'n positiewe gedragsbepaling en dus tot 'n gedagte aan oortreding kan aanleiding gee; kort gesê, het ons gesien, dat hy met sy sondebegrip nie bo die begrip misdaad kon uitkom nie.

En, aangesien ons in die vorige paragraaf probeer aantoon het, dat selfs die begrip misdaad in die moraal van die ewolusieleer nie tot sy reg kom nie, lê die vraag nou voor die hand, in hoever kan hierdie gebrek toegeskrywe word aan die feit, dat die moraal van die ewolusionisme alle moontlikheid om dade naar 'n Goddelike Outoriteit te refereer heeltemaal uitsluit? Wys hierdie gebrek op die onmoontlikheid van elke onafhanklike moraal sonder onderskeid, of is dit miskien moontlik om met 'n verwisseling van etiese beginsels 'n stelsel op te bou, wat geleentheid sal aanbied vir egte sedelike oordele, en tog onafhanklik van alle godsdiens sal wees? Is die opheffing van die begrip sonde in die grond van die saak 'n verwerping van die begrip misdaad? Dit is die vrae, wat in hierdie ondersoek moet behandel word.

En dan sou ons kan begin met daarop te wys, dat die geskiedenis ten gunste van 'n verband tussen godsdiens en moraal getuig. Die historie ken geen ander sedelike lewe nie

dan die, wat in religie wortel, en daaraan sy motief ontleen.[1]) Reeds in animisme bestaan rapport tussen religie en sedelikheid, en word die bosinnelike dikwels in nou verband met die etiese lewe gestel.[2]) By die Grieke blyk dit, dat alle sede, sowel van die indiwiduele as van die sosiale lewe tot goddelike instellinge teruggevoer en met goddelike gesag bekleed was.[3]) Kom ons tot die Jodendom, dan vind ons, dat die moraal hier nie alleen, soos by die Grieke, op religie gebaseer is nie, maar ons vind hier selfs, wat in die Griekse moraal nog ontbreek, n.l., 'n absoluut sedelike beginsel: "zijt heilig, want Ik ben Heilig."[4]) En in die Kristendom is moraal en godsdienstige vroomheid altyd innig verbonde gewees. Het die waarheid van die Joodse wetsreligie, waardeur dit voorkeur bo alle etniese religies en etiese stelsels verkry het, hierin bestaan, dat dit aan die mens in die wil van 'n Heilige God 'n absoluut positiewe beginsel vir sy sedelike lewe verskaf het, tog het hierdie beginsel as die geskrewe wet nog uiterlik teenoor die mens gestaan. In die moraal van Jesus word die beginsel van die Jodendom verander tot "Weest dan gijlieden volmaakt, gelijk uw Vader, Die in de hemelen is, volmaakt is"; en met hierdie verandering is sedelikheid en vroomheid innig met mekaar verbonde, en is moraal van die uiterlikheid gered, waarvoor daar nog in die Jodendom gevaar was, en op die gebied van die gesindheid oorgebring. In die kristelike beginsel vind ons nie alleen 'n sedewet of sedelik ideaal nie, maar ook 'n reële lewensbeginsel waardeur die mens tot vervulling van die sedewet kan kom.[5])

Uit hierdie paar gevalle, wat ons aangehaal het, blyk, dat die geskiedenis ten gunste van 'n verwantskap tussen gods-

---

[1]) Dr. H. Visscher, *Religie en zedelijk leven*, Rede, Utrecht, 1904, bl. 15.

[2]) Dr. H. Visscher, l.l., bl. 23.

[3]) O. Pfleiderer, *Moral und Religion*, Teyler's Godgel. genootsch., N. S. II, Haarlem, 1871, s. 7.

[4]) O. Pfleiderer, a. a. O., s. 41.

[5]) O. Pfleiderer, a. a. O., s. 74.

diens en moraal pleit, maar daarmee het ons nog nie bewys, dat hierdie verband meer dan iets aksidenteels behoef te wees nie. Om uit te maak of dit van wesenlike geaardheid is, sal ons ons uitgangspunt in die sedelik bewussyn self moet inneem, om vandaar uit te ondersoek, of sedelikheid noodwendig 'n godsdienstig grondslag nodig het.

As die wil van die handelende persoon, soos ons aan die end van die vorige paragraaf aangetoon het, die voorwerp is, waarop 'n sedelik oordeel in die ware sin moet aangewend word, dan ontstaan die vraag, wat is die maatstaf, waaraan die goedheid of slegheid van die wil gemeet moet word? En aangesien alle sedelike oordele met hierdie verandering van voorwerp oorspronklik op selfbeoordeling moes berus het, omdat iemand alleen die motief van 'n ander kan beoordeel, op grond van 'n sedelike waardering van sy eie motiewe, so word ons ook nog voor die verdere vraag gestel, van waar die verpligting vir iemand om homself te oordeel?

Ons het reeds geleentheid gehad om aan te toon, hoe dat die ewolusionisme verpligting langsamerhand uit gewoonte en vrees vir straf wil aflei, maar het ook al daarop gewys, dat die vraag hiermee alleen naar agter verskuiwe is, omdat daar reeds in gewoonte en vrees vir straf 'n seker mate van verpligting veronderstel word, en op die wyse sou ons tot in die oneindige terug kan gaan, sonder dat ons 'n finale grond vir verpligting vind. Daar bly dus, tensy ons die gevoel van verpligting, soos Spencer gemaak het, tot 'n illusie verklaar, en daarmee werklikheid aan hipotese opoffer, alleen één moontlikheid oor, en dit is, die gevoel van sedelike verpligting, miskien beter gesê, die potensialiteit daarvoor, word die mens aangebore; is iets uniwerseel menseliks, wat uit g'n dierlike impuls kon ontwikkel het nie; en bring die mens in rapport met 'n orde, wat by die dier g'n weerklank vind nie. En omdat hierdie verpligting gerig is tot die menslike wil, en wil die hoogste vermoë is, wat die mens besit, sal die mens psigologies gedwonge wees om agter sy sedelike verpligting ook 'n hoër en beter Wil te erken, vir sover as hy hom te

minste van sy verpligting rekenskap gee, en dit nie eenvoudig langs die weg van imitasie betrag nie. En in hierdie Hoër Wil sal hy sowel die hoogste gesag as die sedelike ideaal vir sy eie wil vind. "Der Gemutsinhält wird schwerlich von jemanden vernichtet werden können, dass das Gewissen das Gewisseste im Menschen ist, zunächst in der Form der unmittelbaren Gebundenheit an eine nicht nur höhere, sondern auch bessere Willensmacht, oft gegen die eigene Neigung." [1])

Maar die vraag sou nog altyd gestel kan word, waarom moet hierdie finale Gesag in 'n transkendente persoonlikheid berus; kan dit nie op die maatskaplike Wil gegrond wees nie? En dan wil ons in die eerste plek daarop wys, dat die term "maatskaplike wil" één van die vae, abstrakte terme is, wat maar al te dikwels tot 'n soort entiteit verhef word, selfs deur die manne, wat die bestaan van 'n persoonlike wil ontken. Maar, afgesien hiervan, sou ons met Martineau op die vraag kan antwoord: dat die mag van publieke opienie teenoor die van die enkeling, nooit ekwiwalent is nie aan die prerogatief van reg met betrekking tot wat sleg is. Die publieke opienie kan ons onder indruk bring van 'n mag, wat kwantitatief sterker is, maar nooit van een wat kwalitatief beter is nie. "No population of rascals can acquire rights against the goodness of one upright man, clamour at they may... he is the king and they the slaves." [2]) Grootheid alleen is g'n sedelike hoedanigheid nie. So lang as die maatskappy nog alleen op die indiwidu 'n indruk maak van iets met 'n groter dimensie, kan dit by hom nog nie 'n gevoel van sedelike verpligting wek nie, om dit te kan doen, moet dit 'n kwalitatiewe kontras voor hom stel, "the ideal of a kind" teenoor "the actual of an individual", soos Martineau dit uitdruk; moet dus teenoor hom staan as verteenwoordiger van 'n *hoër gesag* en nie slegs as 'n *groter mag* nie.

---

[1]) D. A. Müller, *Entwicklungsgedanke und Gotteserfahrung*, Halle, 1908, s. 31.

[2]) J. Martineau, *Types of Ethical Theory*, vol. II, p. 118.

Maar hiermee is 'n maatstaf aangewend, wat bo die maatskappy self uitgaan, 'n ideaal, wat allermins met die Wil van die meerderheid kan vereenselwig word, omdat dit soms in één lid van 'n groep beter verwesenlik kan word dan in die gesamelike Wil van die orige gedeelte; en in die wil van één persoon dus 'n *groter geheel* kan vorm dan in die gemeenskaplike wil van al die anders. Op die wyse word die finale sanksie bo die maatskaplike wil verhef tot 'n gesag, wat nie in 'n abstrakte idee nie, maar in 'n Hoogste Wil, en dus in 'n *Persoonlikheid* gehuisves is.

Die sedelik hoogstaande mens gevoel homself dus bewus of onbewus altyd verantwoordelik aan 'n bomaatskaplike Mag. Hierdie Mag noem hy God, al is God dan ook veel meer vir sy bewussyn. En dit is die bewuswording van die sedelike relasie waarin die mens tot God staan, wat die krag van die sedelike imperatief oneindig versterk, en die verbreking hiervan, wat die kristen *sonde* noem. Sonde is dus vanselfsprekend vir die bewussyn meer dan 'n anti-sosiale daad of 'n anti-sosiale gesindheid. Dit beteken nie, dat anti-sosiale gesindheid nie ook as sonde moet beskou word nie, maar dat sonde nog veel meer is, en dat dit deur die godsdienstige persoon ook werklik as veel meer gevoel word. Vir hom is dit ontrou, nie in die eerste plek aan die maatskappy nie, maar aan God; en 'n verbreking, nie in die eerste plek van maatskaplike instellinge nie, maar van die goddelike wil.[1]) "Human society may punish us for *crimes;* human monitors reprove us for *vices;* but God alone can charge upon us the *sin,* which he alone is able to forgive."[2])

Dit blyk hieruit dus, dat godsdienstige sanksies nie, soos die ewolusionisme beweer het, onvolmaakte sedelike sanksies is nie, maar dat sedelike sanksies eers in hul ware wese gesien word, wanneer hul as godsdienstige sanksies voor ons

---

[1]) Dr. G. Heering, *Zonde en Schuld naar Christelijk Besef,* Redelijke Godsdst., serie II, No. 8, Baarn, 1912, bl. 12.

[2]) J. Martineau, l.l., p. 124.

bewussyn staan. Vóór die tyd kan daar hoogstens sprake wees van, wat Martinieau noem, "prudential judgments", oordele, wat gerig is op die gevolge van 'n daad, maar daarmee is nog niks gesê oor die sedelike gehalte van so 'n daad nie. Wangedrag sou dan nog alleen 'n fout, maar g'n sonde of selfs misdaad kan genoem word nie; en sou berus het op 'n verstandelike misrekening en nie op 'n opsettelike vergryp nie. "For want of experience we may *blunder* but not *sin*." [1])

Tesame met godsdienstige sanksies het Spencer dus ook alle sedelikheid in die ware sin van die woord opgehef, omdat hy daaraan alle grond van bestaan ontneem het. En die konsessies, wat Fiske weer ten bate van godsdiens gemaak het, kan ook nie die ondergang van óf godsdiens óf moraal verhoed nie, omdat hul die wese van die saak koud laat. Godsdienstige sanksies is nie, soos hy beweer, alleen 'n wyer aspek, waaronder ons sedelike kan sien nie, want wat sou die krag en geldigheid van hierdie wyer aspek wees, solang as die maatskappy beskou word as bron sowel as hoofdoel van sedelike oordele? Sedelikheid sou dan in die maatskappy sy begin en finale afronding gevind het, en hierdie wyer aspek sou sowel betekenloos as oorbodig gewees het. Godsdienstige sanksies is ook nie slegs 'n aanvulling van sedelike nie, wat, volgens hom, alleen op maatskaplike verhoudinge van toepassing is, maar in die indiwiduele lewe niks te sê het nie; nee godsdienstige sanksies is óf heeltemaal niks nie, óf dit is die gesagvolle eis, wat oor die hele lewe sowel in sy sosiale as in sy indiwiduele verhoudinge uitgaan. Die verhouding tussen godsdiens en moraal is nie iets toevalligs of bykomstigs nie, maar is van vitale aard.

In 'n inougurele rede getieteld, "*Godsdienst en Zedelijkheid*", uitgespreek in Utrecht deur Dr. H. De Graaf by die aanvang van die leerjaar 1924, erken spreker die moontlikheid van 'n onafhanklike moraal ooreenkomstig die beginsel van outonomie, maar lê daarnaas nadruk op die feit,

---

[1]) J. Martineau, l.l., p. 72.

dat daar voortdurend wisselwerking tussen moraal en lewensbeskouing bestaan, sodat invloed van laasgenoemde op eersgenoemde nie te ontken is nie. En aangesien spreker die godsdienstige lewensbeskouing vir die ware hou, ag hy die sedelikheid, wat van godsdiens deurweef is, nie alleen persoonlik as die verkieslikste nie, maar ook as die mees ontwikkelde en beskou dus die uitbreiding daarvan as wenslik.[1]) Dat die verband tussen godsdiens en moraal in hierdie beskouing egter meer dan iets aksidenteels is, is my nie duidelik nie. Godsdiens is, soos ons probeer het om aan te toon, nie alleen 'n gesonde atmosfeer nie, waarin sedelikheid kan ontwikkel; nie alleen 'n bykomstige omstandigheid nie, hoe gunstig die ook al mag wees vir sedelike opbloei, maar dit is die vrugbare bodem, waarin alle sedelikheid wortel; dit is vir sedelikheid nie alleen 'n voorwaarde van gesonde ontwikkeling nie, maar 'n "sine qua non" van bestaan.

Daarom sal die sedelike opvattinge van 'n volk ook gewoonlik nou saamhang met die geaardheid van sy godsdiens. Die bestialiteit van die heidendom korrespondeer volkome aan die karakter van die heidense religies.[2]) En, dat dit so moet wees, is heel natuurlik, as die sedewet sy voedsel uit godsdiens haal. Ongodsdienstigheid by 'n volk moet op die duur tot onsedelikheid voer, omdat die sedewet die grond van sy gesag vir so 'n volk mettertyd moet verlies. Vervang God deur die maatskappy, en dan word sedelike norme gedegradeer tot hoogstens ekonomiese voorskrifte, wat alleen bestaan om die samelewing moontlik te maak. Maar aangesien ekonomiese bepalinge dan ook alleen by ons weerklank kan vind vir sover as hul vir ons persoonlike belange van waarde is, moet dit altyd absurd wees om op ekonomiese gronde te spreek van 'n opoffering van eie belang aan maatskaplike welvaart. Die maatskappy is vir die indiwidu nou alleen 'n

---

[1]) Dr. H. De Graaf, *Godsdienst en Zedelijkheid*, Rede, Utrecht, 1924, bl. 24—25.

[2]) Dr. H. Visscher, *Religie en Zedelijk leven*, bl. 47.

middel, wat hy in stand moet help hou om gewaarborg te wees teen sekere gevare, wat sy lewe bedreig. In verband hiermee sê Dr. Heering heel juis: "het middel nu kan nooit eischen, dat men er zijn leven ganschelijk voor offert. In dat geval zou het middel erger zijn dan de kwaal." [1]) Van die altruisme, waarvan daar soveel sprake is in die moraal van die ewolusionisme, kan dus op grond van sy eie beginsels niks tereg kom nie. Daar is maar één norm, wat altyd as gesaghebbend moet geld vir elke moraal, — as die naam hier nog gebesig mag word — wat sy "summum bonum" in materiele welvaart vind, en dit is, "charity begins at home."

En wanneer Fiske tot stawing van sy onafhanklike moraal hom beroep op die feit, dat daar tal van areligieuse mense is, wat tog streng sedelik lewe, dan wil ons met hom volkome instem, maar sien hierin geen argument van prinsipiele waarde ten gunste van 'n onafhanklike moraal nie. Want in sulke gevalle sal dit gewoonlik blyk, dat genoemde mense norme handhaaf, waarvan hul hulself nie bewus rekenskap gee nie, norme, wat dikwels die stempel van die godsdiens, waaruit hul gebore is, maar nog al te duidelik op die voorhoof dra. Maar, wat absoluut seker is, is dat die ware *sedelike gesindheid* in sulke gevalle later moet verdwyn, en dat sedelikheid dan verlaag word tot die peil van konvensie. Buitendien is daar twee feite, wat hier nie uit die oog mag verloor word nie; eerstens, dat alle godsdienstige invloed nie eensklaps uit die lewe van iemand verdwyn nie, wanneer hy ophou om aktief aan godsdiens deel te neem; en in die twede plek, dat sulke mense gewoonlik nog in 'n omgewing verkeer, wat vir 'n groot deel godsdienstig is; en dat hul dus deur so 'n omgewing, as ons dit so mag uitdruk, sedelik gedra word. Maar dan bly die feit tog ongeskonde bestaan, dat alle spoor van godsdienstige invloed by sulke mense nog nie heeltemaal verdwyn het nie; en dat hul sedelike opvattinge nog wel deeglik godsdienstig gevoed word, al geskied dit nou op indirekte

---

[1]) Dr. G. Heering, l.l., bl. 11.

wyse deur middel van hul maatskaplike omgewing. Ons sou tog nie kan redeneer nie, dat daar diersoorte is, wat onafhanklik van grondstowwe kan bestaan, omdat die parasiet sy voedsel uit 'n ander dier haal.

Dit was vir die doel, waarop ons ondersoek gerig is, noodsaaklik om klem te lê op die essensiele verband tussen godsdiens en sedelikheid, omdat die absolute gesag van die gewete volgens ons oordeel met hierdie verband staan of val. Sodra as ons die aanspraak van ons sedelik bewussyn, dat dit in rapport bring met 'n hoër orde, tot die gebied van illusie verwys, en in plaas daarvan 'n meganiese gedragsbepaling opstel, verval alle verpligting en tesame daarmee alle sedelikheid. Waar lewe alleen op één vlak voortbestaan, sê Martineau, kan daar hoogstens konflik en ewewig van krag wees, maar geen verpligting nie. Daarom moet dit ook altyd teenstrydig wees, wanneer die moralis, wat die hele lewe alleen op 'n fisiese grondslag stel, nog voortdurend praat van wat *behoort* te wees. "He is paralysed by the need of a Supreme Authority not in the form of a *compelling force*, but in the sense of a *pleading Perfection*." [1])

In die psigiese feit van die absolute gesag van die gewete vind ons dus die knoop, wat sedelikheid en religie onlosmaakbaar aan mekaar vassnoer, en wat nie deurgehak kan word nie, sonder dat albei ten gronde gaan. "In de zedelijke Autoriteit, die over ons uitgaat, deinen de levenswateren van den Oneindige tegen de kustlijn van 't eindige. Het is de onzienlijke wereld, die roert aan 't leven onzer ziel, de lichtglans van den Heilige dringend door de kieren van de gesloten vensters der zondaarsziel." [2])

Die besef van 'n sedelike outoriteit voer ons dus met psigologiese noodwendigheid tot die teïstiese idee, en getuig in ons van ewige en transkendente waarhede. Deur uit te gaan van die psigiese feit van sedelike verpligting kom ons later

---

[1]) J. Martineau, *Ethics and Religion*, l.l., p. 305.
[2]) Dr. H. Visscher, l.l., bl. 42.

uit op die Onbeperkte en Ewige Wil, waaraan dit sy oorsprong dank. Hierdie waarheid word erken ook deur Sidgwick, wat in beginsel die Utilisme toegedaan is: "I certainly am not prepared to deny, that the conception of duty, in ordinary minds, carries with it the implied relations of an individual will with a universal will, conceived as perfectly rational." [1])

En die hoofbeswaar, wat Spencer en sy volgelinge hierteen ingedien het, is ook nie van prinsipiele geldigheid nie. As die sedewet sy gesag aan God, die Onveranderlike ontleen, sê Spencer, dan moet sedelike norme altyd konstant bly, terwyl die werklikheid van 'n gedurige verandering van sedelike opvattinge in verband met tye en omstandighede getuig. Dit bewys nie in die minste, dat daar g'n absoluut sedelike gesag bestaan nie, want ons sou op dieselfde wyse kan redeneer, dat die verskyning van talrike logiese foute in ons denkprosesse, die bestaan van uniwersele denkwette weerspreek. Dit maak aan die denkwette waardeur ons denkvermoë beheers word, g'n verandering nie, of ons in ons redeneringe van ware of valse premisse uitgaan. [2]) Vir dieselfde rede kan die gesag van die sedewet vir ons sy uniwersele geldigheid behou, hoeseer die vorme, waarin dit geformuleer word, ook al onderling mag verskil. Ons moet versigtig wees om die begrip plig in die algemeen nie te verwar met die begrippe, wat ons vorm van afsonderlike pligte nie. En, as ons hierdie verskil in die oog hou, sal dit blyk, dat daar één punt is, waarop die gewete nooit in sy uitsprake varieer nie, n.l. dat plig bestaan. [3])

Deur die geldigheid van godsdienstige sanksies te handhaaf en die sedelike gesag terug te voer tot God, het ons ook weer die reg van bestaan van die begrip sonde, wat die ewolusionisme daaraan ontneem het, gewaarborg; nie as 'n on-

---

[1]) H. Sidgwick, *The Method of Ethics*, 3rd edit., p. 216.
[2]) Dr. H. Visscher, l.l., bl. 46.
[3]) W. Lilly, l.l., p. 108.

volmaakte sedelike begrip nie, maar as 'n sedelike begrip in sy juiste perspektief gesien, wat maatstaf en gesag betref. Dit was 'n groot stap vooruit, sê Chantepie De La Saussaye, in die geskiedenis sowel van sedelikheid as van godsdiens, toe die profeet van Israel 'n besef gekry het van die ware sedelike gesag en maatstaf, en verklaar het, dat rituele reinheid of onreinheid vir die gemeenskap met God sake van g'n belang is nie, maar dat dit hier aankom op suiwerheid van hart en wandel,[1]) m.a.w., op die gesindheid. En dit sal ongetwyfeld weer 'n baie groot stap agteruit wees in die geskiedenis sowel van godsdiens as van sedelikheid, as die maatstaf van sedelike oordele weer verskuif word van reinheid van wil naar voordeligheid van resultate, en, wanneer in plaas van 'n Goddelike Gesag, 'n organisasie of beginsel, hoe verhewe ook, gestel word. "Tegenover God gevoelt men pas de beteekenis van zonde in haar diepte, in haar verraad en troosteloosheid, in haar goddeloosheid en godverlatendheid." [2])

Misdaad word dus pas dan in sy volle betekenis gesien, wanneer dit as sonde gesien word, en daarom moet sonde gehandhaaf word as 'n verskynsel, wat nie slegs 'n intermediêre stadium in die menslike ontwikkeling uitmaak nie, maar wat essensieel menslik is. Hef dit op, en dan word tesame daarmee sedelikheid en persoonlikheid vernietig; verklaar dit 'n illusie, dan is die mens in die diepste van sy wese 'n illusie. En, wie bereid is om hierdie gevolgtrekking te aanvaar, het die kliemaks van skeptisisme bereik. Sal ons die wese van die mens, soos dit vandaag in die werklikheid bestaan, verloën, om daarmee die algemene geldigheid van 'n hipotese te red, waarvoor die grootste voorstander aan die end van sy "Descent of Man" alleen 'n groot mate van waarskynlikheid opgeeis het;[3]) en sal ons in die morele en

[1]) Chantepie de la Saussaye, *Het Christelijk Leven*, Deel I, 3de druk, Haarlem, 1922, bl. 110.

[2]) Dr. G. Heering, l.l., bl. 13.

[3]) Vergl. bl. 35, aantek. 2.

godsdienstige skeptisisme van Spencer en sy volgelinge 'n plaasvervangende standpunt sien, waarin die menslike gees kalm en voldaan kan berus?

In die poging van Fiske om sondebewussyn met die deterministiese beginsels van die ewolusieleer te rym, vind ons reeds 'n genoegsaam bewys, dat selfs die gees van 'n ewolusionis nie in hierdie negatiewe beskouing kon berus nie. Dat hy egter bo die skeptisisme van Spencer nie kon uitkom nie, en sondebewussyn vernietig in sy poging om dit te red, moet toegeskrywe word aan die antropologiese en teologiese beginsels, wat hy van Spencer oorgeneem het. Sondebewussyn berus psigologies op 'n veronderstelling van persoonlike verhoudinge, maar in 'n stelsel waar wil 'n wanbegrip [1]) en God absolute negasie is, kan van persoonlike verhoudinge g'n sprake wees nie, omdat daarin g'n persone is nie. Sondebewussyn is nou eenmaal nie met blote vrees vir die natuurlike gevolge van 'n daad te identifieer nie, maar veronderstel die skending van 'n persoonlike verstandhouding, nee nog meer, van 'n liefdesrelasie. Hiervan het Fiske nie die minste besef gehad nie, gevolglik beskrywe hy die antropomorfiese opvatting van berou as 'n afweringsmiddel van fisiese pyn. [2]) Dat hierdie karikatuur dikwels ook vandaag nog in die werklikheid voorkom by s.g.n. godsdienstige mense, gee ons Fiske gelyk, maar dat dit nie met ware berou te identifieer is nie, is aan die ander kant net so seker, as dat daar 'n hemelsbreed verskil bestaan tussen huigelary en godsdienstige vroomheid. En, dat Fiske hierdie verskil nie voel nie, moet myns insiens toegeskrywe word aan die feit, dat hy maar één soort pyn ken, n.l. fisiese pyn, en dat hy sondebewussyn eers 'n analogon hiervan maak, en daarna volkome hiermee identifieer.

Ver van vrees te wees, is waaragtige berou of sondebewussyn presies die teenoorgestelde hiervan. Die persoon, wat innig berou oor 'n misdaad gevoel, probeer nie om sy daad

[1]) Vergl. aantek. 1, bl. 90.

[2]) J. Fiske, *The Outlines of Cosmic Phil.*, vol. II, p. 465.

te ontvlug nie, maar stel dit voor hom in sy naakte afskuwelikheid, en veroordeel dit streng en eerlik, al weet hy, dat hy homself daarmee veroordeel. Hy neem sy daad waar in sy volle betekenis, nie vir sover as dit fisies op homself betrekking het nie, maar soos dit staan in die lig van die Goddelike Wil, waarvoor hy hom buig as die Hoogste Gesag. Hy wil nie in die eerste plek die verhouding van sy liggaam tot die fisiese orde herstel nie, maar wil sy siel weer in harmonie bring met die Geestelike Orde, wat hy geskend het. Dit egter is 'n daad nie van lafhartigheid nie, maar van die grootste moed, want dit veronderstel 'n oorwinning oor die sterkste vyand, teenoor wie die mens homself kan bevind, n.l., sy gevoel van eiegeregtigheid. En dit is ook nie die werk van 'n outomaat nie, maar vereis 'n persoonlikheid, want alleen so 'n wese is in staat om van homself bewus te word, homself as dit ware te verdubbel, en op die wyse tot 'n selfbeoordeling te kom.[1]) Daarom kan ons ook sonder aarseling verklaar, dat die kristelike sondebegrip die wetenskaplik getransformeerde van Fiske ver in psigologiese juistheid oortref, aangesien dit uitgaan van die veronderstelling aan die een kant van 'n menslike en aan die ander kant van 'n goddelike persoonlikheid. "No greater gift do we owe to Christianity than the conception and consecration of Personality. And every influence that confuses and disturbs it softens the nerve of modern civilisation."[2])

Die kristelike godsdiens het dan ook altyd erns gemaak met die begrip sonde, omdat dit altyd erns gemaak het met die mens. Hierin is dit verhewe bo alle andere godsdienste, dat dit die mens tot sy reg laat kom, soos nergens anders geskied, selfs ten opsigte van die diepste behoefte, wat sy wese aankleef. Terwyl die Boeddisme met 'n prediking van verlossing van leed tevrede is, predik die kristendom nooit minder dan verlossing van sonde nie, omdat dit hierin die

---

[1]) Vergl. Dr. G. Heering, l.l., bl. 14.

[2]) J. Martineau, *Ethics and Religion*, l.l., p. 313.

grootste ellende van die mens sien.[1]) Wie hom dus van die woord sonde bedien, soos dit ons nog onlangs getref het, met 'n apologie, dat hy so 'n antieke begrip gebruik, is besig om 'n ander godsdiens onder dekmantel van die kristendom te verkondig.

Die kristelike Godsdiens staan met sy sondebegrip midde in die volle werklikheid, en roep die sedelik bewussyn self in as getuie vir die waaragtigheid van die sondeverskynsel. Wanneer dit dus 'n protes laat hoor teen die ewolusionistiese opvatting van sonde as 'n verskynsel, wat nie tot die menslike wese behoor nie, maar alleen 'n betrekkelike tekort aan ontwikkeling is, dan spreek dit hiermee die verset van die sedelike natuur van die mens self uit, en maak 'n beroep op die primêre bewussynsverskynsels, pligsbesef en berou, wat elke persoon deur middel van introspeksie in homself kan waarneem. En op grond hiervan verklaar dit, dat sonde onmoontlik as 'n oorgangsstadium kan opgevat word, omdat berou dan iets onsinnigs word; oor 'n onvolmaakte toestand, wat tot 'n meer volmaakte voer, en dus, in sy geheel gesien, iets goeds is, kan 'n mens nie berou gevoel niet. Hy kan alleen berou gevoel oor iets, wat op die oomblik, waarop dit geskied het, nie moes geskied het nie, d. w. s. oor 'n daad, wat as onvolmaak beskou moet word, nie deur dit aan 'n toekomstige ideaal te meet nie, maar aan wat die mens op die oomblik, waarop hy gehandel het, as sy hoogste plig besef het.[2])

In hierdie psigologiese werklikheid neem die kristelike godsdiens sy standpunt in, en redeneer dan vandaar af uit teen die etiese determinisme van die ewolusieleer, wat vir hierdie werklikheid, d. i. vir sondebwussyn, geen ruimte laat nie. En vir sover as dit nog in 'n enkele voorstander, soos Fiske, 'n s.g.n. wetenskaplike sondebegrip gehandhaaf het, daartoe alleen in staat was, omdat dit, soos ons ook in die

---

[1]) Vergl. Dr. G. Heering, l.l., bl. 3.
[2]) Vergl. Dr. J. A. Cramer, l.l., bl. 13.

behandeling van Fiske probeer aantoon het, teenoor godsdiens, goed besien, heeltemaal skepties staan.

Die ewolusionisme aan die ander kant neem sy standpunt in 'n vooropgestelde hipotese in, wat dit opgebou het uit die waarneming van 'n aantal biologiese feite, en *veronderstel* dan, dat hierdie hipotese 'n verklaring moet aanbied ook van alle geestelike fenomena. En wanneer dit vind, dat daar psigologiese feite is, wat in stryd is met hierdie hipotese, verklaar dit eenvoudig bewussynsverskynsel, wat die mens nog altyd vir die hoogste mate van werklikheid aangesien het, tot 'n illusie, en verwissel dus die onmiddellike getuienis van die menslike gees met die wankelbare getuienis van 'n hipotese, waarvan die algemene geldigheid selfs op biologies gebied nog bewys moet word. Dit wil, met ander woorde, die wese van die mens verklaar, deur dit tot 'n valse skyn te proklameer, maar hef dan ook terselfde tyd die geldigheid van sy eie redenering op, omdat die denkwette nie sonder willekeur tot 'n uitsondering op hierdie reel mag gemaak word nie. As die mens sy eie wese nie meer mag vertrou nie, is daar niks anders in hierdie groot Heelal, wat aanspraak op geloofwaardigheid het nie.

Ons wil die ewolusieleer graag alle eer gee, maar nie meer dan daaraan toekom nie. Dit is gebaseer op data van organiese lewe, en kan om hierdie rede nie van algemene toepassing gemaak word nie op 'n gebied, waar die normale aktiwiteit essensieel van louter fisiologiese reaksies verskil, en op 'n wese, wat nooit presies op dieselfde wyse as 'n dier kan handel nie, sonder om met sy eie natuur in stryd te geraak.[1]) As 'n louter *meganiese proses* opgevat, kan dit die mens selfs nie op dié punte, waar hy meeste aan die res van organiese lewe verwant is, verklaar nie, omdat 'n *ontwikkelingsproses* altyd meer dan 'n *meganiese proses* moet wees. Daar kan alleen van ontwikkeling sprake wees,

---

[1]) Vergl. H. Calderwood, *Evolution and Man's place in Nature*, 2nd edit., p. 163.

wanneer 'n vooropgestelde standaard geponeer word, maar daarmee is 'n teleologiese faktor ingevoer, wat regstreeks indruis teen die suiwer meganiese beginsels van die ewolusieteorie. En, wanneer ons van die fisiolgie van die mens nog verder voortgaan naar sy geestelike potensialiteit, kom ons telkens voor 'n *surplus* te staan, wat sover bo dierlike kapasiteit uitgaan, dat die ewolusionisme daar nog slegs één uitweg mee geweet het, en dit is, om die werklike bestaan daarvan te ontken; of om die wese daarvan so te transformeer, dat dit alleen 'n vermomde vorm is, van wat in die grond van die saak op 'n totale negasie neerkom. Dit het hul, soos ons gesien hét, ook met die sondebwussyn van die mens gedoen. Maar so seker as die menslike gees, solang as dit nog nie verstorwe is nie, in skeptisisme nie kan berus nie, sal die verklaring van sonde, wat die ewolusionisme ons aangebied het, ook nie bevredig nie vir wie homself eerlik van sy sedelik bewussyn rekenskap gee. Die stem, waarmee dit vandaag spreek, is nog dieselfde, waarmee dit soveel eeue gelede gespreek het, toe die Psalmis met 'n verbryselde hart uitgeroep het, „Tegen U, U alleen, heb ik gezondigd, en gedaan, dat kwaad is in Uwe oogen." [1])

---

[1]) Ps. 51, vs. 6.

GERAADPLEEGDE BOEKE.

Albert Bayet, La Morale Scientifiique, Paris, 1905.

A. Bain, Dr. Ward on Free-will, Mind, V.

L. Bevington, Determinism and Duty, Mind, V, 1880.

A. Benn, Another view of Mr. Spencer's Ethics, Mind, V, 1880.

E. Bowden, Scientific Sins, Fort. Rev. vol. XLIX, N.S., 1891.

B. Bosanquet, Our Right to regard Evil as a mystery, Mind, vol. VIII, 1883.

F. H. Bradley, Can a man sin against knowledge, Mind, IX, 1884.

F. H. Bradley, Is selfsacrifice an Enigma ?, Mind, vol. VIII, 1883.

V. Cathrein, Sittenlehre des Darwinismus.

H. Calderwood, Evolution and Man's place in Nature, 2nd. edit., London, 1896.

P. Chantepie De La Saussaye, Het Christelijk Leven, 3de druk, Haarlem, 1922.

Dr. J. A. Cramer, Het Berouw en het Ethisch Determinisme, 'Amsterdam, 1868.

C. Darwin, Descent of Man, London, 1871.

A. J. Dadson, Religion and Evolution, London, 1893.

Delage & Goldsmith, Les Théories de l'Evolution, Bibliothèque de Philosophie Scientifique, Paris, 1909.

Dewey and Tuft, Ethics, London 1908.

H. Drummond, „Natural Law in the Spiritual World."

H. Drummond „Ascend of Man", vertaald door Mr. G. Keller.

J. Fiske, Outlines of Cosmic Philosophy, London, 1884.

J. Fiske, Mans Destiny in the light of his Origin, London, 1884.

O. Gaupp, Herbert Spencer, Stuttgart 1887.
S. B. Gould, Origin and Development of Religious Belief, London, 1871.
Dr. H. T. De Graaf, Godsdienst en Zedelijkheid, Rede, Utrecht, 1924.
T. H. Green, Can there be a Natural Science of Man, Mind, vol. VII, London, 1882.
Dr. H. Groenewegen, De Evolutieleer en het Godsdienstig Geloof, Redelijke Godsdienst; Serie I No. 4, Baarn, 1909.
Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Evolution, vol. 5, New-York, 1912.
Dr. G. Heering, Zonde en Schuld naar Christelijk Besef, Redelijke Godsdienst, Serie II, Baarn, 1912.
W. Hutchinson, The Gospel according te Darwin, Chicago, 1898.
T. H. Huxley, Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur, übers., J. Carus, Braunschw., 1863.
Benjamin Kidd, Social Evolution, London, 1896.
Dr. A. Kuijper, Evolutie, Rede, Amsterdam, 1899.
W. S. Lilly, On Right and Wrong, London, 1890.
James Martineau, Science Nescience and Faith, Essays Reviews and Addresses, vol. III, London, 1891.
J. Martineau, Hedonism with Evolution, Types of Ethical Theory, vol. II, 3rd edit., Oxford, 1901.
J. Martineau, Religion and Ethics, Essays Reviews and Addresses, vol. III, London, 1891.
D. Means, The Ethical Method of Evolution, Mind, V.
J. Morris, A New Natural Theology, London, 1896.
A. Müller, Entwicklungsgedanke und Gotteserfahrung, Halle, 1908.
J. Müller, Christ. Lehre von der Sunde, VI. Aufl., Bremen, 1888.
F. Newman, The Soul its Sorrows and Aspirations, 3rd edit., London, 1905.
N. Pearson, Sense of Sin and Evolution, Mind, VII.
F. Pollock, Evolution and Ethics, Mind, I, 1876.

O. Pfleiderer, Moral und Religion, Teylers godgel. genootsch., N. S. II, Haarlem, 1871.
Quaterly Rev., vol. 172, Ethics of the Day, Art. III.
Romanes, Mental Evolution in Man, London, 1888.
W. M. Salter, Die Religion der Moral, herausg. v. G. von Gyzicki, Leipzig, 1885.
The New Schaff-Herzog Encycl., vol. IV, Evolution.
G. Schneider, Der Menschliche Wille vom Standpunkte des Darwinismus, Berlin, 1882.
H. Sidgwick, Mr. Spencer's Ethical System, Mind, V.
H. Sidgwick, The theory of Evolution in its application to practice, Mind, I.
H. Spencer, First Principles, London, 1867.
H. Spencer, Principles of Psychology, London, 1872.
H. Spencer, Principles of Sociology, London, 1876.
H. Spencer, Principles of Ethics, vol. I, London, 1879.
Leslie Stephen, The Science of Ethics, London, 1882.
H. Sturt, Conscience, Mind, V, N. S., 1896.
A. Sutherland, The Origin and Growth of Moral Instinct, London, 1898.
H. Vaihinger, Der Begriff des Absoluten, Viert. Jahrssch. f. Wissensch. Phil., Berlin, 1875.
Dr. H. Visscher, Religie en Zedelijk Leven, Rede, Utrecht, 1904.
Dr. H. Visscher, Religion und Soziales Leben bei den Naturvölkern, Utrecht, 1911.
R. Vorenkamp, Het Agnosticisme van Herbert Spencer, Proefschr., 1897.
K. Vorländer, Gesch. der Philosophie, 6. Aufl., Leipzig, 1919.
Dr. Ward, Mr. Bain on Free-Will, Mind, V.
E. Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, London, 1912.
C. M. Williams, Evolutional Ethics, London, 1893.
W. Wundt, Ethik, 1 Bd., 4 Aufl., Stuttgart, 1912.
Encycl. Britannica, Evolution.

h. 4430.

STELLINGEN.

I.

Teneinde van het vroomgevoel, waarin hij zijn theologisch uitgangspunt stelt, tot een positieve geloofsinhoud te komen, houdt Schleiermacher er twee tegenstrijdige begrippen van "Reflexion" op na.

II.

Het volgt niet noodwendig uit de beginselen van de Brunnersche theologie, dat "das Wort" met de geschiedkundige openbaring in Christus vereenzelvigd moet worden.

III.

De verklaring van uitspraken van Jezus als zijnde ironisch bedoeld is af te wijzen, aangezien zij op willekeurige en subjektieve interpretatie berust, en ook te kort doet aan de ernst van Zijn woorden.

IV.

De Hervorming onder Josia beoogde niet centralisatie van cultus, maar reinheid van cultus.

V.

De wijze, waarop het agnosticisme de religie waardeert, is in de grond der zaak zuiver sceptisch.

VI.

De leer van een "material morality", waarmede Leslie Stephen het ontstaan van zedelijkheid wil verklaren, bergt in zich 'n "petitio principii".

VII.

Het Socialisme vindt geen steun in de woorden: "zoo iemand niet wil werken, dat hij ook niet ete." 2 Thess. III: 10.

VIII.

Spencer heeft in zijn "Principles of Sociology" de vergelijking tusschen maatschappij en organisme te streng doorgevoerd.

IX.

Voor het vaststellen van de periode van opkomst en verdwijning van vreemde woorden in het Nederlandsch is de studie van het Afrikaansch aan te bevelen.

X.

Ten onrechte beroept Brunner zich op Calvijn voor het algeheele uitschakelen van de psychologie uit het wezen der godsdienst.

XI.

Door zijn ethisch stelsel alleen uit de "natural affections" te willen opbouwen, kon Schaftesbury ons hoogstens een deugdenleer, doch geen plichtenleer aanbieden.

XII.

Met zijn rein negatieve opvatting van "das böse" als "das ursprünglich Nichtvernunftsein der Natur", ["Entwurf eines Systems der Sittenlehre", herausg. a. Schweizer, Berlin, 1835, § 91 (b)], kan Schleiermacher als voorlooper van het zondebegrip der evolutionistische wijsbegeerte beschouwd worden.