

JOHN HENRY NEWMAN



**TIENDUIZEND
MOEILIKHEDEN MAKEN
NOG NIET ÉÉN TWIJFEL**
Over zekerheid, educatie en

levenshouding

-Pedagogische en wijsgerige grondslagen-

STEPHAN WETZELS M.A. M.Sc.

RADBOUD *UNIVERSITEIT* NIJMEGEN PRESS

2008

John Henry Newman



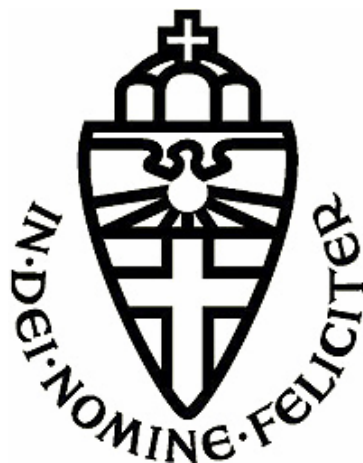
TIENDUIZEND

MOEILIKHEDEN MAKEN

NOG NIET ÉÉN TWIJFEL

Over zekerheid, educatie en
levenshouding

STEPHAN WETZELS



RADBOUD *UNIVERSITEIT* NIJMEGEN

Inhoudsopgave

| | |
|---|-----------|
| Samenvatting | 4 |
| Voorwoord | 6 |
| INLEIDING OP DEZE NEWMAN STUDIE | 8 |
| I Newman in deze tijd | 8 |
| II Newman als onderwerp van studie | 11 |
| III Newman als veelzijdig denker | 13 |
| HOOFDSTUK 1: NEWMANS LEVEN IN VOGELVLUCHT | 20 |
| 1.1 Newmans jeugd | 20 |
| 1.2 Het eerste keerpunt | 21 |
| 1.3 Het tweede keerpunt | 23 |
| 1.4 Eerherstel | 24 |
| HOOFDSTUK 2: DE GRONDSLAGEN VAN ONS HANDELEN | 26 |
| 2.1 Maatschappelijke ontwikkelingen als aanleiding en grondslag van Newmans denken | 27 |
| 2.1.1 Newman als oorspronkelijk denker en de verdediging van de Openbaring | 27 |
| 2.1.2 De ontwikkelingen van de natuurwetenschappen en haar bedreiging voor de theologie | 29 |
| 2.1.3 Waarheid als leidraad van ons bestaan. | 35 |
| 2.2 Waarheid en zekerheid bij Newman als primair object | 38 |
| 2.2.1 Waarheid en zekerheid in formeel opzicht | 39 |
| 2.2.2 Logica als verkeerde weg naar zekerheid | 40 |
| 2.3 De illatieve zin | 47 |
| 2.3.1 De illatieve zin | 48 |
| 2.3.2 Enige beschouwingen over de illatieve zin | 54 |
| 2.3.2.1 Kanttekeningen bij de illatieve zin | 54 |
| 2.3.2.2 Over bewijzen voor de illatieve zin | 57 |
| 2.4 Op weg naar een concrete praktijk | 60 |
| HOOFDSTUK 3: HET IDEE VAN EEN UNIVERSITEIT | 61 |
| 3.1 Het stichten van de universiteit- aanzet tot een meesterwerk | 63 |
| 3.2 De kracht van Newmans Universiteitsbegrip | 65 |
| 3.2.1 De uitwerking en de actualiteit van het begrip | 66 |
| 3.2.2 Het begrip noodzakelijk verbonden met de Kerk en Theologie | 72 |
| 3.3 Het wezen van de universiteit: liberal education en liberal Knowledge? | 79 |
| HOOFDSTUK 4: BESCHOUWING, CONCLUSIES EN DISCUSSIE | 82 |
| 4.1. Slotbeschouwing | 82 |
| 4.2. Conclusies | 87 |
| 4.2.1 De mens Newman | 87 |
| 4.2.2 De filosofie van Newman en de waarde in onze tijd | 87 |
| 4.3. Discussie | 89 |
| LITERATUUR | 91 |

Samenvatting

De hoofdpersoon van deze studie John Henry Newman (1801-1890), Engels filosoof, theoloog, pedagoog, historicus en kardinaal (1879), kent in vele opzichten een bijzonder levensverhaal. Na een indrukwekkende academische loopbaan in Oxford en een prominente rol in de Anglicaanse Kerk ondermeer in de roemruchte Oxfordbeweging, bekeerde hij zich in 1845 tot het katholicisme, wat een nieuwe, doch bij vlagen zeer moeilijke, levensfase voor hem inluidde. Het was Charles Kingsley die Newman uiteindelijk eeuwige roem verschafte toen hij hem beschuldigde van het feit dat Newman maar weinig waarde hechtte aan de waarheid. Deze beschuldiging was aanleiding voor een der beroemdste theologische geschriften van de moderne tijd: de *Apologia Pro Vita Sua* (1865). In zijn Katholieke periode heeft Newman echter meer invloedrijke werken geschreven, waarvan *An Essay in aid of a Grammar of Assent* en *The Idea of a University* het meest belangrijk zijn.

Newmans filosofie is nergens systematisch, maar wordt gekenmerkt door de hartstocht voor de waarheid die een telkens terugkerend uitgangspunt is voor alles wat hij dacht en deed (Ker, 1988, p. 724) evenals zijn passie voor eenheid, heiligheid en zekerheid. Eén van zijn centrale vragen was hoe we het recht hebben te geloven in de dogma's van het christendom, terwijl we ze niet in strikte zin van het woord kunnen bewijzen door middel van rationeel onderzoek. Hoe moet het natuurlijke element in de geloofsact psychologisch worden ontleed, of in epistemologisch opzicht: waarom kunnen we zeker zijn van onze oordelen? Newman heeft deze vraag uiteindelijk proberen te beantwoorden door de toenemende waarde die aan de logica gehecht werd te bestrijden en de toegenomen twijfel rondom de betrouwbaarheid en de waarde van de geest weg te nemen. Newman stelde de logica ter discussie omdat ze op zichzelf nooit tot zekerheid kan leiden: *'As to Logic, its chain of conclusions hangs loose at both ends, the point from which the proof should start, and the points at which it should arrive, are beyond its reach; it comes short both of first principles and of concrete issues...'* (Newman, 1913, p. 284); ze berust immers per definitie op axioma's. Voor echte zekerheid is volgens Newman de *'illative sense'* nodig, het belangrijkste vermogen van de menselijke geest dat uiteindelijk de laatste stap zou zijn tot instemming met zekerheid die krachtens zichzelf onveranderlijk en onvergankelijk is. Het is namelijk de geest die redeneert en die zijn eigen redeneringen beoordeelt, geen technisch apparaat van woorden en proposities. Newman heeft met zijn *'illative sense'* een moeilijk –uitdrukkelijk niet-metafysisch, origineel filosofisch construct geformuleerd dat bovenal aanleiding is om verder te denken. De *'illative sense'* laat al spoedig denken aan intuitionisme, een vorm van gezond verstand, een metacognitieve vaardigheid of aan toch een of ander metafysisch kenvermogen. Een moeilijkheid blijft echter dat geen van allen de *'illative sense'* echt juist typeert, zoals ook Zeno (1943) opmerkt. Newman zelf heeft de *'illative sense'* ook wel een *'transcendentale logica'* genoemd. Newman-kenner Sire (2002) verwoordt kernachtig een typisch Newman-dilemma: *'Maar zelfs nadat ik vele bladzijden had gelezen die toe werkten naar een beschrijving ervan (de illative sense), en vele bladzijden met de beschrijving zelf,*

vind ik de manier waarop dat vermogen werkt nog even mysterieus als het verstand dat zich overal heen beweegt (...). Hoe het ook zij, voor degenen die Newman willen kunnen volgen in zijn meest originele, en in ieder geval meest overtuigende werk, liggen de pakweg 400 bladzijden met vaak overladen proza te wachten' (p.76). *An Essay in aid of a Grammar of Assent* waarin Newman een en ander over zekerheid uitwerkt is niet voor niets een der duisterste boeken ooit genoemd. (Bacchus in Zeno, 1963 (2)).

Hoe moeilijk het ook lijkt enige samenhang te zien in de werken van Newman, ze is er wel degelijk. Wat samenhangt met zekerheid is namelijk het christelijke, Katholieke geloof en daarmee ook de opvoeding, alwaar de mens en zijn geweten, dat ten grondslag ligt aan het Godsbesef, gevormd worden -het liefst tot Newmans 'gentleman'. Newman heeft zijn zorgen over de in de Verlichting ontstane problemen, namelijk de idee dat alleen de menselijke rede autonoom en toereikend was, nooit onder stoelen of banken geschoven; zijn kritiek op de logica hangt hiermee ook samen. Een goede opvoeding biedt de mens weerstand aan de liberale opvattingen die hem uiteindelijk alleen in een afgrond doen kijken. Een bijzondere plek om de mens op te voeden en te onderwijzen is de universiteit, die als doel heeft universele wetenschap te doceren. Geen enkele wetenschap mag krachtens dit doel worden uitgesloten en daarom moeten de het innerlijk wezenlijk vormende vakken als Theologie en Filosofie vertegenwoordigd zijn op de universiteit. Het universitaire onderwijs is een vrije gemeenschap, die niet dwingend iemand overlaadt met een grote diversiteit aan kennis, nee, de universitaire wetenschap heeft haar eigen doel, is zichzelf ten doel, en de diversiteit op zichzelf is de sleutel tot de vrije opvoeding, die streeft naar de volmaaktheid van het intellect. Dat dit uiteindelijk tot stand komt in het Katholieke geloof is voor Newman helder, *de gentleman die een heilige wordt*, maar vrij onderwijs betekent ook bij Newman geen inmenging van de Kerk, hoewel ze een waardevolle taak heeft het onderwijs te leiden.

De conclusie is tenslotte dat Newman in *The Grammar of Assent* de zekerheid van het geloof heeft proberen te bewijzen en in *The Idea of a University* het belang van vrije en volledige vorming (waartoe het geloofsaspect een essentieel onderdeel is) heeft uitgewerkt. Met de *Apologia Pro Vita Sua* heeft hij bovendien een literair tijdloos werk achtergelaten. Newman als mens blijft tot de verbeelding spreken, als geestelijke heeft hij vooral na zijn dood een enorme invloed, maar als filosoof is Newman iemand die in de hedendaagse tijd, buiten zijn onderwijsfilosofie, voornamelijk wordt bestudeerd binnen de katholieke intellectuele gemeenschap. Niet helemaal terecht, want Newman biedt ook voor de seculiere denker genoeg reflectie voor meer filosofische schoonheid.

Voorwoord

'An objection is not a doubt- ten thousand objections as little make one doubt, as ten thousand ponies make one horse...'

Wilfried Ward, *The Life of Cardinal Newman*. P. 250.

Ooit kwam ik per toeval een boek van John Henry Newman tegen in een 2^{de} hands boekwinkel; het lezen van de achterkant was voldoende om het aan te schaffen. Het boek zou me inzicht geven in de betrouwbaarheid van mijn oordeelsvermogen en in hoe ik de waarde van mijn overtuigingen kon bepalen en hoe ik deze op anderen zou kunnen overbrengen. Het was dat er ook bij stond dat het hier ging om een der beroemdste Engelse schrijvers en een diep religieus mens, anders had ik gemeend een new-age werk in mijn handen te hebben. Op het moment echter dat ik voor het eerst op onderzoek uitging, bleek al spoedig dat er weinig gelogen was op de achterkant. Newman was inderdaad niet de eerste de beste –want hoe vaak worden we bedrogen met een mooi promotieverhaal op de achterkant van een boek- maar een geroemd en oprecht gewaardeerd mens, met vele en indrukwekkende werken op zijn naam. Ik besloot eens te gaan kijken bij de Slegte en warempel, ook daar bevonden zich allerlei boeken van en over hem. Het bevreesde me dat ik nooit eerder van hem gehoord had, maar een kennismaking was hoe dan ook uiteindelijk onvermijdelijk geweest. Sindsdien is Newman niet meer ontsnapt aan mijn aandacht en besloot ik uiteindelijk om gedurende een lange periode een studie naar hem te doen. Het is niet eenvoudig een studie te schrijven over iemand die eindeloos is bestudeerd. Telkens ontdekte ik weer iets dat al door anderen ontdekt was, telkens bleken er nog meer schrijvers te zijn die zich ook met Newman hadden beziggehouden, en vuistdikke boeken er aan overhielden. Wat het uiteindelijk niet ontmoedigend maakte was dat ik op de een of andere manier langzaam werd ingewijd tot een het leek wel geheim genootschap van Newman-kenners. Zijn levensverhaal bleek indrukwekkend te zijn, zijn schrijfstijl fabelachtig, zijn ideeën altijd weer aanleiding om verder te denken en bovenal aanleiding om in gesprek te raken met anderen-die overigens net als ik ooit, nimmer hadden gehoord van Newman. Altijd zeer leuke gesprekken, want Newman heeft een boodschap die, voor- of tegenstander, wél aanspreekt. Newman kende namelijk de Waarheid, was er zeker van en probeerde deze onbeschrijflijke ervaring, vanuit een altruïstisch motief, te beschrijven. Natuurlijk, ook in zijn eigen tijd leidde dit tot scepticisme, maar de scepticus was wel het allerlaatste waar hij wakker van lag. *'Laten zij, die vinden, dat er een antwoord moet komen op mijn ideeën, laten zij eerst zorgen de grote moeilijkheid, dat complexe probleem, door en door te kennen, en dan als zij niet sympathiseren met de manier, waarop ik haar aanpak, een andere methode zoeken. Want met syllogismen komt men er niet, laat staan met scepticisme!'*

Gaandeweg kreeg ik steeds meer bewondering voor Newman en geregeld probeerde ik me hem voor te stellen in gesprek met Kant, Schopenhauer, Hume of zelfs Nietzsche. Een dergelijke dialoog is er natuurlijk nooit geweest, maar wat zou dat voor een fantastische ontmoeting zijn! Een buitengewone dialoog die er wél is geweest, was met de Engelse schrijver en hoogleraar moderne geschiedenis Charles Kingsley. In een korte biografie van deze man, te vinden op de website van het Boston College, staat een stuk te lezen dat me een aantal keren, waarschijnlijk van enthousiasme, heeft doen schaterlachen: *'In 1864 Kingsley, manifesting his anti-Catholic sentiments, made an unfortunate mistake by provoking an altercation in print with John Henry Newman, later cardinal. Kingsley was vanquished by a far more subtle and intellectual opponent, though posterity gained Newman's Apologia Pro Vita Sua (1864) as a result of the debate. The controversy undoubtedly contributed to one of Kingsley's periodic health crises, a breakdown that endured for about a year.'** Newman, volstrekt niet begrepen in zijn tijd, maar niets brengt *greatness* beter tot uitdrukking dan deze simpele tekst.

Toen ik laatst met een filosoof in de trein naar huis over Newman in gesprek raakte, vroeg hij me op een gegeven moment naar mijn top 5 van filosofen, en hij haastte zich er bij te zeggen dat Newman daar zeker wel bij zou zitten. Ik antwoordde hem echter dat dit niet het geval was, maar zou ik een elftal mogen samenstellen, dan staat Newman altijd in de basis. Want als je hem de bal toespeelt, kun je er altijd op vertrouwen dat hij er iets creatiefs mee doet. En daar kan iedereen van genieten. Ik hoop dat u na het lezen van deze studie er net zo over denkt.

(dankwoord)

Nijmegen, september 2008

* <http://www2.bc.edu/~rappleb/kingsley/Kingsleylife.html>

Inleiding op deze Newman studie

'We stellen ons Plato en Aristoteles altijd voor in lange academische gewaden, maar het waren geschikte kerels die met hun vrienden plezier maakten, zoals ieder ander....'

Blaise Pascal, *Gedachten*, fragment van 533.

I Newman in deze tijd

Het bestuderen van mensen uit een lang verdwenen verleden wordt altijd omhuld met een bepaalde mate van schemer, die stilzwijgend wordt geaccepteerd bij het onderzoek. Dat wat is gebeurd, onttrekt zich aan onze blik, het eigenlijke historische gebeuren ligt diep verborgen en wat de werkelijke bedoeling en motivatie van iemand was, is nooit meer met zekerheid te achterhalen. Er valt slechts nog af te leiden uit dat wat er wordt verteld en dat wat er is overgeleverd. Wat levert dit echter meer op dan een glimp van wie iemand was.... Zo velen die er ooit waren, verdwijnen iedere tel weer die voorbijgaat voor altijd in een nooit meer terugkerende duisternis. Het einde van een echo. Enkel is het gegeven hieraan te ontsnappen en voor altijd als een echo te klinken in onze wereld. Over één zo'n enkeling handelt deze studie: de Engelse filosoof, historicus, apologeet en pedagoog John Henry Newman (1801-1890).

Over Newman is al bijzonder veel geschreven, gespeculeerd, gedacht en gesproken¹, toch geniet zijn naam slechts bij een specifiek publiek bekendheid en grote waardering, waarschijnlijk omdat zijn invloed vooral binnen de Katholieke intellectuele gemeenschap sterk

¹ Ford (2003) merkt op dat de doorlopende interesse om het werk en leven van Newman te bestuderen bijzonder opmerkelijk is te noemen. *'One wonders why a nineteenth-century author should continue to attract so many biographers, who sometimes seem obsessive about investigating and interpreting even the most minor details of his life. Such microscopic interest has not been evident in the case of the other leaders of the Oxford Movement: John Keble (1792-1866), Edward Bouverie Pusey (1800-1882), or Richard Hurrell Froude (1803-1836). Nor has comparable attention been given to the lives of other Anglicans, who like Newman became Roman Catholics: Frederick Faber (1814-1863), William George Ward (1812-1882), and Newman's fellow cardinal, Henry Edward Manning (1808-1892). Yet in the century-plus since Newman's death (1890), dozens and dozens of biographers have drawn portraits of him - portraits varying from one biographer to the next.'* (p. 788). Anders dan Newmans tijdloze aantrekkingskracht is er geen goede verklaring voor te geven. Bovendien lijkt er sprake van een effect dat zich het beste laat omschrijven als een domino-effect: daar waar veel over iemand wordt geschreven, is er veel ruimte dit te bestuderen en er verder over te schrijven. Neemt niet weg dat Newman verreweg de meest opmerkelijke en vooraanstaande figuur was van de Oxford Movement - waarover later meer. Jost (1993) plaatst Newman overigens uitdrukkelijk in een brede, moderne filosofische traditie en merkt op dat *'A good deal of exciting work has been done on John Henry Newman over the last few decades, but scholars have only begun to explore how Newman anticipates many of the leading themes of twentieth-century philosophy and, in particular, the hermeneutic and rhetorical thinking that derives from Kierkegaard and Heidegger.'* (P. 54.)

doorklinkt, getuige de *Oxford University Newman Society* te Oxford, de *Cardinal Newman Society* te Manassas, het *National Institute for Newman Studies* te Pittsburg en het *International Centre of Newman Friends* te Rome, Budapest en Bregenz, om er enkelen te noemen. Daarnaast heeft hij zijn eigen wetenschappelijk tijdschrift, het 'Newman Studies Journal', is er vanzelfsprekend een Newman University, zijn er talloze Newman 'Colleges' en is de huidige paus Benedictus XVI² een groot kenner en liefhebber van Newman. Zelfs de eerste stappen naar heiligheid zijn al gezet toen in 1991 paus Johannes Paulus II Newman 'venerable' verklaarde.

Wie op een gegeven moment bekendheid geniet in een bepaalde gemeenschap, krijgt spoedig een stempel en behoort dan tot een categorie die alleen, zo lijkt het, bestudeerd wordt door mensen van binnen die bepaalde gemeenschap, in dit geval de Katholieke intellectuele wereld: waardering alom, maar dan slechts van binnenuit³. Toch ben ik ervan overtuigd dat Newman

² In 'The National Catholic Reporter' van oktober 2006 noteert Allen jr.: 'Newman also has fans in high places: Pope Benedict XVI was first introduced to Newman's work in January 1946, at the age of eighteen, and has returned to it throughout his own theological career. In 1990, while still prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, then-Cardinal Joseph Ratzinger addressed a Symposium on Newman. He said the English cardinal's theology of conscience helped lay the foundation for post-war theological personalism in Germany, a reaction against the negation of conscience under Hitler. Importantly, Ratzinger said that Newman had elaborated a theory of conscience which did not shade off into individualism. In 2005, Pope Benedict praised Newman's "life of disciplined commitment to the pursuit of religious truth."' "

³ Voorbeelden zijn er te over, zoals een beschrijving van 'The National Institute for Newman Studies' die weinig te raden over laat over hoe men Newman ziet: 'John Henry Newman stands as a giant in the fields of theology, philosophy, and education. Influencing many academic and spiritual disciplines, Newman's writings and his lifelong search for religious truth have inspired scholars throughout the world.'

In 'Newman's Reputation and the Biographical Tradition' treffen we wat genuanceerdere beschrijvingen van Kelly (1989) die diverse werken over Newman beschouwt en uitvoerig uitwerkt hoezeer de traditie van het denken over Newman is gepolariseerd: 'Even scholarly works on Newman's thought have often labored under the burden of having to defend his reputation: they do not exhibit the same kind of freedom and critical acumen that can be found in similar studies of other major nineteenth-century writers.' Op de vraag 'Can and should more biographies of Newman be written now that we have Ward's and Trevor's two-volume works and Dessain's edition of letters, along with many other 'biographical' studies by Catholics, Protestants, and others?' is zijn antwoord: 'Yes, most definitely, though a comprehensive, scholarly biography will most assuredly be a formidable challenge. The sophistication of biographical, psychological, and theological developments in recent decades is indeed daunting.' (Kelly, 1989, p. 11).

Jost (1997) beschrijft een 'veelgehoorde' kritiek op Newman bij monde van Charles Frederick Harrold: 'Newman's method of thinking, we are told, is a subtle and delicately lubricated illative rhetoric by which you are led downward on an exquisitely elaborated inclined plane, from a truism to a probability, from a strong probability to a fair probability, and from a fair probability to a pious but most improbable belief' (p. 3). (Zie Harrold, C.F. (1945). *John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind*. New York: Longmans, Green and Co.

Eén ander recent kritisch werk mag overigens niet onvermeld blijven. Van de hand van Yale professor geschiedenis Frank Turner (2002) is een lijvig boek verschenen getiteld 'John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion'. Turner lanceert hierin naar aanleiding van Newmans *Apologia* een aanval op diens integriteit. Oakes (2003) merkt hierover op: 'Focusing on Newman's remarkable *Apologia Pro Vita Sua*, the greatest religious autobiography ever written in English and the only one that can bear being mentioned in the same sentence with St. Augustine's *Confessions*, Turner sets out to undermine Newman's account of his own motivations, the value of his historical

meer dan genoeg te bieden heeft voor de niet-katholiek -al is het alleen al vanwege zijn prachtige poëtische werken en zijn hoogstaande proza (vgl. Tillotson (1970); Sire⁴ (2002), en Miller (2003)). En ondanks dat er al zoveel over Newman is geschreven, en het wellicht lijkt alsof alles over hem is gezegd wat er over hem te zeggen valt (alle details van zijn leven zijn inmiddels in tienduizenden pagina's bij elkaar gebracht), is iedere persoonlijke studie telkens een nieuwe ontdekkingstocht; Newman is namelijk niet degene die verandert, wij zijn het die veranderen en hem telkens weer in een nieuw kader kunnen plaatsen, omdat we deel uitmaken van een samenleving die telkens weer verandert⁵.

Deze studie naar Newmans denken is onvermijdelijk een interpretatie. Het beoogde doel is, naast Newman als mens te bestuderen, inzicht te krijgen in de kern van zijn filosofie, die gelet op het ontbreken van systematiek, verspreid is over een aantal werken. Om het doel te bereiken zal ik Newmans filosofische opvattingen onderzoeken, die hun grondslag vinden in zijn onvoorwaardelijke liefde voor de waarheid, zoals deze onder meer in zijn belangrijkste werken *'The Idea of a University'* (1852), *'Apologia Pro Vita Sua'* (1864) en de *'An Essay in aid of a Grammar of Assent'* (1870) te vinden zijn. Een en ander wordt uitgewerkt in hoofdstuk II: De grondslagen van ons handelen. Daarna zal ik enkele voorname pedagogische ideeën bespreken, die uiteindelijk samenhangen met de grondslagen van ons handelen in hoofdstuk III: Het idee

scholarship, the fairness of his theological polemics, and, above all, the avowed reasons for his many conversions. The ambition is nothing less than to thoroughly discredit Newman as an apologist for Christian orthodoxy and—what is its counterpart—as a critic of liberalism.' Oakes concludeert tenslotte, na een argumentatie tegen Turner, dat *'There can be little doubt that Professor Turner is thoroughly exasperated with Newman. He certainly has written an exasperating book.'* (p. 44, 50). Ook hier lijkt de lezer echter beland te zijn in een sterk gepolariseerde discussie. Wellicht verwoord Puchinger (2000) de haat-liefde verhouding ten opzichte van Newman het best in zijn korte Newman biografie: *'(...) Want ieders beweging, ook al is haar gehalte zeer hoog en wordt zij door eminente voorgangers geleid, is tijdelijk en vergaat met de jaren. Zo is het ook Newman in zijn leven vergaan, die door velen honderd jaar na zijn dood nog steeds als groot voorbeeld wordt gezien, maar door anderen daarentegen als een briljante mislukking is gekwalificeerd. Natuurlijk leggen sommigen het accent op zijn anglicaanse jaren, en zien zijn uitwijk naar Rome als een geheel verkeerde conclusie en fataal besluit; anderen echter wijzen er op dat hij zodoende niet één, maar twee wereldkerken vernieuwd heeft door zijn verfijnde geest en diep ernstige, ja soms aangrijpende geschriften, waarvan niemand de immense invloed op kerk en theologie ook van de twintigste eeuw kan ontkennen.'* (p. 226-227); vgl. Inge (1927): *'That his life is for the most part a record of sadness and failure is no indication that he was not one of the great men of his time.(...) He has left an indelible mark upon two great religious bodies. He has stirred movements which still agitate the Church of England and the Church of Rome, and the end of which is not yet in sight. Anglo-Catholicism and Modernism are alien growths, perhaps, in the institutions where they have found a place; but the man who beyond all others is responsible for grafting them upon the old stems is secure of his place in history.'* (p. 204). Zie ook Strachey (1932), p. 11-57 en Shane Leslie (1932), p. 9-57.

⁴ Sire merkt bijvoorbeeld op dat naast de grote intellectuele bijdrage van Newman het geheel van zijn gepubliceerde lezingen een van de hoogtepunten is van de negentiende-eeuwse proza: *'Newman hanteert doelbewust een Ciceroniaanse prozastijl, en hij kan nog steeds het bloed in de aderen doen stollen wanneer hij de verbeelding in vuur en vlam zet en onze gedachten op hol laat slaan.'* (p.33).

⁵ *'The most perennial problems, however, are Newman's greatness of mind, complexity of character, and life in a different century. Nevertheless, Newman must be interpreted'* (Kelly, 1989, p. 14).

van een universiteit. In hoofdstuk IV geef ik tenslotte een beschouwing, conclusies en een discussie. De studie is voornamelijk descriptief en heeft niet per se de intentie nieuwe verbanden te leggen of nieuwe interpretaties over Newman te geven. Dat ik uiteindelijk zijn denken onderzoek en daarbij de samenhang van zijn epistemologie met zijn ideeën over mens, opvoeding en onderwijs bestudeer, op zo'n wijze dat ik zijn latere werk op zijn eerdere betrek, is in mijn opvatting een weinig eerder gehanteerd uitgangspunt.

Hier zal ik verder gaan met een inleiding op Newman, en na het beschouwen van Newman als onderwerp van studie en Newman als veelzijdige denker, volgt een nog beknopte biografie in hoofdstuk I: Newmans leven in vogelvlucht. Wie dat wil, kan ook daar mee beginnen.

II Newman als onderwerp van studie

Zoals gezegd, is Newman een breed en nog steeds veelbesproken denker. Alle grote werken en artikelen die ik onder ogen kreeg, spreken met een bepaald ontzag, met een bepaalde bewondering en met een bepaald respect over hem. Vele auteurs die over Newman schrijven kunnen moeilijk enige sympathie verhullen⁶; dit zou overigens eenvoudig te verklaren zijn uit het gegeven dat veel auteurs bij voorbaat al sympathie voor zijn werk en leven hadden -en van daaruit het schrijven begonnen zijn⁷. Slechts enkele werken die vlak na zijn dood verschenen,

⁶ Om enkele voorbeelden te geven, waaruit tevens blijkt wat ik eerder noemde 'de waardering van binnenuit', lezen we bijvoorbeeld in het Katholiek Maandblad Nr. 6, 1999; '(...) *Het was met recht en reden dat kardinaal Newman, die misschien wel het grootste intellect bezat van alle Katholieken in de geschiedenis van de Engels sprekende wereld, zei, dat hij deze H. Mis voor altijd bij kon wonen zonder ooit vermoeid te raken.*' Dr. J.H. Gunning (1933) spant wellicht de kroon met zijn zeer lijkige 'John Henry kardinaal Newman. Een boek voor protestanten en roomsch-katholieken'. Werkelijk haast iedere bladzijde bevat, naast informatie, een retorische lofzang op Newman..... 'Ach, gaf elk onzer Universiteiten eens een serie colleges over het ideaal van een universiteit naar Newmans beginselen!' (p. 547).

⁷ Toch moet het beeld van 'de waardering van binnenuit' ook genuanceerd worden beschouwd; als we in dit verband de over het algemeen kritische commentaren van de kranten in Engeland bestuderen, valt namelijk een bijzonder positief beeld op. Zo schrijven de Leicester Mercury 'One of the greatest Englishmen of the age, the greatest, perhaps, save one, has passed away. His death will cause profound regret, not only throughout England, but the civilised world.', The Guardian: 'Cardinal Newman is dead, and we lose in him not only one of the very greatest masters of English style, not only a man of singular purity and beauty of character, not only an eminent example of personal sanctity, but the founder, we may almost say, of the Church of England as we see it.', de Halifax Guardian: 'A great Englishman has been unexpectedly snatched from the midst of the nation, by the death of Cardinal Newman. The whole world is rendered poorer by his decease.', de Hampsire Advertiser: 'Englishmen of all creeds and of all parties will hear with a thrill of regret that John Henry Newman passed to his rest. The greatest master of the English language in our time will no more wield the weapon which discomfited every assailant.', de Hereford Mercury 'One of the most brilliant of our theologians has passed away in Cardinal John Henry Newman,' en de Hereford Weekly Marvel: 'A great Englishman is gone—one of the greatest of his age, though for years he had lived, so to speak, out of the world's sight. John Henry Newman, always an earnest seeker after the truth, always sincere, always gentle, and always mighty of intellect, found anchor, after much turmoil of thought and controversial rhetoric, within the walls of the Church of Rome.' om slechts enkele te noemen –er zijn meer dan 170 commentaren verschenen- allen zeer positief. (zie voor een overzicht en voor citaten: Glancey, M.F. (ed) (1890). Het is overigens de samensteller zelf die opmerkt hoe lovend men was: 'The death

waaronder een klein maar venijnig werk van zijn broer Francis uit 1891, genaamd ‘*Jeugdherinneringen*’, spreken met negatieve, enigszins verbitterde toon over Newman (vgl. Boekraad, 1966). ‘*Dr. Newman is the most dangerous man in England, and you will see that he will make use of the laity against your Grace. You must not be afraid of him. It will require much prudence, but you must be firm, (.....). I am your friend and defend you every day, but you know (Cardinal Barnabo) as well as I do, and how ready he is to throw the blame of everything on others ...*’ (Ward, 1912, II, p. 147), schreef mgr. Talbot zelfs, en de geschiedkundige en theoloog Thomas Carlyle liet zich ontvallen dat volgens hem ‘*Newman nog niet eens de hersenen van een middelgroot konijn bezat*’ (zie Froude, 1885, p. 247). Hoewel deze opmerking wellicht meer zegt over de hersenmassa van Carlyle zelf, zijn er meer van dit soort steken uitgedeeld aan Newman, zowel tijdens als na zijn leven, zoals zal blijken, die veelal niet gebaseerd waren op een eerlijke en redelijke beschouwing, maar eerder op een levend gevoel (vgl. Boekraad, 1966).

Ward merkt op dat, wellicht het meest typerend voor Newman, ‘*Few men have been more widely discussed than he. For some of his more popular and obvious gifts he has been accorded general and unstinted praise—his spiritual insight, his charm and power as a preacher, his regal English style. His greatest intellectual qualities, on the other hand, have not received universal acknowledgment—indeed they have been in many quarters overlooked, or even denied. When his Biography was published, while some put him in his true place in the front rank as a thinker, the leading organs of English opinion, including the Times, the Quarterly, and the Edinburgh, though recognising indeed his eminence and influence, hesitated, or in some cases declined, to admit that he was a great thinker at all, and the quality of his work in history and theology has likewise been very variously estimated. This is, I think, a remarkable fact. In most cases, when a man of genius is once discovered, people are agreed as to the general character of that genius. His powers are recognised even by those who do not share his opinions. With Newman it has been otherwise....*’ (Ward, 1918, p.1).

Gaandeweg het begin van de vorige eeuw ontstond er in toenemende mate de behoefte om het leven van Newman en zijn werken op juiste waarde te schatten en werden er verschillende grote (biografische) projecten opgezet. De filosoof Henri Bremond schreef in 1906 een beruchte psychologische biografie over Newman⁸, Wilfrid Ward kwam in 1912 met ruim 1200

of Cardinal Newman has called forth, from all sections of the British and Irish Press, a generous tribute of admiration for the genius and character of the deceased Cardinal, and of affection for his person, that is probably without a parallel in the history of our public men.’ (p.1).

⁸ Een werk door Zeno (1963) bestempelt als een werk vol misvattingen, te wijten aan wat Ward (1918) noemt het schrijven zonder kennis van zaken. Dit is later ook aan de kaak gesteld door Louis Bouyer (1952) in zijn ‘*Newman. Sa vie. Sa spiritualité.*’

pagina's over Newmans leven - door Newmankenners als P. Zeno en A.J. Boekraad als een standaardwerk beschouwd - en in 1914 verscheen Wards *'The Genius of Cardinal Newman'*, waar ik eerder uit citeerde, door zijn vrouw als onderdeel uitgegeven in 1918 onder de titel *'Last lectures by Wilfrid Ward'*. In 1948 is volgens Zeno (1963) één van de belangrijkste werken over Newman verschenen, te weten *'The life of Newman'* van Robert Esmonde Sencourt, alwaar de tragiek van Newmans leven, zijn activiteiten en invloed, op *'een natuurlijke wijze voortvloeien uit het innerlijke van zijn persoonlijkheid'* (p.82). Zeno stelt dat naast de tientallen biografieën die sinds die van Ward zijn verschenen, Ward pas werd overtroffen door Meriol Trevor, die met zijn tweedelige *'Newman: The Pillar of the Cloud'* en *'Newman: Light in Winter'* uit 1962 een beter gedocumenteerd geheel laat zien dan Ward in 1912, omdat Ward simpelweg niet over alle bronnen kon beschikken zoals Trevor dat wel kon. Eén van de laatste magistrale biografieën in de rij komt van de hand van Newmankenner en professor in de theologie aan de universiteit van Oxford Ian Ker uit 1988 te weten *'John Henry Newman: A Biography'*. Een zeer uitgebreid gedocumenteerd overzicht van ruim 784 pagina's dat vooral inzicht geeft in de mens achter de denker Newman. Sinds die tijd zijn er nog vele publicaties verschenen⁹ van uiteenlopende aard, maar allemaal met het doel om min of meer de ware Newman te laten zien, of tenminste enkele aspecten van zijn denken te kaderen, zoals de studie van Magill (1993). Wie echter Newman werkelijk beter wil begrijpen en wil ontdekken wat er in hem omging, wat zijn drijfveren waren en wat hem bewoog, doet er goed aan Newmans eigen werken te bestuderen¹⁰.

III Newman als veelzijdig denker

Newmans kenmerkende veelzijdige, open, eerlijke en over het algemeen redelijk toegankelijke schrijfstijl maken dat hij veel van zijn persoonlijke gevoelsbeleving laat zien (naast zijn theoretische verhandelingen) en dat de lezer zich daardoor dicht tegen zijn leefwereld kan plaatsten, iets wat niet voor iedere denker geldt of is weggelegd. Naast zijn genoemde autobiografische verdedigingsrede de *'Apologia Pro Vita Sua'* uit 1864, schreef Newman vele andere werken, waaronder enkele romans, en zijn eerder genoemde wijsgerige *'An Essay in aid of a Grammar of Assent'* kortweg *'A Grammar of Assent'* uit 1870, door sommigen beschouwd

⁹ Zie voor de belangrijkste werken tot 1963: Zeno (1963). *John Henry Newman. Een inleiding in zijn denken*. Den Haag: Lannoo. (p. 80-92). Ook na 1963 zijn er vele werken en artikelen over Newman gepubliceerd. Een uitgebreid, doch niet uitputtend, literatuuroverzicht over Newman met meer dan 2300 referenties is digitaal te raadplegen via: www.newmanfriendsinternational.org/ (<http://www.newmanfriendsinternational.org/bibliographyv04.html>)

¹⁰ Zie voor een overzicht van Newmans werken: Rickaby, J. (1914). *Index to the works of Newman*. Londen: Longmans, Green and co.

als 'een van de duisterste boeken ooit geschreven'¹¹ (Bacchus in Zeno, 1963 (2), p. 5). Hoe productief Newman werkelijk was in het schrijven, wordt wellicht het best duidelijk door de volgende korte illustratie.

Na het verschijnen van een publicatie van de hooggeleerde Richard Hurrell Froude besluit Newman hierover een brief te schrijven aan de Margaret Professor of Divinity die hij als volgt begint:

*'I make no apology for troubling you with this Letter, for I cannot conceal from myself that I am one of those against whom your recent Publication is directed',*¹²
(Newman, 1908, p. 197).

om 60 pagina's later te eindigen met:

'And now to conclude. I am quite aware that some of the subjects I have treated might be treated more fully and clearly. But neither the limits of a pamphlet, nor the time allotted me, admitted it. Yours did not appear till yesterday, and the Term ends in a very few days'.
(Newman, 1908, p. 257).

Amper een dag na het verschijnen van een boek een dergelijk betoog schrijven, doorweven met analyses, talrijke voetnoten en vele verwijzingen naar verschillende werken, grenst haast 'aan het ongelofelijke' (Boekraad, 1966, p. 15) en laat iets zien van het speelse gemak, het overweldigende enthousiasme, maar ook van de soms diepe verbeterheid en overtuiging¹³ waarmee hij kon schrijven. Deze prestatie is wellicht nog overtroffen toen hij zijn *Apologia* schreef in de tijd van 6 weken, te bedenken dat er in zijn tijd staande geschreven werd. Zo stond hij op bepaalde dagen soms tot 20 uur lang voor zijn lesenaar, schrijvend met de ganzenveer. In een brief die hij aan zijn vriend R.W. Church schreef, deelt Newman zijn moeilijkheden met het schrijven ervan:

*'Your notion of coming to me is particularly kind. But I could not wish it now, even if you could. I am at my work from morning to night. I thank God my health has not suffered. What I shall produce will be little, but parts I write so many times over.'*¹⁴

en excuseert hij zich, op zijn eigen wijze, voor zijn gehaaste brief:

¹¹ Zie ook *The Month*, 143, (1924), alwaar Bacchus uiteenzet dat veel lezers en filosofen van naam niet juist ingesteld zijn op de verregaande oorspronkelijkheid van Newmans werk.

¹² Citaten van Newman zelf zijn centraal-cursief weergegeven.

¹³ *'I write, I write again: I write a third time in the course of six months. Then I take the third: I literally fill the paper with corrections, so that another person could not read it. I then write it out fair for the printer. I put it by; I take it up; I begin to correct again: it will not do. Alterations multiply, pages are re-written, little lines sneak in and crawl about. The whole page is disfigured; I write again; I cannot count how many times this process is repeated.'* (Newman geciteerd in Mozley, 1903, p. 223).

¹⁴ Ward (1912). P. 21. Zie voor een overzicht van de ontwikkeling van de *Apologia*, Ward (1912): Chapter 20. *The Writing of the 'Apologia' (1864)*.

'Excuse my penmanship. My fingers have been walking nearly twenty miles a day'.¹⁵

Dat Newman in vrijwel al zijn geschriften vaak de confrontatie opzocht is kenmerkend voor hem, zoals ook Ker (1988) opmerkt. De hieruit volgende zorgen 'zogen als het ware het leven uit hem' (zie p. 503). Zijn grote werklust heeft hem wat dat betreft geregeld een terugval bezorgd. Een mooi en typerend fragment is te vinden in een van zijn brieven, waarbij we in het achterhoofd moeten houden welke 25 jarige we het volgende horen zeggen:

'I am an old man; my hair white, my eyes sunk in ... but when I shut my eyes and merely think, I can't believe I am no more than 25 years old, and smile to think how differently strangers must think of me from my own internal feelings'.

(uit: The Letters and Diaries of John Henry Newman, ed. Charles Stephen Dessain et al, Vol 20; Londen 1961-1972, p. 409)

Er was zelfs een moment dat men dacht dat hij zou sterven door alle vermoeienissen:

'My servant thought that I was dying, and begged for my last directions. I gave them, as he wished; but I said, "I shall not die." I repeated, "I shall not die, for I have not sinned against light, I have not sinned against light." I never have been able quite to make out what I meant.'

(Newman, 1908, p. 35-36)

Schrijven was echter voor Newman de ultieme manier van denken en ondanks de moeite die het vele schrijven hem vaak kostte, kostte het hem nog veel meer moeite het te laten.

Daar waar zijn beroemde tijdgenoten, die Newman zelf in zijn Apologia uitvoerig noemt, als John Keble, Edward Bouverie Pusey, Richard William Church en Frederick William Faber, allen prominent betrokken bij de invloedrijke kerkvernieuwingsbeweging *The Oxford Movement*, ook niet weinig schreven, zijn zij in de vergetelheid geraakt of nog slechts te vinden in een goede encyclopedie. Piet Kasteel meent dat Newman, in tegenstelling tot zijn tijdgenoten, de tijd doorstaan heeft, simpelweg omdat 'hij bij alles wat hij schreef zich richtte tot de hele mens, en dat verheft zijn geschriften boven de tijd, maakt ze tijdloos' (Kasteel in Zeno, 1957, p. V).

Newman schreef altijd met de intentie iets te zeggen, wat op zichzelf echt en eerlijk was, gemotiveerd vanuit een telkens grondig onderzochte oprechtheid; 'Cor ad Cor loquitur' was niet voor niets zijn persoonlijke motto, en zijn grafschrift luidde niet toevallig 'Ex umbris et imaginibus in veritatem'. Zeno (1963) noemt Newman ook 'steeds origineel', 'steeds zichzelf' (p. 19). Van geen enkele denker neemt hij zonder meer iets over. Al zijn ideeën, werden door hemzelf geleefd. Newman had een afkeer van lege woorden, van maskerades, van loutere abstracties, van leven dat niet geleefd werd. 'Al zijn werk is dan ook concreet, samengegroeid met heel zijn persoonlijkheid, en geen abstractie' (ibid, p. 20). Het maakt Newman tot

¹⁵ Ibid.

tenminste een bijzonder en uniek karakter (zie ook Hoofdstuk 1). We zullen ook geregeld zien dat veel ideeën van Newman bij *anderen* als een echo lijken door te klinken. Daar waar nodig zal ik korte aantekeningen maken waar en hoe Newmans ideeën bij andere denkers terug te vinden zijn ¹⁶.

Binnen alle voornamelijk vanuit theologische motieven geïnspireerde onderwerpen die Newman in zijn leven aanhaalde, is in eerste instantie moeilijk een filosofie te ontdekken. Als we Newman proberen te vinden in een ‘geschiedenis van de filosofie’, komen we al spoedig tot de conclusie dat dit tot wisselend succes leidt¹⁷. Bernard Delfgaauw en Frans van Peperstraten bespreken Newman in hun beroemde ‘*Beknopte Geschiedenis van de Wijsbegeerte*’ (2000), evenals de Fransman Thonnard in zijn lijvige ‘*Geschiedenis van de Wijsbegeerte*’ (1947), maar in de grotere internationale overzichten ‘*The History of Western Philosophy*’ (1945) van Bertrand Russell of de ‘*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*’ (1970) van Hans Joachim Störig wordt Newman niet opgemerkt, waarschijnlijk omdat hij in hun ogen binnen het beeld van de hedendaagse geschiedenis van de filosofie, onterecht naar mijn oordeel, teveel theoloog in plaats van filosoof was. Opvallend is weer dat Anthony Kenny in zijn recente ‘*A Brief History of Western Philosophy*’ (2003) vijf pagina’s besteed aan Newman, meer dan aan Kierkegaard of Hegel bijvoorbeeld. Kenny schaaft Newman zelfs onder ‘*three modern masters*’, samen met Darwin en Freud. Iemand die Newman ook uitvoerig bespreekt is Frederick Copleston in zijn vermaarde ‘*A History of Philosophy*’ (1967). Dat zowel Kenny als Copleston tevens katholiek geïnspireerd zijn, doet daar weinig aan af- ze behandelen immers Hume, Schopenhauer en Nietzsche, om enkelen te noemen, met evenveel achting.

Het is nooit de bedoeling geweest van Newman om, zoals kerkleraren als Augustinus en Thomas dat theologisch noodzakelijk achtten (een traditie die hij zeer goed kende), een volledig systeem te geven van ideeën (hoewel Newman met Augustinus gemeen heeft dat ook zijn werken gevormd zijn door een constante dialoog met ‘krachten’ die een bedreiging zouden

¹⁶ Zie voor een overzicht van de invloed van Newman, op bijvoorbeeld de Canadese theoloog en filosoof Bernard Lonergan, Gilley, S. (1990). *Newman and his age*. Londen: Darton Longman & Todd.

¹⁷ Tegen Newmans filosofie is door velen bezwaar gemaakt, vooral wat betreft zijn *Grammar of Assent*-het werk dat in hoofdstuk 3 centraal staat. Zeno (1943) merkt echter op dat vele bezwaren tegen de *Grammar of Assent* ongegrond blijken omdat ze zelden tegen de werkelijke epistemologie van Newman ingaan. Bovendien maken ‘*de gecompliceerdheid van Newmans methode, zijn originaliteit en terminologie, zijn onafhankelijkheid van bekende kenkritische stellingen een juiste waardering van het standaardwerk over de illatieve zin, de Grammar of Assent, zeer moeilijk, zodat vele filosofen aan Newman niet de plaats geven, die hem toekomt.*’ (p. 49). Hierover zal ik later nog uitgebreid bij stil staan. Vgl. ook Jean Guittou die in zijn *La Philosophie de Newman* (1933) constateert dat Carreau geen plaats heeft voor Newman in zijn klassieke werk *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu’à nos jours* uit 1888, terwijl Pfeleiderer in zijn *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart* uit 1883 merkwaardig genoeg wel plaats maakt voor Newmans broer Francis. De discussie over Newman in dat opzicht is dus niet alleen iets van onze moderne tijd.

betekenen voor de Kerk). Hij heeft er zelf ook herhaaldelijk op gewezen dat hij geen theoloog, filosoof, historicus of apologeet was in de strikte zin van het woord, ook al zijn dat gangbare termen om Newman (en dan vooral in relatie tot zijn werken) tegenwoordig te kunnen plaatsen. Hoewel Newman geen bezwaar gehad zou hebben tegen een bekende definitie dat filosofie ‘*de kennis is van de dingen in hun laatste oorzaken*’¹⁸, gebruikte hij het woord zelf in een veel bredere betekenis, en zoals ik later zal laten zien paste dit precies binnen zijn levensbeschouwing en zijn opvattingen over onderwijs en opvoeding. Filosofie omvat voor Newman namelijk tegelijk levensbeschouwing, het systematisch overzien van de wetenschappen, het inzicht in het verband van de dingen, een bepaalde geestesgesteldheid, een bepaalde breedte van de geest en een verstandelijke volmaaktheid en veelvormige ontwikkeling¹⁹. Hij was vrijwel in alle wetenschappelijke gebieden geïnteresseerd, maar heeft zich nooit één gebied eigengemaakt zoals iemand in een academische omgeving -waar hij zijn tijd veelvuldig doorbracht - dit normaalgesproken zou doen. Hij was wat dat betreft een echte dilettant en bovenal eclecticus: een houding die in zijn denken uiteindelijk een fundamenteel uitgangspunt zal blijken te zijn.

Hoewel Newman dus geen filosofisch systeem heeft nagelaten, deed hij wel degelijk aan filosofie. Newman was geen filosoof in de zin van beroepsmatige beschrijver en verklaarder van een denksysteem, maar ‘*een filosoof in de zin van oorspronkelijk denker over de grote mysteries en waarheden van het menselijk bestaan, over de verhouding tussen geest en materie, de bestemming van de mens, over het kennen van de dingen, over relaties tussen mens en materie en tussen eindigheid en Oneindigheid*’ (vgl. Zeno, 1963, p. 38). Zijn meest filosofische werken zijn de eerder genoemde ‘*A Grammar of Assent*’, waarover later meer (hoofdstuk II), uit 1870, en de *The Idea of a University*. Vooral het in 1852 verschenen werk, ‘*The Idea*’, is een nog altijd actueel en veelbesproken werk. Het boek heeft sinds zijn verschijning vele verschillende redactionele aanpassingen ondergaan waar Newman zelf altijd de hand in had. De titel van dit uit twee volumes bestaande werk dateert pas officieel van 1872. Het eerste gedeelte had in 1852 de titel: ‘*Discourses on University Education*’. Pas in 1872 werd de titel gekozen die tot op de dag van vandaag luidt: ‘*The Idea of a University*’. De directe aanleiding voor het schrijven van dit werk was de aanvaarding van het ambt van Rector van de nieuw opgerichte Katholieke universiteit in Dublin in november 1851. De universiteit was op dringend initiatief van de aartsbisschop van Dublin gesticht, met als doel een waardig alternatief te bieden voor het op protestantse grondslag gevestigde Anglican Trinity College. Het oorspronkelijke werk is geschreven voor een toehorend publiek, maar leest tegenwoordig, ook dankzij de verschillende bewerkingen van Newman, nog steeds als een verhandeling over opvoeding en onderwijs.

¹⁸ Zeno (1943). P. 51.

¹⁹ Zie *The Idea of a University*, p. 51, 75, 112, 113, 125 en 413.

Wat belangrijk is om op te merken, en waarom ik nu al stilsta bij dit werk, is dat het idee van Newman een ideaal in zich draagt: *the idea* en *the ideal* zijn synoniem. Zijn idee is zoals het behoort te zijn. Zijn idee is dat waar we naar moeten streven, en dat waar wij naar moeten streven is waarheid: ideaal en waarheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Newman is daarover zeer duidelijk, en niet alleen in *The Idea*. De liefde voor de waarheid is de eerste liefde van de mens²⁰. Deze eerste liefde is de grondslag voor iedere andere liefde (vgl. Walgrave, 1951). Newman had wat dat betreft weinig op met het rationalisme²¹, dat alleen maar naar waarheid zocht zonder liefde (oftewel op zoek is naar objectiviteit, waar *gevoelens* buiten beschouwing behoren te blijven) en tegen wat we nu existentialisme zouden noemen: de passie voor een waarheid zonder objectieve norm, maar wel met actieve deelname, een gevoel van morele verplichting (Vgl. Zeno, 1943)²².

²⁰ Vgl. hiertoe ook I Korinthiërs 13:1-13.

²¹ Zijn kritiek op het rationalisme (bovenal de misbruik die ervan wordt gemaakt) is scherp uitgewerkt in Tract 73 'On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion' uit zijn *Essays Critical and Historical* (1907) alwaar Newman probeert het rationalisme te relativiseren en weer terug te brengen op aarde: 'Rationalism is a certain abuse of Reason; that is, a use of it for purposes for which it never was intended, and is unfitted. To rationalize in matters of Revelation is to make our reason the standard and measure of the doctrines revealed; to stipulate that those doctrines should be such as to carry with them their own justification; to reject them, if they come in collision with our existing opinions or habits of thought, or are with difficulty harmonized with our existing stock of knowledge. And thus a rationalistic spirit is the antagonist of Faith; for Faith is, in its very nature, the acceptance of what our reason cannot reach, simply and absolutely upon testimony.' (p. 31). Om er even later sceptisch aan toe te voegen: '(...) but it is Rationalism to accept the Revelation, and then to explain it away; to speak of it as the Word of God, and to treat it as the word of man; to refuse to let it speak for itself; to claim to be told the why and the how of God's dealings with us, as therein described, and to assign to Him a motive and a scope of our own; to stumble at the partial knowledge which He may give us of them; to put aside what is obscure, as if it had not been said at all; to accept one half of what has been told us, and not the other half; to assume that the contents of Revelation are also its proof; to frame some gratuitous hypothesis about them, and then to garble, gloss, and colour them, to trim, clip, pare away, and twist them, in order to bring them into conformity with the idea to which we have subjected them.' (p.32). Hiermee schetst Newman tegelijkertijd het probleem van de moderne mens die de kracht van het verstand sterk overschat en het een verkeerde plaats toekent in zijn bestaan. Newman wees uiteindelijk zowel Descartes' methode van twijfel af als de wetenschappelijke methode om zekerheid te verkrijgen, maar was wel van mening dat filosofische zekerheid een goed en haalbaar doel was (Sire, 2002). Hiervoor introduceert Newman zijn eigen grondslagen in *The Grammar of Assent*. Boekraad (1966, p. 16), tenslotte, merkt op dat de Oxfordbeweging ook als voornaam doel had de Anglicaanse kerk te verdedigen tegen het steeds meer veld winnende rationalisme, vandaar dat Newman zich bijzonder heeft verdiept in deze stroming.

²² Overigens noemt dezelfde Zeno (1963) Newman in zekere zin wel een fenomenoloog en existentialist, omdat hij zich herhaaldelijk sterk heeft gemaakt voor verschijnselen, die we moeten nemen zoals we ze aantreffen: 'Hij begint bij zichzelf. Wanneer hij schouwt in zijn eigen hart, is hij van zijn aller-prilste jeugd af zich bewust van een inwendige stem, die hem zegt: er is goed, er is kwaad, en in concrete gevallen: dit is goed, dit is kwaad. (.....). Deze gedachtegang toont Newmans introspectieve aanleg.' (p. 21).

De liefde voor de waarheid is vrijwel in ieder werk van Newman zichtbaar. Wie Newman kritisch hierover aanviel, of zijn oprechtheid naar het zoeken van de waarheid betwijfelde, die kon rekenen op een stevige polemiek. Hiervan getuigt een zeer felle aanval op de beroemde novellist en hoogleraar moderne geschiedenis te Cambridge Charles Kingsley²³ (1819-1875), anti-katholiek en fervente tegenstander van de Oxfordbeweging, die uiteindelijk als één van de belangrijkste gebeurtenissen van Newmans leven de geschiedenis in zou gaan:

'I cannot be sorry to have forced Mr. Kingsley to bring out in fullness his charges against me. It is far better that he should discharge his thoughts upon me in my lifetime, than after I am dead. Under the circumstances I am happy in having the opportunity of reading the worst that can be said of me by a writer who has taken pains with his work and is well satisfied with it. I account it a gain to be surveyed from without by one who hates the principles which are nearest to my heart, has no personal knowledge of me to set right his misconceptions of my doctrine, and who has some motive or other to be as severe with me as he can possibly be. (.....) And now I am in a train of thought higher and more serene than any which slanders can disturb. Away with you, Mr. Kingsley, and fly into space. Your name shall occur again as little as I can help, in the course of these pages.'

(Newman, 1913B, p.69, 83).

Newman ten diepste geraakt, liet niets heel van Kingsley. Op dramatische wijze verdween deze inderdaad van het toneel met een inzinking. Het zou lang duren voor hij er weer enigszins bovenop kwam, mede doordat alle grote kranten, met hun enorme invloed, Newmans kant kozen. Dit incident maakte Newman in Engeland zeer gewaardeerd²⁴.

²³ De directe aanleiding voor '*one of the most cutting replies, ironical and pitiless, known to literature*' zoals William Barry (1991) het schrijft in de *The Catholic Encyclopedia* waren deze woorden van Kingsley: '*Truth, for its own sake, had never been a virtue with the Roman clergy. Father Newman informs us that it need not, and on the whole ought not to be; that cunning is the weapon which heaven has given to the Saints wherewith to withstand the brute male force of the wicked world which marries and is given in marriage. Whether his notion be doctrinally correct or not, it is at least historically so.*' (Zie de *Apologia*, p. VIII).

²⁴ Zie voor een uitgebreide beschrijving van deze anekdote de inleiding van de Nederlandse vertaling van de *Apologia*: Newman, J.H. (1955). *Apologia Pro Vita Sua. Geschiedenis van mijn religieuze denkbeelden*. Utrecht: Het Spectrum. P. 9-12.



Newmans leven in vogelvlucht

'Mensen en zaken moet men steeds bezien vanuit de juiste gezichtshoek; bij sommige moet men er voor een goed oordeel dichtbij staan, andere beoordeelt men pas goed op een afstand.'

La Rouchefoucould, *Maximen*, 104.

In een zeer kort bestek zal ik hier iets laten zien van de persoon Newman.

In de inleiding heb ik al enkele aspecten van de persoonlijkheid van Newman belicht en ook gewezen op de vele uitvoerige biografieën die zijn verschenen. Deze inleiding over Newmans leven is dan ook niet veel meer dan een schets van zijn bestaan, en dient om een slechts zeer globaal beeld te krijgen van zijn rijke leven, dat in het licht van de rest van het verhaal als ondersteuning dient ²⁵.

1.1 Newmans jeugd

Op 21 februari 1801 zag Newman in Londen het levenslicht. Hij is de oudste van zes kinderen uit een eenvoudig gezin. Zijn moeder stamde uit een Frans geslacht en zijn ruimdenkende vader (die verre Nederlandse voorvaders had) kwam uit een eenvoudige Engelse familie en verdiende de kost als bankier. Newman is echter in alles een echte Engelsman van zijn tijd. *'John Henry Newman was as English as roast beef, even if he lacked a passion for cricket,'* merkte Cliffort Longley eens op.

Er is sprake van een gelukkige gezinssituatie (Zeno, 1960), hoewel deze niet zonder zorgen was, en Newman krijgt van zijn ouders, maar ook van zijn oma van vaders zijde en haar dochter, een degelijke opvoeding met veel ruimte voor sport, kunst, literatuur en wiskunde. De

²⁵ Boudens (1989) zei het wat het schrijven over Newman aangaat treffend: *'Over Newman schrijven zal altijd wel een hachelijke onderneming blijven. Ook als men jarenlang met hem vertrouwd is geraakt door het lezen en herlezen van zijn werken, van de duizenden brieven die hij schreef, van de honderden studies die over hem verschenen, -ook dan nog krijgt men soms de indruk voor een ondoordringbare persoonlijkheid te staan. Ongetwijfeld heeft iedere mens zijn eigen, onvervreembare geschiedenis, daar waar hij alleen is met God en waar hij voor niet beter of niet slechter gehouden wordt dan hij in werkelijkheid is. Maar als dat reeds voor iedere mens het geval is, dan is dat zeker zo voor een persoon als Newman, die er niet op uit was op de voorgrond te treden en zich te laten opvallen. Newman is tot op zekere hoogte ontoegankelijk en daarom zullen haastige mensen er nooit in slagen door te dringen in al wat hem beroerde. Men moet zichzelf de tijd gunnen vertrouwd met hem te geraken...'* (p. 11).

liefde voor de Bijbel en godsdienst wordt al op jonge leeftijd ontwikkeld, vooral door inspanningen van zijn moeder. Newman schrijft hier over in zijn *Apologia*:

'I was brought up from a child to take great delight in reading the Bible; but I had no formed religious convictions till I was fifteen. Of course I had a perfect knowledge of my Catechism.'

(Newman, 1913B, p.1).

Intellectueel stelt zijn geloofsleven dan allemaal nog maar weinig voor, omdat voornamelijk de nadruk gelegd wordt op goed zedelijk gedrag en plichten tegenover de medemens. Al op zeer jonge leeftijd ervaart Newman de stem van God op indringende wijze²⁶. Het is het begin van een lange reeks Godservaringen vanuit het geweten die een rode draad zullen blijven vormen in zijn bestaan.

Omdat Newman van huis uit een stevige intellectuele opvoeding had meegekregen, heeft hij weinig moeite om in zeer korte tijd alle vakken van de lagere school meester te zijn en als twaalfjarige is hij dan ook al in staat om onder meer Homerus en Vergilius te lezen. Zijn puberteit wordt verder gekenmerkt door geestelijke dwaling zoals Newman zelf later schreef in zijn *Via Media* (1837, 1877), ingegeven door het lezen van onder andere de kritiek van Thomas Paine op het Oude Testament²⁷ en zijn losbandige studentikoze omgeving met veel ruimte voor wereldse zaken en verstrooiing. Een zwarte periode in zijn leven, waarover hij later meer dan eens spijt zal betuigen. Meer dan eens zal hij kritisch terugblikken op deze periode en zoekt hij verklaringen hoe de mens en in het bijzonder de jonge mens tot ongodsdienstigheid en zonde komt²⁸.

1.2 Het eerste keerpunt

Vanaf 1816, als hij naar Oxford gaat om te studeren, wordt echter alles anders. Het is een duidelijk keerpunt in zijn leven. Toen Newman later zijn leven overdacht, sprak hij erover als het moment van zijn eerste bekering. De overweldigende zekerheid dat uiteindelijk alles zich afspeelt tussen God en ieder mens afzonderlijk, dat elke stap die men zet, iedere beslissing die

²⁶ Vgl. Zeno (1960). *John Henry Newman. Zijn Geestelijk Leven*. Hasselt: HeideLand. P. 13-23.

²⁷ Paine, Th. (1795). *The Age of Reason*.

²⁸ Zo beschrijft hij in zijn werk, *The Idea of a University*, uitvoerig hoe men de beschouwingen en argumenten van ongelovigen onder ogen krijgt en dan begint te beseffen, dat alles wat men tot dan toe als heilig en onaantastbaar beschouwde, in een geheel ander licht komt staan. Men denkt erover na, stemt ermee in en begint zijn oude overtuigingen als vooroordelen te verwerpen. Het is als het ontwaken uit een droom. Men verbeeldt zich dan, dat er eigenlijk geen wet bestaat. Zonde is een hersenschim en straf enkel bangmakerij. Men is dus vrij om te genieten van de wereld en het vlees. En als men zich dan daadwerkelijk aan de genoegens overgeeft, begint men ook te denken dat men alles naar believen kan aanvaarden en een wereldbeschouwing kan opbouwen naar willekeur.

men neemt, een confrontatie is tussen God en mens, had zich van hem meester gemaakt. Met deze zekerheid begon hij aan een academische studie. Aanvankelijk had hij geen enkele bedoeling om priester te worden en begon hij aan verschillende studies die hem uiteindelijk zouden opleiden tot advocaat. Zijn afkeer echter van de academische manier van onderwijzen en de invloed van het denken van Thomas Scott²⁹ zorgden ervoor dat hij uiteindelijk op 11 januari 1821 de knoop doorhakte en koos voor een kerkelijk ambt. Dankzij zijn uitzonderlijke intellectuele talent lukte het hem *fellow* te worden van het befaamde Oriel College van de Oxford University, wat hem in contact bracht met enkele van de grootste denkers van die tijd. Vriendschap met onder meer John Keble, Edward Pusey en de jong gestorven Richard Hurrell Froude vormde de grondslag van de uiteindelijk revolutionaire vernieuwingsbeweging '*The Oxford Movement*'³⁰.

Op 23-jarige leeftijd ontving Newman de diakenwijding en vanaf die tijd begon hij zich ook steeds meer te profileren binnen de universiteit. In 1826 werd hij tot tutor benoemd en twee jaar later kreeg hij de zorg voor de Maria kerk toegewezen. In deze kerk begon hij met zijn revolutionaire preken. '*Heel Engeland werd erdoor beïnvloed, want Oxford was het opvoedingscentrum van de Engelse geestelijkheid.*' (Zeno, 1963, p.9). Tussen 1833 en 1845, de bloeiperiode van de Oxfordbeweging, schreef Newman verschillende belangrijke werken die een grote invloed uitoefenden op de Kerk en het leven van miljoenen Engelsen. Hoe meer Newman zich echter bezighield met zijn kerkelijke studie, die voornamelijk betrekking had op het geloofsleven van de kerkvaders, hoe meer hij begon te twijfelen over zijn protestantse

²⁹ Hoe sterk deze denker invloed heeft uitgeoefend op Newman blijkt wel uit het volgende citaat: '*The writer who made a deeper impression on my mind than any other, and to whom (humanly speaking) I almost owe my soul,—Thomas Scott of Aston Sandford. I so admired and delighted in his writings, that, when I was an Under-graduate, I thought of making a visit to his Parsonage, in order to see a man whom I so deeply revered. I hardly think I could have given up the idea of this expedition, even after I had taken my degree; for the news of his death in 1821 came upon me as a disappointment as well as a sorrow.*' (Newman, 1913, p. 5).

³⁰ Deze beweging propageerde de opvatting dat de Anglicaanse Kerk de kerk was die de leer en de praktijk van het patristische, oud-christelijke tijdvak het zuiverste bewaard zou hebben. De Anglicaanse Kerk zou de *Via Media* –de middenweg- zijn tussen de dwalingen en excessen van de Roomse Kerk en het rationalisme en de geloofsafval van het protestantisme (daar naar verwijst ook het werk van Newman: *The Via Media of the Anglican Church (1908)*). Het inzicht waartoe Newman kwam, was dat bij dit teruggrijpen naar '*Antiquity*', waarop de grondslagen van de *Via Media* rustte, het principe van de historische ontwikkeling van de geloofsleer buiten beschouwing gelaten werd. Een dergelijke ontwikkeling vond al plaats in het patristische tijdperk zelf en kreeg in de middeleeuwen en in de nieuwe tijd een authentiek vervolg in het leergezag van de Katholieke Kerk (zie verder Lang, (2004)). Puchiner (2000) noteert verder dat '*de beroemde en opzienbarende preek van John Keble, National Apostasy, nationale afval, op 14 juli 1833, eveneens gehouden in de Oxfordse Universiteitskerk St. Mary the Virgin, voor de rechters, welke aangrijpende gebeurtenis algemeen wordt beschouwd als de aanvang van de Oxford Movement.*', maar dat '*de preken van Newman tot op vandaag uniek zijn en blijven, zodat Piers Brendon in zijn in 1974 gepubliceerde biografie over Hurrell Froude nog spreekt van "Newmans onsterfelijke preken".*' (p.227).

geloof. Zijn studie van het ketterse geloof van de monofysieten was uiteindelijk een directe aanleiding voor zijn twijfel over het anglicaanse geloof en de Kerk.

1.3 Het tweede keerpunt

Het duurde zeker zes jaar tot hij uiteindelijk inzag dat de Katholieke Kerk de werkelijke oorspronkelijke Kerk van Christus was³¹ en dit was op zijn zachtst gezegd een grote schok, als van een nieuwe bekering. Het was voor Newman een keuze geworden tussen ongodsdienstigheid en Rome. De keuze viel op Rome, en het was, om het met zijn eigen woorden te zeggen, als het bereiken van een haven, na een lange, moeizame en woelige tocht over de zee. Op 9 oktober 1845, op 44 jarige leeftijd liet hij zich opnemen in de Katholieke Kerk.

In de Kerk van Engeland was de weerslag van Newmans overgang naar Rome pijnlijk voelbaar. Niettemin in de laatste plaats door zijn betrokkenheid bij de Oxfordbeweging, alwaar de Anglicaanse Kerk juist door Newman als *Via Media* werd beschouwd. Er is een schatting die beweert dat wel 300 geestelijken en geleerden samen met Newman de overstap naar Rome hebben gemaakt; zijn vrienden van de Oxfordbeweging echter, bleven bijna allemaal achter (Boudens, 1989). Newman zelf kon onmogelijk meer in Oxford blijven en het zou nog 32 jaren duren³² voordat hij de stad weer terug zou zien....

Vanaf 1845 begon feitelijk het tweede tijdperk van zijn leven dat zou duren tot aan zijn dood in 1890. Binnen twee jaar werd hij tot priester gewijd in Rome en richtte hij onder andere in Dublin een Katholieke universiteit op, begon hij met een nieuwe (nooit voltooide) Engelse Bijbelvertaling en schreef hij verschillende theologische en filosofische werken, waar onder *The Idea of a University*. Dit tweede tijdperk, ook wel zijn Katholieke periode genoemd, is

³¹ In 1841 al schreef Newman het beruchte en invloedrijke 'Tract 90' (Newman, 1908, p. 259-357), waarin hij suggereerde dat de 39 artikelen met daarin de doctrines van de Anglicaanse Kerk eerder katholiek dan protestants waren, of tenminste als katholiek waren op te vatten. Newman ontkende toen nog stellig, naar aanleiding van vele geruchten die dit geschrift veroorzaakte, dat hij een overstap zou maken naar de Katholieke Kerk. Sterker nog, hij schreef de Tract 90 met de bedoeling de vele anglicaanse jongeren die met de gedachte speelden Rooms-Katholiek te worden hiervan te weerhouden (Boudens, 1989). Duidelijk werd echter wel dat Newman katholiek wenste te zijn in de Anglicaanse kerk. '*From the end of 1841, I was on my death-bed, as regards my membership with the Anglican Church, though at the time I became aware of it only by degrees*'. (Newman, 1913 II, p. 147). In de *Apologia* beschrijft Newman uitvoerig de gevolgen van dit traktaat.

³² In 1878 keerde hij pas weer terug naar Oriël, alwaar hij als 1^e in de geschiedenis werd uitgeroepen tot ere-*fellow* van Trinity.

eigenlijk een tijd van vele bittere teleurstellingen, van vereenzaming en verdachtmakingen. Geregeld verschenen er allerlei roddels en praatjes in de pers over hem en waren er verschillende denigrerende geruchten. Het deed hem weinig, totdat de eerder genoemde Kingsley, in 1864 hem dusdanig lasterde dat hij dit niet zonder meer aan zich voorbij kon laten gaan. Zijn *Apologia* was het gevolg; door sommigen beschouwd als het belangrijkste religieuze document van de 19e eeuw, 'bevattende het meest Koninklijke Engels van de eeuw' (Pompen, 1955, cover). Hoewel dit werk zijn goede naam herstelde bij zowel Katholieken als niet Katholieken, bleven Rome en de hogere kerkelijke autoriteiten in Engeland hem wantrouwen. Onder deze omstandigheden werkte hij vier jaren lang aan zijn '*Grammar of Assent*', dat handelt over de fenomenologie van de menselijke zekerheid, waarover nog uitgebreid zal worden gesproken.

1.4 Eerherstel

De dood van paus Pius in 1878, betekende voor Newman een opmerkelijke wending in zijn leven. De opvolger van Pius, paus Leo XIII had laten doorschemeren dat men aan zijn eerste kardinaalsbenoemingen zijn kerkelijke strategie zou kunnen afleiden. Het was dan al duidelijk dat deze paus meer dan de vorige zich openstelde voor wereldse aangelegenheden. In de zomer van 1878 kwam er in Engeland het gerucht dat Newman zou worden benoemd tot kardinaal. Newman zelf heeft het altijd als ongegrond beschouwd. Maar toen de beroemde aartsbisschop van Westminster Henry Edward Manning, die eerder nog het gerucht had weten te verspreiden dat Newman het Kardinaat had willen weigeren, aarzelend zijn goedkeuring gaf (en eigenlijk kon hij niet anders aangezien Leo XIII Newman zeer op waarde wist te schatten³³), was de kogel door de kerk: Newman werd in 1879 op 78 jarige leeftijd tot Kardinaal benoemd. '*The cloud is lifted from me for ever,*' sprak Newman verheugd na zijn benoeming (Ward, II, 1912, p. 438) en als wapenspreuk koos hij de oude woorden van Franciscus van Sales, die zo toepasselijk waren voor zijn eigen leven: *cor ad cor loquitur*.

Hoe dan ook, vanaf die tijd werd Newman een zeer gewaardeerd, bewonderd en gevraagd man. Talloze huldigen en eervolle bijeenkomsten begonnen hem echter steeds zwaarder te vallen, en hoewel zijn fysieke gesteldheid tot dan toe altijd prima in orde was geweest, begon vanaf de zomer van 1886 zijn kracht merkbaar af te nemen; zijn geheugen bleef desondanks ijzersterk. Tot aan zijn sterfbed bleef hij actief met schrijven, preken en het ontvangen van mensen, maar na enkele dagen ziekbed, sterft Newman in Birmingham in alle rust op maandag 11 augustus 1890, tien minuten voor 9 in de avond. Hij wordt begraven in Warwickshire en geborduurd op

³³ Vgl. Ward II (1912). Hoofdstuk 33.

zijn lijkkleed vinden we daar zijn lijfspreuk terug en valt op zijn grafschrift een tekst te lezen die hier onherroepelijk mee in verband staat: “*Ex umbris et imaginibus in veritatem*”.³⁴

Ironisch genoeg is het kardinaal Manning, die verschillende malen Newman in zijn leven had gedwarsboomd, die tijdens de lijkrede in Londen eindigt met de woorden ‘(.....) *His writings are in your hands. But beyond the power of all books has been the example of his humble and unworldly life; always the same, in union with God, and in manifold charity to all who sought him. He was the centre of innumerable souls, drawn to him as Teacher, Guide, and Comforter through long years, and especially in the more than forty years of his Catholic life. To them he was a spring of light and strength from a supernatural source. A noble and beautiful life is the most convincing and persuasive of all preaching, and we have all felt its power.(....) The history of our land will hereafter record the name of John Henry Newman among the greatest of our people, as a confessor for the faith, a great teacher of men, a preacher of justice, of piety, and of compassion. May we all follow him in his life, and may our end be painless and peaceful like his.*’ (Purcell, 1896, p. 752).

Het is niet velen gegeven dat er na hun dood zo over hun gesproken wordt.

³⁴ Vertaald in het Engels: “Out of shadows and images into truth”.



De grondslagen van ons handelen

'Naar Gods bedoeling is het leven eenvoudig, maar de mens haalt zich van alles in zijn hoofd.'

Prediker 7:29b, wbv 1995.

Newman is altijd een uiterst consistente en bovenal accurate denker geweest die, hoewel er in zijn werk ontwikkeling is te zien, altijd vanuit eenzelfde grondhouding zijn filosofie tentoonspreid (Chadwick, 1983). Een belangrijke constatering, ook in het licht van het verdere verloop van deze studie. Newman dacht met zijn pen, zelfkritisch als weinig anderen³⁵, en alles wat hij schreef kon ook door hem gezegd worden. Dat wat hij geloofde en schreef was niet theoretisch, niet *enkel* verstandelijk beredeneerd, maar doorleefd en echt. Een belijdenis heeft niets te betekenen indien deze niet *concreet* wordt gevoeld, gedacht en gesproken alsof deze waar is³⁶. Hij wenste hierin zelf een vooraanstaand voorbeeld te zijn, zoals Augustinus dat was met zijn *Confessiones*³⁷. Newman had in dat kader aanmerkelijk moeite met filosofen die louter theoretisch systemen opbouwden ze nauwelijks zelf in de praktijk konden brengen.

³⁵ *'As to my being entirely with Ward, I do not know the limits of my own opinions. If Ward says that this or that is a development from what I have said, I cannot say Yes or No. It is plausible, it may be true. Of course the fact that the Roman Church has so developed and maintained, adds great weight to the antecedent plausibility. I cannot assert that it is not true; but I cannot, with that keen perception which some people have, appropriate it. It is a nuisance to me to be forced beyond what I can fairly accept'* (Newman, 1913, p. 171), schreef Newman aan E.B. Pusey naar aanleiding van een werk van zijn collega's die zijn gedachtegoed accepteerden en er verder op doorgingen. Deze zelfkritische houding is kenmerkend voor Newman en typeert zijn eigen filosofie en schrijfstijl: men moet niet verder willen gaan dan dat wat men kan bevatten.

³⁶ Wat Newman hier voorstaat, is vergelijkbaar met wat Pascal als één van de eerste westerse denkers bespreekbaar maakte onder de noemer *'esprit de géometrie'* versus *'esprit de finesse'*; oftewel het abstracte tegenover het concrete.

³⁷ Wellicht ten overvloede een opmerking om misverstanden te voorkomen. Iemand zou kunnen beweren dat wat Newman hier uitwerkt een rechtvaardiging zou kunnen zijn voor bijvoorbeeld zelfmoordterroristen, aangezien ze op de meest absolute manier hun levensvisie concreet uitdragen. Newman zou hier echter sterk bezwaar tegen maken omdat een dergelijke levenshouding in strijd is met het principe van het geweten, dat een plicht voor het goede handelen met zich meebrengt: *'Let us then thus consider conscience, not as a rule of right conduct, but as a sanction of right conduct.'* (Newman, 1913, p. 106, voor een uitgebreide verantwoording van het geweten als act voor zuiver handelen zie hoofdstuk 5 van de *Grammar of Assent 'Apprehension and Assent in the matter of Religion'*, waarin hij in de kern stelt dat *'The feeling of conscience (...) is twofold: -it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and a magisterial dictate.'* P. 105). Centraal punt is dat Newman betoogt dat het geweten *'het beginsel is dat het schepsel met zijn Schepper verbindt'* (Sire, 2002, p. 49). Iemand die zijn geweten bewust vernietigt, vernietigt hiermee onomkeerbaar de sterkste band met zijn Schepper. Belangrijk om op te merken tenslotte is de conclusie van Jost (1993) die Walgrave (1960) aanhaalt en stelt dat *'Yet Newman avoids relativism by way of his concept of 'conscience,' which J. H. Walgrave says 'underlies Newman's entire thought'.* (p. 8). Hiermee is het belang van het geweten bij Newman nogmaals onderstreept, ook in het kader van zijn illatieve zin en zijn denken over de universiteit

In dit hoofdstuk zal ik belangrijke ideeën en inzichten van Newman uitwerken die zich reeds in zijn jongste jaren hebben geopenbaard en in zijn verdere leven steeds vanuit een zelfde houding zijn ontwikkeld. Ik zal beweegredenen en aanleidingen onderzoeken die ten grondslag hebben gelegen aan het ontwikkelen van de hier beschreven filosofische opvattingen van Newman.

In paragraaf 2.1 bespreek ik de belangrijkste maatschappelijke ontwikkelingen die als aanleiding hebben gefungeerd voor de grondslagen van Newmans denken. In paragraaf 2.1.1 geef ik een indruk van Newman als oorspronkelijk denker en zijn drang de Openbaring te verdedigen. De ontwikkelingen van de natuurwetenschappen en haar bedreiging voor de theologie, die in paragraaf 2.1.2 worden besproken zijn de directe en belangrijkste aanleiding voor Newman zich wijsgering te verdedigen. In paragraaf 2.1.3 bespreek ik Newmans algemene leidraad in het bestaan, namelijk de waarheid. In de daaropvolgende paragrafen 2.2, 2.2.1 en 2.2.2 ga ik uitvoeriger in op de formele betekenis van waarheid en zekerheid en laat ik zien hoe Newman de logica als een hardnekkige en verkeerd geaccepteerde weg naar zekerheid beschouwt. Zijn eigen antwoord op het zekerheidsvraagstuk volgt in de paragraaf 2.3 alwaar de illatieve zin, als weg naar zekerheid, uitgebreid wordt toegelicht. Ook bespreek ik Newmans bewijsmethode voor deze illatieve zin (2.3.2) en in paragraaf 2.4 tenslotte maak ik een sprong naar hoofdstuk III.

2.1 Maatschappelijke ontwikkelingen als aanleiding en grondslag van Newmans denken

Het denken van Newman is vrijwel altijd een directe kritiek geweest op verschijnselen en ontwikkelingen van zijn tijd, waarover hij zich constant zorgen maakte. Om het denken van Newman te begrijpen, zal ik hier enkele ontwikkelingen bespreken waar hij tegen in opstand kwam.

2.1.1 Newman als oorspronkelijk denker en de verdediging van de Openbaring

Het leven van Newman beslaat grotendeels de 19e eeuw en speelt zich voornamelijk af in Engeland. Het is een eeuw waarin Kierkegaard nauwelijks nog wordt opgemerkt en de later zo gewaardeerde Nietzsche³⁸ slechts een interessante bijrol had. Kenmerkend voor deze eeuw in Engeland is het ongekeerde optimisme in vooruitgang, het geloof in de macht van Engeland en

(gewetensvorming). Vergelijk in dit verband ook Newmans opvattingen over de martelaren in *The Grammar of Assent*: een martelaar ten opzichte van een terrorist kiest niet te sterven.

³⁸ Newmans cultuurkritiek ligt overigens in de lijn met het door Nietzsche voorziene '*nihilism of the aesthete*', (vgl. Aeschliman (1994), Oakes, (2003)).

de superioriteit van het westerse denken. Deze zogenaamde Victoriaanse eeuw, de gouden eeuw van Engeland, borduurde voort op de industriële revolutie en bracht verre gaande moderniseringsbewegingen teweeg. Hoe men in Engeland over de zaken dacht werd over vrijwel de gehele wereld van belang geacht, en dit droeg weer bij aan het zelfvertrouwen van de Engelsman maar ook aan zijn arrogantie. De gegoede burger gaf de toon aan en vroomheid, bezonnenheid en matigheid waren de deugden die een ieder moest beoefenen. De eeuw wordt verder gekenmerkt door de grote systemen van het Idealisme, het positivisme en een waardering voor de moderne Engelse filosofen als Hobbes, Locke, Hume en Berkeley. We zullen ook zien dat Newman hier verschillende ideeën uit zal putten en er een eigen richting aan zal geven.

Hoezeer Newman ook als invloedrijk, origineel en oorspronkelijk denker bekend staat³⁹ (Zeno, 1943, Delfgaauw, 1954, Boekraad, 1966, Gilley, 1990), hij stond als ieder ander onder invloed van dit milieu, deze levensomstandigheden en stromingen. Newman zelf is als denker zeer moeilijk te plaatsen in deze eeuw, hierover is in de inleiding ook al een en ander gezegd. Zijn eerste, kleine filosofische werken verraden echter al een bepaalde motivatie. Zijn eerste voordracht voor de universiteit van Oxford, in 1826, handelde bijvoorbeeld over de filosofische mentaliteit waaruit al bleek dat hij zich niet wenste aan te sluiten bij bestaande stromingen. Voor Newman lag de filosofie ingebed in het geheel van iemands intellectuele en morele zijn, en in zijn eigen leven zou de filosofie dan ook niet meer dan een deelfunctie vervullen. Dit heeft als gevolg dat de terminologie die Newman gebruikt altijd in een apart kader moet worden geplaatst. In dit hoofdstuk zal ik waar nodig proberen om bepaalde begrippen die Newman gebruikt zoveel mogelijk naar zijn eigen bedoeling uit te leggen.

Een doorn in het oog is, van jongs af aan, altijd het gemakzuchtig afwijzen van het christelijke geloof geweest, door wetenschappers, maar ook door mensen van binnen de Kerk zelf. Van directe invloed op het denken van Newman was het verval van de anglicaanse Kerk. Zelf schrijft hij hierover:

'And in these latter days, in like manner, outside the Catholic Church things are tending, with far greater rapidity than in that old time from the circumstance of the age, to atheism in one shape or other. What a scene, what a prospect, does the whole of Europe present at this day! and not only Europe, but every government and every civilization through the world, which is under the influence of the European mind! Especially, for it most concerns us, how sorrowful, in the view of religion, even taken in its most elementary, most attenuated form, is the spectacle presented to us by the educated intellect of England, France, and Germany! Lovers of their country and of their race, religious men, external to the Catholic

³⁹ In een studie van Morse-Boycott (1933) lezen we: 'John Henry Newman is by common consent one of the greatest figures of the nineteenth century. 'Two writers,' says the historian Froude, 'have affected powerfully the present generation of Englishmen: Newman is one, Thomas Carlyle is the other.'" (p.1).

Church, have attempted various expedients to arrest fierce wilful human nature in its onward course, and to bring it into subjection. The necessity of some form of religion for the interests of humanity, has been generally acknowledged: but where was the concrete representative of things invisible, which would have the force and the toughness necessary to be a breakwater against the deluge? Three centuries ago the establishment of religion, material, legal, and social, was generally adopted as the best expedient for the purpose, in those countries which separated from the Catholic Church; and for a long time it was successful; but now the crevices of those establishments are admitting the enemy.'

(Newman, 1913B, p. 336-337)

De opkomst van het Deïsme -met God als Ingenieur in ruste- onder aanvoering van mannen als Shaftesbury en Collins, wilde de godsdienst vervangen door een zogenaamde natuurlijke godsdienst. Een aardig argument was weliswaar dat een God die aan het begin een wereld maakt die zelfstandig verder kan, veel 'groter' is dan een God die Zijn schepping voortdurend in stand moet houden, maar gevoelsmatig is God wel erg ver weg en bovendien is een bijzondere openbaring van God in Israël en als mens in Christus nauwelijks denkbaar. Hoewel het succes van het Deïsme niet erg groot leek, was het voor velen tenminste aanleiding om de christelijke openbaring te bekritisieren, en bovendien onderging ook de door Newman hooggeachte moraal een sterke invloed van het deïstische gedachtegoed. Newmans ideaal, namelijk de verdediging van de openbaring, zowel de openbaring van wat we moeten *geloven* als de openbaring van wat wij moeten *doen*, ontwikkelt zich tegen deze achtergronden. De (intellectuele) strijd die hij vanaf dat moment aangaat om zijn ideaal terug in de samenleving en in de Kerk te krijgen is een strijd die hij sinds 1827 tot aan zijn dood niet meer heeft losgelaten (Zeno, 1943). De strijd voor dit ideaal is nauw samengegroeid met de ontwikkeling van zijn ideeën over menselijke denken, maar kan niet worden losgezien van een andere belangrijke ontwikkeling, namelijk de ontwikkeling van het *sciëntisme*, wat tegenwoordig is uitgegroeid tot het zogenaamde *nieuwe materialisme*.

2.1.2 De ontwikkelingen van de natuurwetenschappen en haar bedreiging voor de Theologie

In de 19^e eeuw was het voor velen, en niet in de laatste plaats voor wetenschappers en steeds meer filosofen, een heldere zaak, dat men slechts een nieuwe zekerheid kon bereiken wanneer de regels van de logica nauwkeurig werden toegepast. Voornamelijk de inductieve redenering, voor het eerst gepropageerd door Francis Bacon, heeft hiertoe sterk bijgedragen. Bacon had om de groei van wetenschappen te bevorderen voorgesteld dat het noodzakelijk was nadruk te leggen op waarneming en experimenten. Volgens Bacon⁴⁰ waren de natuurwetenschappen op

⁴⁰ Een beschouwing van Newman over Bacons filosofie is te lezen in 'discourse 5' van *The Idea of a University, Knowledge its Own End*.

een dood spoor terechtgekomen door de drogbeelden⁴¹ die door de natuurwetenschappelijke methoden gebaseerd op het Aristotelische model van deductie waren ingesleten. De weg die Bacon voorbereidde werd allereerst door Toricelli en Pascal, en niet veel later door Leibniz en voornamelijk door Newton met overweldigend succes bewandeld. Newton kwam dankzij zijn verschillende waarnemingen en experimenten tot revolutionaire conclusies die een definitieve omwenteling veroorzaakte binnen de natuurwetenschappen en zelfs invloed uitoefende op het sociale leven. De inductieve methode werd het belangrijkste instrument om te komen tot geldige uitspraken voor het geheel. De overtuiging groeide dat men alleen vanuit op zichzelf staande verschijnselen door middel van de inductieve methode tot algemene wetmatigheden kon komen. Alle successen die hieruit voortkwamen werden beschouwd, en ik sprak al eerder al over de Victoriaanse tijd die met haar grote geloof in de grootheid van het Engelse en westerse denken hieraan bijdroeg, als een overwinning van de menselijke rede op het conservatisme en in zeker opzicht het dominante klassieke (Aristotelische) denken⁴².

Vanuit deze nieuwe mentaliteit kwamen er verschillende filosofen met de leer dat de mens wat betreft God slechts datgene zou moeten aanvaarden wat door middel van het natuurlijke verstand kon worden ingezien en verklaart (waar het eerder genoemde Deïsme als belangrijkste equivalent toe behoort). Deze nieuwe groep denkers zorgde er ook voor dat er een andere groep denkers langzaam maar zeker de weg vrij zagen om God in Zijn geheel uit het filosofische en wetenschappelijke denken te bannen. Bovendien werd onder invloed van dit denken de wiskunde en haar bewijsmethoden meer en meer overschat (Zeno, 1943). De ware wetenschappelijke geest zou ook open moeten staan voor vormen van waarheid op het vlak van het persoonlijke leven en in de relationele sfeer. Sommige waarheden kunnen wat dat betreft alleen maar worden benaderd door middel van persoonlijke betrokkenheid en toewijding, en de kennis daarvan verandert de kennende door een in wezen individuele, maar niet slechts subjectieve wisselwerking⁴³. Wat Newman nu telkens zal betogen is dat de religieuze waarheid zo'n waarheid is -die nergens mag worden veronachtzaamd, want wanneer deze wordt genegeerd, dan wordt er een gigantische dimensie van het menselijke zijn genegeerd. Dit is echter juist wat Newman zag gebeuren. Onder de indruk namelijk van de resultaten die de nieuwe wetenschappelijke methode opleverde, in het bijzonder in de natuurkunde, ging men

⁴¹ *De idola tribus, de idola specus, de idola fori en de de idola theatri*. Was het verstand eenmaal zoveel mogelijk van deze drogbeelden gezuiverd, dan kon de wetenschap opnieuw worden opgebouwd.

⁴² Newman was overigens een groot bewonderaar van Aristoteles en in zijn eigen woorden een leerling: '*While we are men, we cannot help, to a great extent, being Aristotelians, for the great Master does but analyze the thoughts, feelings, views, and opinions of human kind. He has told us the meaning of our own words and ideas, before we were born. In many subject-matters, to think correctly, is to think like Aristotle; and we are his disciples whether we will or no, though we may not know it.*' (1907, p. 109-110).

⁴³ Zie voor een uitwerking van deze stelling: Polanyi, M. (1962). *Personal Knowledge*. Londen: Routledge.

deze methode ook gebruiken op allerlei andere terreinen van het menselijke weten, waaronder het terrein van de ethiek en de godsdienst⁴⁴. Alles wat niet strikt logisch kon worden bewezen, had op zichzelf geen onvoorwaardelijk zekere waarde meer. Hume was de eerste die zijn filosofie radicaal liet leiden door alle nieuwe inzichten. Niets was nog zeker, behalve het feit van een reeks bewustzijnsverschijnselen. Hij was zelfs sceptisch ten aanzien van een bestaan onafhankelijk van ons bewustzijn. Dit empirisme werd in de 19e eeuw verder uitgewerkt door J.S. Mill en hij werd hiermee de eigenlijke grondlegger van het Engelse positivisme, dat wetenschap als de enige bron van geldige kennis beschouwt en daarbij alleen empirische waarnemingen en logische principes van belang acht. De opkomst van dit denken betekende de afwijzing van alle filosofie en theologie, van elke normatieve kennis of ethiek en van alle kennis die zintuiglijk niet controleerbaar is. Ook het agnosticisme kwam op en werd meer en meer vanzelfsprekend (mede door werken van Thomas Huxley); opmerkelijk genoeg kwam zowel het positivisme als het agnosticisme terug in een goede vriend van Newman -wat Newman rechtstreeks bewust maakte van een in zijn ogen groot probleem-, de beroemde ingenieur William Froude, die als scientist uiteindelijk een scepticus werd⁴⁵. Ondanks zijn nauwkeurige en strikte redeneringen moest hij telkens zijn resultaten bijstellen en leek het hem geleidelijk aan onmogelijk om blijvende waarheden te ontdekken. Zelfs een *'overstelpende klaarlijkheid'*⁴⁶ was niet meer voldoende om zeker van iets te zijn, waardoor hij ten slotte alleen nog maar op de eerste beginselen kon steunen, met de gedachte dat ook deze onwaar zouden kunnen zijn. In *The Idea of a University* spreekt Newman uitvoerig over al deze ontwikkelingen en uit hij zijn bezorgdheid over de toenemende macht van de natuurwetenschappen⁴⁷ en haar toenemende macht op de samenleving om hem heen, en bakent hij de grenzen van de natuurwetenschappen zorgvuldig af:

⁴⁴ Zeno (1943) noteert: *'Newton had zijn 'Philosophiae Naturalis Principia Mathematica' geschreven. Anderen zouden deze wiskundige principes andere gebieden binnenloodsen. Het was voor hen een verlokkelijk vooruitzicht: hetzelfde heldere licht, dat Newton had verspreid over de natuurwetenschappen door zijn strak bewezen ontdekkingen, datzelfde licht moest langs dezelfde weg alle andere onderzoeken bestralen. En wat niet strikt en voor iedereen overtuigend bewezen zou zijn, zou men niet meer als onvoorwaardelijk waar mogen aanvaarden. Al wat de traditie, de godsdienst en het gezag van denkers aan de mensheid geleerd had, moest worden getoetst aan de onverbiddelijke logica van een wiskundige zekere redenering.'* (p.18).

⁴⁵ Newmans filosofische verweer tegen het scepticisme is te vinden in zijn *Essay on Development* (1878). Zie ook Ward II, 1912, p. 242, alwaar duidelijk wordt hoe scherp Newman de zwakke grondslagen van het sceptische blootlegt.

⁴⁶ Zie Harper, G.H. (1933). *Cardinal Newman and William Froude, F.R.S.: a correspondence*. Baltimore: The John Hopkins press.

⁴⁷ We moeten overigens niet de conclusie trekken dat Newman problemen had met het denken van Bacon, integendeel: *'Let us follow Bacon more closely than to distort its faculties according to the demands of an ideal optimism, instead of looking out for modes of thought proper to our nature, and faithfully observing them in our intellectual exercises.'* (Newman, 1908, p. 351).

'The physical philosopher'⁴⁸ has nothing whatever to do with final causes, and will get into inextricable confusion, if he introduces them into his investigations. He has to look in one definite direction, not in any other. It is said that in some countries, when a stranger asks his way, he is at once questioned in turn what place he came from: something like this would be the unseasonableness of a physicist, who inquired how the phenomena and laws of the material world primarily came to be, when his simple task is that of ascertaining what they are. Within the limits of those phenomena he may speculate and prove; he may trace the operation of the laws of matter through periods of time; he may penetrate into the past, and anticipate the future; he may recount the changes which they have effected upon matter, and the rise, growth, and decay of phenomena; and so in a certain sense he may write the history of the material world, as far as he can; still he will always advance from phenomena, and conclude upon the internal evidence which they supply. He will not come near the questions, what that ultimate element is, which we call matter, how it came to be, whether it can cease to be, whether it ever was not, whether it will ever come to nought, in what its laws really consist, whether they can cease to be, whether they can be suspended, what causation is, what time is, what the relations of time to cause and effect, and a hundred other questions of a similar character.'

(Newman, 1907, p. 433-444).

Blijkbaar was het nodig - en daarmee toont Newman zich een kind van zijn tijd, maar *tegelijk* zijn tijd ver vooruit⁴⁹ -, om een onderscheid wat ons tegenwoordig erg gewoon lijkt⁵⁰, helder uit een te zetten. De natuurkunde en metafysica (of in dit geval de theologie, die Newman de enige autoriteit toekent metafysische vragen te stellen⁵¹) mogen niet met elkaar verward worden. Natuurkunde handelt over de wetten, de theologie over de maker van die wetten, de natuurkundige beschouwt feiten, de theoloog geeft redenen voor die feiten. Beide gebieden kunnen elkaar dan ook niet raken en hebben feitelijk geen grond voor meningsverschil, overeenstemming of zelfs sympathie of antipathie, evenals de leer van de muziek de bouwkunst

⁴⁸ Merk op dat Newman spreekt over 'the physical philosopher' en 'physicist' (als gelijkwaardig) niet over 'the physical scientist'.

⁴⁹ Dat Newman hier feitelijk zijn tijd vooruit was, blijkt uit twee publicaties uit de 19e eeuw die aanleiding zijn geweest om theologie en natuurwetenschappen als twee vijanden te beschouwen, namelijk J.W. Drapers *a History of the conflict between Religion and Science* (1874) en A.D. White's *A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom* (1896). Vgl. Berger, H. (2001). *Evolutie en metafysica*. Budel: Damon. P. 17-20. We moeten voorts niet vergeten dat geruim zeer lange tijd natuurkunde en filosofie met elkaar verweven waren, getuige het beste voorbeeld van Newtons '*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*'.

⁵⁰ Dat er tegenwoordige nog genoeg misverstanden bestaan valt op te maken uit Berger, H. (2001). *Evolutie en metafysica*. Budel: Damon; en uit Gould, S.J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Publications.

⁵¹ Newman (1913) verklaart merkwaardig genoeg zelf niet met metafysica bezig te willen zijn in zijn *Grammar of Assent*. 'This is what the schoolmen, I believe, call treating a subject in *facto esse*, in contrast with *in fieri*. Had I attempted the latter, I should have been falling into metaphysics; but my aim is of a practical character, such as that of Butler in his *Analogy*, with this difference, that he treats of probability, doubt, expedience, and duty, whereas in these pages, without excluding, far from it, the question of duty, I would confine myself to the truth of things, and to the mind's certitude of that truth.' P. 344. Zeno (1943) merkt echter op dat als Newman spreekt over filosofie in traditionele zin, hij hier het woord metafysica mee bedoelt. Newman had in de *Grammar of Assent* echter niet de bedoeling om feiten in hun *oorsprong* te bestuderen (p. 51-52).

niet zou kunnen verstoren. Toch kunnen ze in wezen *niet zonder elkaar* ⁵². Immers, met het uitsluiten van de metafysica, sluiten we ook de fysica uit: *ta meta ta fysica*; de metafysica als 'eerste filosofie' gaat immers vooraf aan alle andere wetenschappen en tracht een inzicht te verkrijgen in de eerste oorzaken van al wat is. Het is onmogelijk om een afzonderlijk gedeelte van de wetenschap na te gaan en ons daarbij niet in te laten met datgene wat zich opdringt bij dat nagaan van die soorten, namelijk gemeenschappelijke grondslagen. Met andere woorden:

'(...) All true principles run over with it, all phenomena converge to it; it is truly the First and the Last. In word indeed, and in idea, it is easy enough to divide Knowledge into human and divine, secular and religious, and to lay down that we will address ourselves to the one without interfering with the other; but it is impossible in fact. Granting that divine truth differs in kind from human, so do human truths differ in kind one from another. If the knowledge of the Creator is in a different order from knowledge of the creature, so, in like manner, metaphysical science is in a different order from physical, physics from history, history from ethics. You will soon break up into fragments the whole circle of secular knowledge, if you begin the mutilation with divine.'

(Newman, 1907, p. 26)

Juist deze constatering meent Newman, lijkt te zijn verdwenen door een verraderlijk superioriteitsgevoel van de natuurwetenschappen. Wat de superioriteit aangaat die de Europeaan zich toedicht, merkt Newman scherp op dat ten aanzien van grote vragen, zoals wat er van de mens wordt na de dood, de Europeaan, overgelaten aan zijn rede, op geen enkele wijze meer kans op de waarheid aangaande die vraag zou hebben dan een Zwartvoet Indiaan. Hiermee geeft hij tegelijkertijd scherpe kritiek op de verering en de overschatting van die rede. Newman constateert dat juist deze rede, die zo hoog wordt geacht, de oorzaak is van het feit dat alles wat ooit zeker was nu in twijfel wordt getrokken, zoals zijn vriend Froude was overkomen die alle grond onder zijn voeten zag worden weggeslagen. Hij ziet zich in een tijd waarin het geestelijke en fysieke radicaal uit elkaar wordt getrokken met alle gevolgen van dien en noteert:

'However, we live in an age of the world when the career of science and literature is little affected by what was done, or would have been done, by this venerable authority'

(Newman, 1907, p. 54),

om vervolgens met een wat sarcastisch gedachte-experiment tot de conclusie te komen dat:

⁵² Een belangrijk verwijt van Newman aan de wetenschap (als een puur menselijke activiteit), een verwijt dat ook in 'The Idea of a University' uitvoerig ter sprake komt, is dat zij consequent metafysische grondbeginselen uit het oog verliest (dit hangt samen met een lang betoog dat wetenschap 1 geheel vormt en elkaar nodig heeft, zoals we nog zullen zien). Een illustratief voorbeeld hierbij komt uit het derde hoofdstuk van 'The Idea of a University', *Bearing of Theology on other Knowledge*; alwaar hij de fysici sarcastisch toespreekt hoezeer ze afhankelijk zijn van de metafysica: *'For instance, the Newtonian philosophy requires the admission of certain metaphysical postulates, if it is to be more than a theory or an hypothesis; as, for instance, that what happened yesterday will happen tomorrow; that there is such a thing as matter, that our senses are trustworthy, that there is a logic of induction, and so on. Now to Newton metaphysicians grant all that he asks; but, if so be, they may not prove equally accommodating to another who asks something else, and then all his most logical conclusions in the science of physics would remain hopelessly on the stocks, though finished, and never could be launched into the sphere of fact.'* (Newman, 1907, p. 49).

'Parties run so high, that the only way of avoiding constant quarrelling in defence of this or that side of the question is, in the judgment of the persons I am supposing, to shut up the subject of anthropology altogether. This is accordingly done. Henceforth man is to be as if he were not, in the general course of Education; the moral and mental sciences are to have no professorial chairs, and the treatment of them is to be simply left as a matter of private judgment, which each individual may carry out as he will.'

(Newman, 1907, p. 54).

Evenals later ondermeer de Italiaanse filosoof Chiaromonte in navolging van Newman zal doen in zijn essay *The Paradox of history* (1985), ziet Newman zich al langzaam maar zeker gevangen raken in een tijdperk van ongelof, die hem ten diepste raakt⁵³, dat wil zeggen in een tijdperk waarin men met kracht vasthoudt aan bepaalde overtuigingen, uit verzet tegen andere, en vooral wegens gebrek aan echte overtuigingen (Chiaromonte, 1985). Belangrijke relevante vragen voor de mens, of hij iets goed of iets verkeert doet en of iets waarheid is of bedrog⁵⁴, worden verdrongen. De mens doet te vaak dingen waarin hij niet gelooft, waarvan hij weet dat ze betekenisloos zijn. Desondanks accepteert hij ze en zo wordt het *geweten* 'opgeschort'. Als men eenmaal nuttigheid als criterium heeft aanvaard, heeft men ook geaccepteerd dat het leven bestaat uit het zoeken naar het nuttige en naar materieel bezit. De vraag naar waarheid of leugen is dan nog maar slechts van 'theoretisch' en dus van geen enkel belang meer (Chiaromonte, 1985). Newman stelt echter dat de vraag naar waarheid nooit verloren mag gaan, simpelweg omdat daarmee de vraag naar het leven zelf verdwijnt. Zijn passie voor de waarheid als zodanig, dus los van de eindeloze zoektocht naar de waarheid, heeft altijd centraal gestaan in zijn denken, zoals nog zal blijken⁵⁵.

Newman constateert dat de weelde waarmee wij overspoeld zijn, ons alle ruimte geeft te twifelen en dus grond geeft voor twijfel aan waarheid als zodanig. Zij die het goed hebben,

⁵³ *'He desired to view the unbeliever's attitude truly. He treated it as being due to the assumption of false first principles. This account did not get rid of the unbeliever's responsibility, but it left intact his sincerity. Both his own cast of mind and his familiar intimacy with such earnest doubters as William Froude, made him feel how little cogent for the age to come, when believer and doubter must be in daily intercourse, was a line of apologetic which implied that there must be conscious insincerity in the doubter or Agnostic.'* (Ward, II, 1912, p. 246).

⁵⁴ Over waarheid (en zekerheid), een poging van Newman om de plaats die de waarheidsvraag toekomt te herstellen, zal ik straks nog uitvoeriger komen te spreken.

⁵⁵ Een moderne opvatting over waarheid waarin Newmans visie doorklinkt komt van Keith Ward (1997): *'(...) duidelijk is dat de modieuze roep om bevrijding van elke universele notie van een objectief doel en objectieve waarde ongewenste gevolgen kan hebben. We moeten niet te snel zeggen dat de moderne wetenschap ons verplicht de objectieve doelen en waarden te verwerpen. Daarbij komt dat de wetenschap in feite volledig doordrongen is van ten minste één belangrijke waarde, namelijk de waarde van het zoeken naar de waarheid ter wille van de waarheid zelf. Jammer genoeg zijn er enkele atheïstische wetenschappers die een beperkte kijk hebben op het begrip waarheid en op datgene wat tot de ontdekking van die waarheid kan leiden. Ze denken dat de waarheid slechts gevonden kan worden in dat wat gemeten en getest kan worden, en dat de zakelijke analyse en afstandelijke waarneming de enige weg is die naar de waarheid leidt. Dit is het programma van het naturalisme. Zo ontstaat er dus een soort wetenschappelijk barbarisme dat de geesteswetenschappen, de letterkunde, de filosofie, de geschiedenis en de kunsten beschouwt als pure tijdverspilling.'* (p. 12-13).

kunnen zich veroorloven te spelen in het leven en te kijken in de afgronden die dit leven met zich meebrengt (Newman, 1913). Kwam Descartes nog tot enige ‘twijfelachtige zekerheden’, de meeste mensen is dat niet eens gegeven. Het is niet voor niets dat juist in de westerse wereld met al haar rijkdom, zoveel mensen niet alleen in de afgrond kijken, maar er ook invallen. Sommigen verklaren er zelfs het hoge aantal zelfmoorden uit. Vanuit deze constatering, meent Newman de waarheid (opnieuw) te moeten verdedigen. In ons doen en denken zijn we volgens Newman *verplicht* aan onszelf telkens weer de waarheid als uitgangspunt te zien, telkens weer de waarheid als doel voor ogen te houden⁵⁶. In een mooi geënceneerd en scherp contrast tussen Pascal en Montaigne kunnen we tegelijkertijd zijn eigen positie zien. Hoewel volgens Ward (1918) Pascal zonder twijfel veel directer en explicieter was dan Newman, die met zijn zachtmoedige en stichtelijke Engelse stijl afsteekt tegen de rechte Franse directheid, is volgens Ward *‘the substance of the thought in many points almost identical’*⁵⁷ (p. 30). Ook in de opvatting over het omgaan met twijfels en het gericht zijn op waarheid liggen Newman en Pascal dicht bij elkaar. Newman citeert Pascal in *‘A Grammar of Assent’* met instemming:

‘He who doubts, but seeks not to have his doubts removed, is at once the most criminal and the most unhappy of mortals. If, together with this, he is tranquil and self-satisfied, if he be vain of his tranquillity, or makes his state a topic of mirth and self-gratulation, I have not words to describe so insane a creature.’
(Newman, 1913, p. 311).

om de Franse denker vervolgens tegen de aan ‘twijfels twijfelende’ Montaigne af te zetten - de Franse wijsgeer die lijnrecht tegenover Pascals opvattingen stond- die alle pogingen om zekerheid te verkrijgen in welke zaak dan ook belachelijk maakt:

‘Delighted with exhibiting in his own person the contradictions that exist in the mind of a free-thinker, it is all one to him whether he is successful or not in his argument. The virtue he loved was simple, sociable, gay, sprightly, and playful; to use one of his own expressions, ‘Ignorance and incuriousness are two charming pillows for a sound head.’
(Newman, 1913, p.312).

2.1.3 Waarheid als leidraad van ons bestaan

⁵⁶ Zoals in de inleiding al kort ter sprake kwam, is waarheid voor Newman in *alles* het belangrijkste uitgangspunt. Tot aan zijn einde van zijn leven blijft zijn verlangen de waarheid te dienen: *‘My desire hath been to have Truth for my chiefest friend, and no enemy but error.’* (Newman, 1901, p. xii, xiii).

⁵⁷ Voorbeeld van een inderdaad ‘remarkable resemblance’ (zie Ward (1918) p. 29 ev.) in het denken van Newman en Pascal is een tekst uit de *Idea of a University*, uit het hoofdstuk *Christianity and Medical Science*: *‘These more important truths, which the natural heart admits in their substance, though it cannot maintain, the being of a God, the certainty of future retribution, the claims of the moral law, the reality of sin, the hope of supernatural help,—of these the Church is in matter of fact the undaunted and the only defender.’* (Newman (1907), p. 516).

Voordat ik over ga naar een formele beschouwing van waarheid en zekerheid⁵⁸, eerst een indruk van de niet minder belangrijke gevoelsmatige waarde van deze begrippen bij Newman. Het was iets dat in hem leefde en als een vanzelfsprekendheid in zijn handelen aanwezig was⁵⁹, los van alle filosofische bedenkingen die er over ‘waarheid’ bestaan⁶⁰:

‘(...)truth is too sacred and religious a thing to be sacrificed to the mere gratification of the fancy, or amusement of the mind, or party spirit, or the prejudices of education, or attachment (however amiable) to the opinions of human teachers, or any of those other feelings which the ancient philosophers suffered to influence them in their professedly grave and serious discussions’.

(Newman, 1909B, p. 8).

Het is vrijwel niet in woorden uit te drukken hoezeer Newman de waarheid liefhad⁶¹. In zijn felle pamfletten, brieven en geschriften tegen denkers die sceptisch stonden ten opzichte van waarheid⁶² en in het bijzonder in de al eerder genoemde *Apologia Pro Vita Sua* (1864), geschreven als een antwoord aan iedereen die hem betichtte van ‘Untruthfulness’, kunnen we iets proeven van zijn overgave aan de waarheid. Het is ook niet voor niets dat Newman zijn *Apologia* afsluit met de woorden van de H. Philippus:

‘As for liars, he could not endure them, and he was continually reminding his spiritual children, to avoid them as they would a pestilence.’

(Newman, 1913B, p. 371).

⁵⁸ Aangezien, wat Newman noemt dat het is een kenmerk van de zekerheid is, dat haar voorwerp een waarheid is en wel een waarheid als zodanig, zijn waarheid en zekerheid dus met elkaar verbonden in zijn denken. (Zeno, 1943, p. 144). Zie ook p. 41 ev.

⁵⁹ Paus Paulus VI schrijft hierover in zijn *The Wealth of Cardinal Newman's Thought* (1970): ‘Like St. Augustine, Newman knew what it cost in suffering to discover the full truth. He recalls to our mind that the search for the truth is an irresistible need of the human spirit and that ‘to discover the truth, it is indispensable to seek it with a great seriousness of purpose’ (Renaudin (1955), p. 62)‘.

⁶⁰ Newman heeft overigens zelf veelvuldig filosofisch over de waarheid gesproken, met als voornaamste grondslag dat waarheid niet algemeen aanvaard hoeft te worden, maar wel noodzakelijk zeker moet zijn, en omdat een zekerheid om zeker te zijn moet blijven bestaan, kunnen we derhalve door middel van de zekerheid de waarheid houden; ware zekerheid leidt tot zekere waarheid (hier over later meer: zie Newman (1913), p. 210-258).

⁶¹ De vergelijking voor de liefde van de waarheid van Newman wordt wel eens gemaakt met de uitspraak die Aristoteles deed in zijn *Ethica*: ‘Plato is mij lief, maar de waarheid is mij liever’.

⁶² Newman had er ook geen enkele moeite mee om in zijn lezingen en in zijn werken zijn afkeur uit te spreken over sceptische denkers, zoals we al eerder zagen. Word in *A Grammar of Assent en in de Essay on Development* met filosofische argumenten en analyses tegenstand geboden aan sceptici, in *The idea* gebeurt het ook met de voor Newman zo kenmerkende polemiek: ‘Now, if any such thinker starts from radically unsound principles, or aims at directly false conclusions, if he be a Hobbes, or a Shaftesbury, or a Hume, or a Bentham, then, of course, there is an end of the whole matter’. (1907, 477-478). Zijn mooie gevoel voor scepticisme (waarvan hij meerdere malen heeft onderkend er een aanleg voor te hebben (zie Ward, I, 1912, p.31)) komt met enige (zelf)spot ook geregeld terug in zijn romans. Zie bijvoorbeeld ‘*Callista: A Tale of the Third Century*’ (1901): ‘(...) ‘The truth!’ he cried, ‘this is what I understand you to say,—the truth. The truth is your bargain; I think I’m right, the truth; Hm; what is truth? What in heaven and earth do you mean by truth? where did you get that cant? What oriental tomfoolery is bamboozling you? The truth!’ he cried, staring at him with eyes, half of triumph, half of impatience, ‘the truth! Jove help the boy—the truth!’ (p. 248-250).

Hoewel er voor Newman duidelijk een waarheid met een hoofdletter bestaat ⁶³, is het voor de mens vooral belangrijk dat hij zich met waarheid bezighoudt en naar waarheid gericht is, want zo schrijft hij in *The Idea of a University*:

'What I would urge upon every one (...) is a great and firm belief in the sovereignty of Truth. Error may flourish for a time, but Truth will prevail in the end. The only effect of error ultimately is to promote Truth. Theories, speculations, hypotheses, are started; perhaps they are to die, still not before they have suggested ideas better than themselves. These better ideas are taken up in turn by other men, and, if they do not yet lead to truth, nevertheless they lead to what is still nearer to truth than themselves; and thus knowledge on the whole makes progress.'

(Newman, 1907, p. 478).

Het is belangrijk om ons intellect te oefenen. We zullen later zien, als de pedagogische aspecten van Newman aan bod komen dat het pedagogische ideaal van de humanisten, de *homo universalis*, ook sterk door hem wordt nagestreefd. Om ontvankelijk te zijn voor waarheid is het oefenen van ons intellect en daarmee onze ontdekking van talenten van het grootste belang. Tegelijkertijd moeten wij ons ook altijd richten op waarheid. Dit kunnen wij echter alleen doen als wij alle vrijheid hebben om te onderzoeken. Iets onderzoeken, terwijl wij tegelijkertijd geketend zijn, richt ons meer op de ketting dan op ons onderzoek. Een onderzoek met een ketting aan de arm oefent dus niet. Deze ketting kan allerlei vormen hebben. De strenge vader, de opdringerige rector, de dogmatische propaganderende Kerk. Ze halen ons allemaal uit onze natuurlijke drang van nieuwsgierigheid naar dat wat echt en waar is. Het intellect wordt niet geoefend en hierdoor ontstaat er een zonde tegen de natuurlijke opvoeding van de mens omdat alles wat in hem verborgen zit, verborgen blijft en de mens in zijn potentie geen recht wordt gedaan. Waarheid kan dus ook nooit groeien onder druk, maar ze groeit eerder door het samenspel van vele geesten, die vrij samen zoeken. De groei van ons intellect en daarmee de groei van de waarheid (of de groei van de weg naar waarheid) zijn bij Newman sterk met elkaar verweven.

⁶³ Newman schrijft in zijn werken het woord waarheid zowel met een hoofdletter als een kleine letter. Waarheid geschreven met een hoofdletter verwijst niet altijd expliciet naar de geopenbaarde waarheid, maar soms ook naar de waarheid op zichzelf (die overigens ook weer vaak synoniem gesteld wordt met de geopenbaarde waarheid). Overigens is het voor Newman een duidelijke zaak dat als het gaat om Waarheid, het de Katholieke Waarheid is. Een reden om een Katholieke universiteit te stichten in ieder geval, zoals we later zullen zien (vgl. in dit verband bijvoorbeeld Newman (1907), p. 382-383 II, alwaar we iets kunnen proeven van zijn insteek: *'It is one great advantage of an age in which unbelief speaks out, that Faith can speak out too; that, if falsehood assails Truth, Truth can assail falsehood. In such an age it is possible to found a University more emphatically Catholic than could be set up in the middle age, because Truth can entrench itself carefully, and define its own profession severely, and display its colours unequivocally, by occasion of that very unbelief which so shamelessly vaunts itself.'*)

Ik schrijf hier, ook om verwarring te voorkomen, waarheid altijd met een kleine letter. Het mag verder duidelijk zijn dat waarheid voor Newman in ontologische zin tot uitdrukking komt in God en in epistemologische zin in de illatieve zin.

Voor Newman is de waarheid zeggen in volle overtuiging en in alle oprechtheid de eerste van alle deugden; deze deugd leidt de grootste schade door onoprechtheid en leugens die wij overal om ons heen kunnen constateren. Deze leugens kunnen zulke grote afmetingen hebben dat al het vertrouwen in de waarheid en daarmee de waarheid zelf verdwijnt. Het verliezen van vertrouwen en hiermee het verliezen van de waarheid leidt uiteindelijk tot niets anders dan de grootste verwarring in het leven. De mens verliest al zijn grond en iedere uitspraak die hij doet heeft niets meer te betekenen. Oneerlijkheid en onoprechtheid zijn voor Newman dan ook niet zomaar een of andere ondeugd, maar letterlijk de scheuren in de fundamenten van ons bestaan.

Tot zover lijkt dit nog op een betoog voor kritisch denken, laten we daarom eens wat fundamenteeler stilstaan bij het woord waarheid. De centrale vraag is, hoe we ons kunnen richten op waarheden en hoe we zekerheid (terug) kunnen krijgen en wat deze begrippen in een tijd zoals we deze hebben geschetst betekenen.

2.2 Waarheid en zekerheid bij Newman als primair object

Waarheid is een complex begrip met vele verschillende gezichten, dat de druk van de gehele geschiedenis van de filosofie op haar schouders draagt; wie zich eraan waagt er iets over te schrijven ontkomt er vaak niet aan soms meer vragen op te roepen dan antwoorden te geven. Dit is niet anders bij Newman. Lezen over waarheid bij Newman is een indrukwekkende en tegelijk spannende onderneming. Wie Newman leest merkt spoedig dat waarheid vooral ook gaat over zekerheid⁶⁴. Men kan hem begrijpen zonder enkele moeite of juist volstrekt niet vatten waar hij het over heeft, al leest men zijn woorden nog zo vaak. De prachtige vergelijking van Kierkegaard over de verliefde man is hier misschien wel als niets beters op haar plaats⁶⁵. Het zou goed kunnen zijn, dat Newman zich meer dan eens die verliefde man heeft gevoeld. Hij zou een verzoek om zijn liefde voor waarheid te verdedigen al even belachelijk gevonden hebben als de verliefde man van Kierkegaard die zijn liefde moet gaan bewijzen. Desalniettemin heeft Newman vele en uitvoerige pogingen ondernomen uit te leggen waarom liefde voor de waarheid een fundamenteel uitgangspunt is in het leven en zekerheid een onmisbaar element. We hebben al gezien hoezeer de tijdgeest Newman opdrong opnieuw te

⁶⁴ Zie noot 58.

⁶⁵ *'Think of someone in love. Yes, he can talk day in day out about the bliss of being in love. But if someone were to demand that he speak and set forth three reasons that proved his love - or indeed, even that he defend his love - wouldn't he regard that as a crazy suggestion? Or, if he were a little shrewder, wouldn't he say to the person who suggested this to him, 'Aha! You certainly don't know what it is to be in love! And you're probably a bit convinced that I'm not!''* (zie Garff, 2005). Het is een verdedigbare stelling te beweren dat Newman met de *'Grammar of Assent'* het onzeggelijke heeft proberen te zeggen. Vergelijk ook Newmans kanttekeningen bij het rationalisme in noot 21.

gaan zoeken naar de betekenis van waarheid en zekerheid. Ik zal hier vanuit verschillende kanten deze begrippen proberen uit te werken.

2.2.1 Waarheid en zekerheid in formeel opzicht

‘De waarschijnlijkheid is onze levensgids⁶⁶’. De meeste proposities waar wij immers over denken en redeneren, zijn van dien aard dat we nooit volstrekt zeker kunnen zijn van de waarheid ervan. Zo kan de propositie, ‘*morgen komt er weer een dag*’, hoogstens als waarschijnlijk worden bewezen, met andere woorden, met alle bewijzen die wij bezitten is het slechts een waarschijnlijkheid.

Deze opvatting van Newman leverde hem niet alleen veel kritiek op⁶⁷, maar zijn innerlijke ontwikkeling werd ook steeds meer strijdig met deze opvatting. Newman merkt aldus op:

‘Butler teaches us that probability is the guide of life. The danger of this doctrine, in the case of many minds, is, its tendency to destroy in them absolute certainty, leading them to consider every conclusion as doubtful, and resolving truth into an opinion, which it is safe, indeed, to obey or to profess, but not possible to embrace with true internal assent. If this were to be allowed, then the celebrated saying, ‘O God, if there be a God, save my soul, if I have a soul,’ would be the highest measure of devotion; but who can really pray to a Being, about whose existence he is seriously in doubt?’

(Lilly, 1875, p. 13).

En niet alleen wat geloof betreft, maar in al ons handelen trekken wij van nature niet onze vooronderstellingen in twijfel. Er is dus, kort gezegd een zeker principe aanwezig in ons dat ons handelen volkomen maakt⁶⁸. Newman zag zich genoodzaakt dit principe, dat hij als

⁶⁶ Newman ontleende dit idee aan Joseph Butlers ‘*Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*’ (1736) door wie hij aanvankelijk sterk werd beïnvloed: ‘(...) Secondly, Butler’s doctrine that Probability is the guide of life, led me, at least under the teaching to which a few years later I was introduced, to the question of the logical cogency of Faith, on which I have written so much. Thus to Butler I trace those two principles of my teaching, which have led to a charge against me both of fancifulness and of scepticism.’ (Newman, 1913B, p. 10-11). Hij spreekt er uitgebreid over in de *Apologia*. In zijn *Grammar of Assent* reflecteert hij als het ware uitvoerig op deze door hem zelf ooit aangehangen stelling en koppelt hij het aan de goddelijke wetenschap in contrast met de profane en geeft hij daarmee een kritiek op het verkeerd gebruik van de stelling die tevens de basis vormt in de Idea of a University: ‘This saying (dat de waarschijnlijkheid de gids van ons leven is), when properly explained, is true; however, we must not suffer ourselves to carry a true maxim to an extreme; it is far from true, if we so hold it as to forget that without first principles there can be no conclusions at all, and that thus probability does in some sense presuppose and require the existence of truths which are certain. Especially is the maxim untrue, in respect to the other great department of knowledge, the spiritual, if taken to support the doctrine, that the first principles and elements of religion, which are universally received, are mere matter of opinion; though in this day, it is too often taken for granted that religion is one of those subjects on which truth cannot be discovered, and on which one conclusion is pretty much on a level with another. But on the contrary, the initial truths of divine knowledge ought to be viewed as parallel to the initial truths of secular: as the latter are certain, so too are the former.’ (p.237).

⁶⁷ Vgl. Newman (1913B), p. 19.

⁶⁸ Newman (1913) beschrijft zijn centrale vraagstuk uiteindelijk als volgt ‘I have thought it incumbent on me to illustrate the intellectual process by which we pass from conditional inference to unconditional assent(...)’ (p. 329).

volkomen helder beschouwde, uit te werken, maar beseftte tevens dat de grootste moeilijkheid er in lag hoe op de juiste wijze te beginnen⁶⁹. Na jaren van denken, het bijhouden van aantekeningen en vele mislukte pogingen om een goede inleiding te schrijven, kreeg hij tijdens een reis door Zwitserland in 1866 bij het meer van Genève plotseling een lichtend idee, dat de doorbraak bleek te zijn voor zijn lang gedroomde inleiding: *'You are wrong in beginning with certitude; certitude is only a kind of assent, you should begin with contrasting assent and inference.'* (Ward, II, 1913, p. 278).

Nu, om de verdere gedachtegang van Newman te begrijpen, moeten we eerst enkele centrale begrippen helder krijgen. Omdat Newman ondermeer belangrijke bedenkingen heeft tegen de logica, wat in alles de basis is voor de kritiek, zal ik eerst dit begrip nader beschouwen.

2.2.2 Logica als verkeerde weg naar zekerheid

Newman verstaat onder logica, het strikt syllogistisch redeneren. Het was Newman helder geworden dat men via deze weg, het redeneren uitgedrukt in termen, geen zekerheid kon verkrijgen betreffende concrete feiten. De bewijsbaarheid van een propositie is immers niet synoniem met de waarheid van de propositie⁷⁰. De logica is een zogenaamd negatief criterium⁷¹. Het is volgens Newman geen zogenaamde 'creatieve faculteit', maar een vermogen dat *regelt*. Oftewel, het is een vermogen dat iets afbreekt wat verkeerd is in plaats van het op te bouwen, zoals we ook in zijn conclusie over de logica zullen lezen.

Newman heeft op zichzelf geen bezwaar tegen logisch denken, hij heeft zelfs een behoorlijke waardering voor de formele ontwikkeling van het menselijke verstand dat op verschillende plaatsen in zijn werk benadrukt wordt⁷². Zijn hele aanval op de logica met als uiteindelijke uitgangspunt de *'illatieve zin'*, waar ik in paragraaf 2.2.3 over kom te spreken, richt zich op het monopolie van de formele redenering en tegen de overschatting van de logische formule. Een centrale stelling die hij hanteert is dat uit logisch formuleren geen *echte* kennis ontstaat.

⁶⁹ *'As to my Essay on Assent,' he wrote, 'it is on a subject which has teased me for these twenty or thirty years. I felt I had something to say upon it, yet, whenever I attempted, the sight I saw vanished, plunged into a thicket, curled itself up like a hedgehog, or changed colours like a chameleon. I have a succession of commencements, perhaps a dozen, each different from the other, and in a different year, which came to nothing....'* (Ward, II, 1912, p. 245).

⁷⁰ Newman (1913), p. 190.

⁷¹ Newman (1913), p. 271.

⁷² Newman leert zelfs dat een volmaakt logische denker, die van de waarheid van eerste beginselen uitgaat tenslotte onvermijdelijk tot de overtuiging van de waarheid van het katholicisme komt, iets dat we later in deze studie paradoxaal zien terugkomen in zijn filosofie over de universiteit.

Kennen heeft bij Newman specifiek de volgende betekenis: *reflexief zeker zijn van iets* (Zeno, 1943). Over zekerheid zegt Newman het volgende dat in de kern ook zijn filosofische onderneming kenmerkt:

'It is the characteristic of certitude that its object is a truth, a truth as such, a proposition as true. There are right and wrong convictions, and certitude is a right conviction; if it is not right with a consciousness of being right, it is not certitude. Now truth cannot change; what is once truth is always truth; and the human mind is made for truth, and so rests in truth, as it cannot rest in falsehood. When then it once becomes possessed of a truth, what is to dispossess it? but this is to be certain; therefore once certitude, always certitude. If certitude in any matter be the termination of all doubt or fear about its truth, and an unconditional conscious adherence to it, it carries with it an inward assurance, strong though implicit, that it shall never fail. Indefectibility almost enters into its very idea, enters into it at least so far as this, that its failure, if of frequent occurrence, would prove that certitude was after all and in fact an impossible act, and that what looked like it was a mere extravagance of the intellect. Truth would still be truth, but the knowledge of it would be beyond us and unattainable. It is of great importance then to show, that, as a general rule, certitude does not fail; that failures of what was taken for certitude are the exception; that the intellect, which is made for truth, can attain truth, and, having attained it, can keep it, can recognize it, and preserve the recognition.'

(Newman, 1913, p. 221-222).

De vragen die Newman niet uit de weg gaat spreken voor zichzelf: in hoeverre is deze zekerheid geen abnormaliteit van ons verstand, in welk opzicht beelden wij ons niet van alles in en is deze zogenaamde zekerheid een onverantwoordelijke dwaasheid? Dat we regelmatig bedrogen uitkomen, hoezeer we ook iets voor zeker hielden, is evident.

We zijn dus van vele zaken zeker, dat ons denken beantwoordt aan de werkelijkheid. We zijn echter niet in staat om tot in de laatste grond deze zekerheid uit te drukken. Het zou voor de hand liggen om hieruit de conclusie te trekken, dat ons denken onverantwoord is en dat we er geen enkele objectieve waarde aan zouden mogen hechten⁷³. De logica is nu het antwoord van diegenen die hiermee instemmen. Newman houdt echter staande dat het menselijk denken zelf aan de realiteit beantwoordt en dat de realiteit niet altijd wordt bereikt via logisch opgezette syllogismen⁷⁴, maar slechts door middel van de illatieve zin. De logica zelf leidt tot niet meer dan waarschijnlijkheden, omdat de logische inferentie⁷⁵ werkt met proposities die zelf ook weer

⁷³ Zie Newman (1913), p. 111, 122, 222-223, 240-242.

⁷⁴ Een opmerkelijke constatering van Heleen Pott in het NRC Handelsblad (1 en 2 april, 2006), geeft te denken: *'Wat eens het hoogste doel was van de filosofie (namelijk waarheid), is anno 2006 een eigenschap van proposities, die uitgedrukt worden in beweringen (...). En beweringen zijn waar als ze corresponderen met de feiten, volgens een dominante waarheidstheorie. Volgens een andere theorie zijn ze waar als ze coherent zijn met een groter geheel van andere uitspraken, of als ze het resultaat zijn van consensus binnen een wetenschappelijke gemeenschap....'* Deze voorstelling is precies het probleem wat Newman twee eeuwen geleden probeerde aan te pakken en zoals in de tekst duidelijk wordt. Eerder verwees ik al naar Ward (1997) die gelijksoortige constatering doet en deze bestrijdt. Zie ook noot 54.

⁷⁵ Onder inferentie verstaat Newman (1913): *'the conditional acceptance of a proposition, Assent is the unconditional: the object of Assent is a truth, the object of Inference is the truth-like or a verisimilitude.'* P. 259. Hiermee bedoelt

bewezen moeten worden. Dit gaat net zolang door tot men uiteindelijk belandt bij de eerste beginselen, postulaten, verborgen bronnen die ofwel aanvaard kunnen worden ofwel verworpen, maar niet zodanig verworpen dat men niet zelf weer te verwerpen postulaten hanteert:

'Inference comes short of proof in concrete matters, because it has not a full command over the objects to which it relates, but merely assumes its premisses. In order to complete the proof, we are thrown upon some previous syllogism or syllogisms, in which the assumptions may be proved; and then, still farther back, we are thrown upon others again, to prove the new assumptions of that second order of syllogisms. Where is this process to stop?'

(Newman, 1913, p.269).

Bijkomend probleem is vervolgens dat indien wij terug redeneren, steeds meer uiteenlopende opvattingen en verschillende denkprocessen zullen tegenkomen. Aldus, meent Newman,

'(...) it would be something to arrive at length at premisses which are undeniable, however long we might be in arriving at them; but in this case the long retrospection lodges us at length at what are called first principles, the recondite sources of all knowledge, as to which logic provides no common measure of minds,-which are accepted by some, rejected by others,-in which, and not in the syllogistic exhibitions, lies the whole problem of attaining to truth...' (Newman, 1913, 269-270).

Het probleem van het bereiken van waarheid ligt dus niet in de logische redenering waaruit men een conclusie afleidt, maar in het hierop volgende zich opdringende inductief redeneren om de grondslagen van het syllogisme te ontdekken. Hoewel we dus niet in staat moeten worden geacht om syllogistisch aan te tonen dat er enige op zichzelf staande en uit zichzelf blijkende proposities bestaan, veronderstelt Newman wél hun bestaan als vanzelfsprekend, maar vraagt hij zich af wie ze dan kan vaststellen met behulp van de logica. De moeilijkheid ligt dus in het bepalen van de eerste beginselen en niet in het opstellen van de bewijzen ⁷⁶. De conclusie is dan als volgt:

'Logic then does not really prove; it enables us to join issue with others; it suggests ideas; it opens views; it maps out for us the lines of thought; it verifies negatively; it determines when differences of opinion are hopeless; and when and how far conclusions are probable; but for genuine proof in concrete matter we require an organon more delicate, versatile, and elastic than verbal argumentation. (...) Nor does any real thing admit, by any calculus of logic, of being dissected into all the possible general notions which it admits, nor, in consequence, of being recomposed out of them; though the attempt thus to treat it is more unpromising in proportion to the intricacy and completeness of its make. We cannot see through any one of the myriad beings which make up the universe, or give the full catalogue of its belongings. We are accustomed, indeed, and rightly, to speak of the Creator Himself as incomprehensible; and, indeed, He is

Newman, dat om tot zekerheid te komen niet alleen het redeneerde verstand functioneert, maar de mens als *geheel*. (zie Zeno, 1943, p.29). De mens als volledig wezen beschouwen is een belangrijk uitgangspunt in heel Newmans denken.

⁷⁶ Vgl. Zeno (1943). *Newmans leer over het menselijk denken. Inleiding op Newmans Grammar of Assent en zijn psychologische ontdekking: De illatieve zin*. Utrecht: Dekker.

so by an incommunicable attribute; but in a certain sense each of His creatures is incomprehensible to us also, in the sense that no one has a perfect understanding of them but He. We recognize and appropriate aspects of them, and logic is useful to us in registering these aspects and what they imply; but it does not give us to know even one individual being. (...) As to Logic, its chain of conclusions hangs loose at both ends; both the point from which the proof should start, and the points at which it should arrive, are beyond its reach; it comes short both of first principles and of concrete issues. Even its most elaborate exhibitions fail to represent adequately the sum-total of considerations by which an individual mind is determined in its judgment of things; even its most careful combinations made to bear on a conclusion want that steadiness of aim which is necessary for hitting it.'

(Newman, 1913, p. 271, 282-283, 284).

Laat ik, om een en ander te verduidelijken, een van de verschillende concrete voorbeelden die Newman gebruikt om zijn positie te verhelderen, kort uitwerken.

Welke redenen hebben wij bijvoorbeeld om te veronderstellen dat we in ons eigen specifieke geval zullen sterven? In het diepste van ons wezen zijn we er evenzeer van overtuigd als van het gegeven dat wij op dit moment leven. De vraag is echter wat nu precies het bewijs is waarop wij deze zekerheid baseren. Hoe zouden wij ons bijvoorbeeld verdedigen in de rechtszaal? Hoe zouden wij het er van afbrengen op het moment als men ons zou onderwerpen aan een kruisverhoor, met andere woorden, welke logische, sluitende verdediging kunnen we formuleren om dit gegeven dat als een absolute zekerheid in ons aanwezig is, te verklaren? We zijn niet in staat een *a posteriori*, een achteraf gedacht, bewijs te leveren, dus we zijn genoodzaakt ons te richten op *a priori* bewijzen, of eerder *waarschijnlijkheden* omdat *a priori* argumenten op zichzelf geen logisch bewijs kunnen vormen. Als we ons nu eens zouden beroepen op de zogenaamde 'law of death'⁷⁷, zoals Newman voorstelt, wat kunnen wij hier dan uit opmaken? Het is immers niets meer dan een veralgemeen feit en het is hooguit een bewijs van het bestaan van vele ooggetuigen met ervaringen die betrekking hebben op, naar we aannemen, sterfgevallen. Er is niets echter dat ons in de weg staat te denken dat er niet een andere wet bestaat die deze 'law of death' zou kunnen opheffen, evenzo de centrifugale wet verhindert dat de centripetale wet wordt uitgevoerd. Het is ook helder dat geen enkele wet op zichzelf vrij kan werken, en daarmee is het een eerlijke vraag in hoeverre de 'law of death' in ons specifieke geval wel haar vrije gang zou kunnen gaan volgens Newman. Kortom: het vooruitzicht van ons sterven is wat logisch bewijsmateriaal betreft, niet veel meer dan iets met een hoge waarschijnlijkheid, met als sterkste uitgangspunt het *reductio ad absurdum*⁷⁸.

⁷⁷ Een duidelijke schijnwet volgens Newman, het is namelijk geen universele wet, maar een veralgemeend feit, een '*antecedent probability*', omdat logisch geen steekhoudend sluitende redenering gegeven kan worden welke macht het verleden heeft over de toekomst en welke macht de geschiedenis van anderen op ons heeft. Hier kunnen we iets van het falsificatieprincipe van Popper in ontwaren.

⁷⁸ Er is niemand aan te wijzen in de geschiedenis die, oudtestamentische overlevering nog daargelaten, 200 jaren leefde, ergo, de vroegere geslachten moeten wel gestorven zijn.

Desalniettemin, stelt Newman, is er:

'(...) my own living personal reasoning, my good sense, which is the healthy condition of such personal reasoning, but which cannot adequately express itself in words, does for me, and I am possessed with the most precise, absolute, masterful certitude of my dying some day or other.'

(Newman, 1913, p. 300-301) ⁷⁹

Om dus tot echte zekerheid te komen ⁸⁰ (de logische 'zekerheid' is niet meer dan een passieve indruk die van buitenaf op de geest wordt ingeprent door redeneerdwang, en dus feitelijk geen zekerheid volgens Newman ⁸¹ zoals we hebben gezien: de vormelijke logica is niet de methode waardoor we in staat worden gesteld zekerheid te krijgen omtrent het *concrete*), zullen we een andere weg in moeten slaan, dan de weg van de logica. We hebben gezien dat een bepaalde vorm van inferentie, wat Newman aanduidt als de formele inferentie, tekortschiet als het gaat om te komen tot een zekerheid. Een andere vorm van inferentie, wat Newman de informele of natuurlijke inferentie noemt, is een oplossing. Wat er namelijk gebeurt tijdens logisch redeneren is dat men *de inferentie*, oftewel het resultaat van de logische redenering, *gelijkstelt met instemming*; dus de bewijsbaarheid van de conclusie zou identiek zijn met de waarheid ervan. Evenzo als er gradaties zijn met betrekking tot het gewicht van de inferentie, zo zouden er ook gradaties moeten bestaan met betrekking tot de instemming ⁸². Dit gaat Newman echter te ver en hij meent dan ook dat de inferentie slechts een voorwaardelijke aanvaarding is van een

⁷⁹ Vgl. hiertoe ook Locke, J. (1690). *An Essay concerning Human Understanding*. Boek 4, hoofdstuk 19. Locke spreekt hier van een aanzienlijk 'surplus' aan zekerheid boven het bewijs.

⁸⁰ Laten we nogmaals concreet in ogenschouw nemen met welk vraagstuk Newman zich feitelijk bezighoudt. Waar het hem in wezen om gaat is het concrete en reële filosofische probleem van het bestaan van de *volstreckte* zekerheid ondanks onvoldoende argumenten (bijvoorbeeld bij gelovige christenen). De onderneming van Newman is erop gericht hiervoor een verklaring te vinden. In dit opzicht kunnen we het project dan ook beschouwen als een zowel filosofisch als psychologisch project.

⁸¹ Newman (1913), p. 344.

⁸² Newman (1913) bespreekt hiertoe John Locke (p. 160-164) en zijn leer van instemming en stelt dat Locke: *'takes a view of the human mind, in relation to inference and assent, which to me seems theoretical and unreal. Reasonings and convictions which I deem natural and legitimate, he apparently would call irrational, enthusiastic, perverse, and immoral; and that, as I think, because he consults his own ideal of how the mind ought to act, instead of interrogating human nature, as an existing thing, as it is found in the world. Instead of going by the testimony of psychological facts, and thereby determining our constitutive faculties and our proper condition, and being content with the mind as God has made it, he would form men as he thinks they ought to be formed, into something better and higher, and calls them irrational and indefensible, if (so to speak) they take to the water, instead of remaining under the narrow wings of his own arbitrary theory.'* (p.164). Newman plaatst zich tegenover de opvattingen van Locke. De instemming is niet wezenlijk afhankelijk van de voorafgaande redeneringen, in tegenstelling tot de conclusie, met andere woorden een instemming is geen inferentie, want deze instemming is onvoorwaardelijk en ziet af van de redeneringen. De inferentie is onvoorwaardelijk, steunt vanzelfsprekend op de voorafgaande syllogismen en is meer of minder sterk naar gelang de redenen meer of minder sterk zijn. De hierop volgende vraag is hoe het nu bestaat dat een voorwaardelijke geesteshandeling, zoals een redenering, kan leiden tot een onvoorwaardelijke instemming (p.157 ev.). Zie voor Newmans kritiek op Locke ook Kenny, A (2003). *A Brief History of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing. P. 310-311.

conclusie en de instemming een onvoorwaardelijke aanvaarding. Deze informele en natuurlijke inferenties zijn functies van wat Newman noemt de illatieve zin, en daarin zit de enige echte wet ⁸³. Onze meest onwankelbare en redelijke zekerheden berusten op vormeloze en persoonlijke bewijzen die geenszins in logica kunnen worden omgezet.

'Every one who reasons, is his own centre; and no expedient for attaining a common measure of minds can reverse this truth;—but then the question follows, is there any criterion of the accuracy of an inference, such as may be our warrant that certitude is rightly elicited in favour of the proposition inferred, since our warrant cannot, as I have said, be scientific? I have already said that the sole and final judgment on the validity of an inference in concrete matter is committed to the personal action of the ratiocinative faculty, the perfection or virtue of which I have called the Illative Sense.'

(Newman, 1913, p. 345).

Wat Newman in wezen zegt is, dat als wij als mensen met elkaar spreken, dit dan geen redeneringen betreffen die voortgaan van proposities naar proposities, maar veel eerder van voor ons concrete zaken naar concrete zaken, van geheel naar geheel. Een conclusie op basis van een logische redenering is alleen maar in *abstracte* zin waar, terwijl de mens juist verlangt naar zekerheid in *concrete* zaken. Met een voorbeeld ontleent aan de roman *North & South* van Elizabeth Gaskell ⁸⁴, durft Newman zelfs zo ver te gaan er een argument voor de

⁸³ Deze wet is de wet van onze geest: namelijk de relatie tussen zekerheid en impliciete bewijzen met de illatieve zin als psychologisch feit. (Zie Zeno (1943), p. 180).

⁸⁴ *'I think,' says the poor dying factory-girl in the tale, 'if this should be the end of all, and if all I have been born for is just to work my heart and life away, and to sicken in this dreary place, with those mill-stones in my ears for ever, until I could scream out for them to stop and let me have a little piece of quiet, and with the fluff filling my lungs, until I thirst to death for one long deep breath of the clear air, and my mother gone, and I never able to tell her again how I loved her, and of all my troubles,—I think, if this life is the end, and that there is no God to wipe away all tears from all eyes, I could go mad!'* (Newman, 1913, p. 313). Zeno (1943) bespreekt dit voorbeeld van impliciet redeneren en constateert hieruit dat Newman een grote betekenis toekent aan de zinnelijke-geestelijke streefvermogens bij het totstandkomen van onze zekerheid onder invloed van de illatieve zin omdat dit is geen argument uit een logisch dispuut, *'maar een bewijs, dat alleen door bepaalde personen wordt gewaardeerd en als bewijs erkend. Hiervoor is nodig dat men voorbereid is en de omstandigheden, waarin het fabrieksmeisje sterft, door en door beseft en doorvoelt. Een rijk iemand, die bovendien bloeit van gezondheid, een gemakkelijk temperament bezit en zijn vele vrije tijd zeer aangenaam weet door te brengen, bijvoorbeeld met literatuur, waaraan hij zich geheel kan overgeven, zo iemand voelt de kracht van dat bewijs niet. Hij heeft geen levende voorstelling van de ellende van het beschreven droevige bestaan, hij kent de emoties, de stemmingen, de begeerten, de ideeën niet bij ervaring, die zo fabrieksmeisje met een concrete apprehensie heeft gerealiseerd. Daarom zal hij maar moeilijk uit de redenering, verscholen onder dat romanfragment, een conclusie kunnen trekken voor de onsterfelijkheid der ziel.* (p. 105). Dat we hieruit Newman geen subjectivisme mogen toeschrijven bepleit hij vanuit het argument van Newman dat we zekerheid kunnen verkrijgen vanuit het geheel van ons zijnde, naast zekerheden verkregen vanuit ons verstand, vanuit onze concrete kennis uit zintuigen verkregen, of opgedaan door intuïtie en demonstratie, etc. Deze zekerheid is niet te verklaren, tenzij we een vermogen (dus geen subjectivisme) aan ons verstand toekennen om uit een grote groep waarschijnlijkheden tot een redelijk verantwoorde conclusie te komen, die we met volle instemming na reflectie aanvaardden en waarvan we zeker zijn. (p. 134 ev.). Ik kom hier later nog op terug.

onsterfelijkheid van de ziel in te zien ⁸⁵. Hij merkt hierbij op dat de kracht van het argument, of ze nu groot of klein is, geen enkele indruk zal maken bij een logisch debat. Het gehele redeneerproces wordt in alle zaken die ons aan het hart liggen over het hoofd gezien en we laten zonder het te weten alle zo mooi opgestelde regels door filosofen regels buiten beschouwing. Er is wel degelijk een methode, maar dit is een *impliciete* methode:

'As true poetry is a spontaneous outpouring of thought, and therefore belongs to rude as well as to gifted minds, whereas no one becomes a poet merely by the canons of criticism, so this unscientific reasoning,

⁸⁵ Hier toch enkele opmerkingen. Des te meer we Newman verder volgen in zijn gedachtegang, des te meer zijn opvattingen iets gemeenschappelijks lijken te hebben met, of tenminste laten denken aan Wittgenstein. Waar de positivisten beweerden dat wat gezegd kan worden het enige zinvolle is en de rest onzin –wat ze natuurlijk van Wittgenstein zelf hadden geleerd-, vond Wittgenstein juist belangrijker dat wat niet logisch kan worden beargumenteerd maar als ethische en esthetische oordelen in de kunst kunnen worden getóónd; een vaak over het hoofd gezien aspect van zijn *Tractatus* (vgl. Delfgaauw & Peperstraten, 1994; Zimmer, 2005). In die *Tractatus* zien we aanvankelijk ook een poging van de jonge Wittgenstein om de logische structuur van de taal met behulp van de rede ondubbelzinnig te leren kennen: alles wat gezegd kan worden kan ook duidelijk, of 'feitelijk', gezegd worden. Maar redelijke kennis is talig, ook redelijke kennis over taal. En zo kwam Wittgenstein in een vicieuze cirkel terecht: *'In de loop van ons onderzoek bereiken we nooit fundamentele proposities; we stuiten op de grens van de taal die ons belet verder vragen te stellen. We dringen niet door tot de bodem van de dingen, maar bereiken een punt waarop we niet verder komen, waarop we geen verdere vragen kunnen stellen.'* Uiteindelijk meende Wittgenstein dat de schoonheid en de moraal krachtig tegen de dominante annexeerwoede van de rede verdedigd moesten worden en hij beschouwde de goedkope wetenschappelijke en technische cultuur als het begin van het einde van de mensheid; gevoelens die we bij Newman ook reeds zagen (zie Monk, R. (1991). *Ludwig Wittgenstein: het heilige moeten*. (vert. Ronald Jonkers). Prometheus: Amsterdam (p. 292 ev). Zie ook in het bijzonder: Barrett, C. (1995). *Newman and Wittgenstein on the Rationality of Belief*. In *Newman and Conversion*. Ed. Ian Ker. Notre Dame: University of Notre Dame Press. P. 89-99. Verder wijst Kenny (1990) er zelfs op dat Newman Gottlob Frege reeds vooruit was: *'Ten years before the Begriffschrift, in the Grammar of Assent, Newman had made many of the same distinctions which Frege was to make, sometimes in the same terms, sometimes in different terms. Newman distinguished between the apprehension of a proposition and assent to a proposition, between the notional or logical content of a proposition and the realization of its content in the imagination* (p. 98). Ook Kenny merkt op dat Wittgenstein de lijn die Newman uiteen had gezet in *The Grammar of Assent* volgt: *'Wittgenstein turned in his last years to the traditional problems of epistemology, seen from a new standpoint. His posthumously published On Certainty covers many of the same topics as the Grammar of Assent, uses many of the same illustrations, and draws some of the same conclusions.'* (p.99). Jost (1997) merkt, tenslotte, op dat Newmans intellectuele en geestelijke moed die van Wittgenstein evenaart, zo niet ontstijgt: *'(...) for he says in The Grammar: "In determining . . . the main features of Natural Religion . . . I may be accused of having taken a course of my own, for which I have no sufficient warrant." But here comes the kicker: "Such an accusation does not give me much concern. Every one who thinks on these subjects takes a course of his own, though it will also happen to be the course which others take beside himself" (p. 263). Elsewhere he calls his approach a "personal"-what I have called a rhetorical-metaphysics, one that requires nothing by way of conventional metaphysical philosophy. As he says in the Grammar, "In metaphysics egotism is true modesty" (qtd. in Boekraad). Newman's intellectual and spiritual courage here equals if it does not surpass Wittgenstein's, and may even, in the end, have the same object, for Drury reports that Wittgenstein claimed, "I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view" (Rhees, p. 79).'*

Hiermee wordt Newmans denken toch in een duidelijke context geplaatst en toont dit tevens aan dat Newman zijn tijd vooruit was, zoals naast Delfgaauw (1954) ook Copleston (1967) opmerkt: *'(...)the growth of interest in his philosophical thought and in his style of apologetics has coincided with the spread of movements in philosophy and in apologetics which, on our looking back, are seen to have certain affinities with elements in Newman's reflections.'* (p. 287-288).

being sometimes a natural, uncultivated faculty, sometimes approaching to a gift, sometimes an acquired habit and second nature, has a higher source than logical rule,-'nascitur, non fit.' When it is characterized by precision, subtlety, promptitude, and truth, it is of course a gift and a rarity: in ordinary minds it is biassed and degraded by prejudice, passion, and self-interest; but still, after all, this divination comes by nature, and belongs to all of us in a measure, to women more than to men, hitting or missing, as the case may be, but with a success on the whole sufficient to show that there is a method in it, though it be implicit.'

(Newman, 1913, p. 331).

Ons denken is te scherpzinnig en te veelzijdig, onze bronnen zijn te ver verwijderd en te verborgen, onze weg is te persoonlijk, te moeilijk en te kronkelend, onze onderwerpen zijn te verschillend en te ingewikkeld om zich te laten vangen in een taal, hoe fijn en rijk deze taal ook mag zijn. Een door Sire (2002) genoemd als 'een van de meest eloquente passages die Newman ooit heeft geschreven' (p. 46), verraad al vroeg (de tekst werd door Newman in 1840 opgetekend) Newmans zoektocht naar een 'innerlijk overstijgend vermogen', wat hij uiteindelijk zal vinden in de illatieve zin, als resultaat van diepgaande cyclisch-iteratieve onderzoeksmethode en een constante retrospectie van zijn eigen verstand:

'The mind ranges to and fro, and spreads out, and advances forward with a quickness which has become a proverb, and a subtlety and versatility which baffle investigation. It passes on from point to point, gaining one by some indication; another on a probability; then availing itself of an association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression, or some inward instinct, or some obscure memory; and thus it makes progress not unlike a clamberer on a steep cliff, who, by quick eye, prompt hand, and firm foot, ascends how he knows not himself; by personal endowments and by practice, rather than by rule, leaving no track behind him, and unable to teach another. It is not too much to say that the stepping by which great geniuses scale the mountains of truth is as unsafe and precarious to men in general, as the ascent of a skilful mountaineer up a literal crag. It is a way which they alone can take; and its justification lies in their success. And such mainly is the way in which all men, gifted or not gifted, commonly reason,-not by rule, but by an inward faculty.'

(Newman, 1909, p. 257).

2.3 De illatieve zin

We hebben al gezien dat Newman de impliciete methode verkiest boven de logica om genoemde redenen. De mens redeneert niet zoals een wiskundige, maar slechts door de werking van het gezonde verstand, dat op een min of meer rechtstreekse wijze uit een verzameling concrete gegevens de concrete conclusie grijpt⁸⁶. Op dit uitgangspunt bouwt Newman

⁸⁶ Newman vergelijkt dit principe met een principe dat Newton in het begin geeft van zijn '*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*': 'We know that a regular polygon, inscribed in a circle, its sides being continually diminished, tends to become that circle, as its limit; but it vanishes before it has coincided with the circle, so that its tendency to be the circle, though ever nearer fulfillment, never in fact gets beyond a tendency. In like manner, the conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained; foreseen in the number and direction of

uiteindelijk de hele illatieve zin. Met verschillende voorbeelden probeert hij aantonen dat het hier gaat om een gegrondheid, waar we niet omheen kunnen; zij die er wel omheen stappen, geleerden zoals Locke, nemen aan dat de mens van nature onredelijk is en onredelijk handelt. Newman meent echter dat dit ver voorbijgaat aan het wezen van onze eigen menselijke natuur, die namelijk in staat is om vele verschillende waarheden, zonder de minste aarzeling te aanvaarden, zonder ze bij intuïtie in te zien of ze allereerst demonstratief te hebben bewezen⁸⁷. Laten we hier kijken hoe uiteindelijk de gehele illatieve zin is opgebouwd.

2.3.1 De illatieve zin

We weten inmiddels dat de impliciete methode is gegrondvest op de algemene concrete *instemming* (assent)⁸⁸ die wij aan een propositie geschonken hebben. Deze algemene instemming is een zekerheid, en deze zekerheid is de waarneming van een waarheid met de waarneming dat het een waarheid is en blijft. Met andere woorden: waarheid kan niet veranderen in onwaarheid. Als iemand dus werkelijke zekerheid zou bezitten, dan is hij overtuigd, dat, ondanks alles wat hem overkomen kan, die zaak zal blijven zoals ze is, zelfs al zou hij haar verwerpen, wat hem onmogelijk voorkomt. Dessain (1966) toont ons een aardig voorbeeld dat hij haalt uit de roman van Willa Carter, *'Shadows on the Rocks'*, dat zich afspeelt in Frans Canada, alwaar hij meent dat we er het hart van de illatieve zin in kunnen lezen: *'When there is no sun, I can tell directions like the Indians.'* Here Auclair interrupted him. *'And how is that, Antoine?'* Frichette smiled and shrugged. *'It is hard to explain, by many things. The limbs of the trees are generally bigger on the south side, for example. The moss on the trunks is clean and dry on the north side - on the south side it is softer and maybe a little rotten. There are*

accumulated premisses, which all converge to it, and as the result of their combination, approach it more nearly than any assignable difference, yet do not touch it logically (though only not touching it,) on account of the nature of its subject-matter, and the delicate and implicit character of at least part of the reasonings on which it depends. It is by the strength, variety, or multiplicity of premisses, which are only probable, not by invincible syllogisms,—by objections overcome, by adverse theories neutralized, by difficulties gradually clearing up, by exceptions proving the rule, by unlooked-for correlations found with received truths, by suspense and delay in the process issuing in triumphant reactions,—by all these ways, and many others, it is that the practised and experienced mind is able to make a sure divination that a conclusion is inevitable, of which his lines of reasoning do not actually put him in possession. This is what is meant by a proposition being 'as good as proved,' a conclusion as undeniable 'as if it were proved,' and by the reasons for it 'amounting to a proof,' for a proof is the limit of converging probabilities.' (Newman, 1913, p. 320-321).

⁸⁷ Newman spreekt hier niet alleen over morele waarheden als de zekerheid dat een moeder haar kind bemind, of over de zekerheid zonder meer dat Napoleon werd verslagen bij Waterloo en nergens anders, of dat ondanks dat ik mijn ouders nooit heb gezien, ik weet dat er een man en een vrouw verantwoordelijk zijn geweest voor mijn bestaan, maar ook over fysieke en metafysieke waarheden (overigens gebruikt Newman al deze termen op een eigen wijze, zie Zeno (1943), p. 151-152.).

⁸⁸ Newman bespreekt de instemming en de verschillende vormen ervan op een uitvoerige wijze. Het voert te ver om hier tot in details te bespreken hoe instemming volgens Newman beschouwd kan worden. Zie Zeno (1943), p. 65, 99, 121, 122, 128-130, 143, 215-216 en 250.

many little signs; put them together and they point you right....' (geciteerd in Dessain, 1966, p. 157).

Het is echter zo dat men vaak zegt zeker te zijn, terwijl men zich feitelijk vergist⁸⁹. Het *instemmen* met een zaak is dus op zichzelf geen goede grondslag voor werkelijke zekerheid, die

⁸⁹ Sterker nog, als we de opvattingen van Newman bestuderen over de zekerheid, dan lijkt het alsof hij zich tegenspreekt, dan wel in een complexe paradox terechtkomt. Als de zekerheid immers zeker is, en daarom onvergankelijk, is de zekerheid een dwaling als ze toch verdwijnt. Maar *zelfs* dan moet het een zekerheid blijven, immers: *'It follows, that if I am certain of a thing, I believe it will remain what I now hold it to be, even though my mind should have the bad fortune to let it drop.'* (Newman, 1913, p. 138). Maar, het is, zoals ik al eerder citeerde, *'the characteristic of certitude that its object is a truth, a truth as such, a proposition as true. There are right and wrong convictions, and certitude is a right conviction; if it is not right with a consciousness of being right, it is not certitude. Now truth cannot change; what is once truth is always truth; and the human mind is made for truth, and so rests in truth, as it cannot rest in falsehood. When then it once becomes possessed of a truth, what is to dispossess it?* En hij concludeert vervolgens dat *'this is to be certain; therefore once certitude, always certitude. If certitude in any matter be the termination of all doubt or fear about its truth, and an unconditional conscious adherence to it, it carries with it an inward assurance, strong though implicit, that it shall never fail. Indefectibility almost enters into its very idea, enters into it at least so far as this, that its failure, if of frequent occurrence, would prove that certitude was after all and in fact an impossible act, and that what looked like it was a mere extravagance of the intellect. Truth would still be truth, but the knowledge of it would be beyond us and unattainable. It is of great importance then to show, that, as a general rule, certitude does not fail; that failures of what was taken for certitude are the exception; that the intellect, which is made for truth, can attain truth, and, having attained it, can keep it, can recognize it, and preserve the recognition.'* (p. 221-222). Newman spreekt er nog veel uitvoeriger over in volgende passages, alwaar hij de psychologie van de dwaling onderzoekt en bovendien met voorbeelden laat zien dat vergissingen zekerheid kunnen versterken (p. 229-236). De vraag echter of zekerheid onzekerheid kan zijn, beantwoordt hij uiteindelijk met een even eenvoudige, als wellicht onbevredigende redenering: als zekerheid immers een instemming is met de overtuiging omtrent een gegeven dat waar is, dan is ze zeker, omdat wanneer een overtuiging omtrent iets dat niet waar is, beschouwd wordt als een overtuiging van iets dat waar is, dit een valse zekerheid is. Het moet gezegd worden dat, ondanks de geruststellende conclusies van Zeno (1943, p. 148ev), Newman de problemen omtrent de zekerheid telkens scherper formuleert dan zijn oplossingen. Hij ziet scherp waar de vragen over zekerheid zich bevinden, maar het lijkt alsof het moment van echte zekerheid immer vooruit wordt geschoven en het is ook de vraag wanneer men de zekerheid bezit die zeker is. Dát is wellicht ook de illatieve zin. Het aardige voorbeeld dat Newman zelf geeft, laat prachtig zien hoe iemand in het finale stadium van zekerheid kan geraken (*'Suppose I am walking out in the moonlight, and see dimly the outlines of some figure among the trees;-it is a man. I draw nearer,-it is still a man; nearer still, and all hesitation is at an end,-I am certain it is a man. But he neither moves, nor speaks when I address him; and then I ask myself what can be his purpose in hiding among the trees at such an hour. I come quite close to him, and put out my arm. Then I find for certain that what I took for a man is but a singular shadow, formed by the falling of the moonlight on the interstices of some branches or their foliage. Am I not to indulge my second certitude, because I was wrong in my first? does not any objection, which lies against my second from the failure of my first, fade away before the evidence on which my second is founded?'* P. 231), maar laat ook open hoe ik mijn eerdere stadia zou moeten benoemen (dwaling?) en bovendien blijft hiermee open dat er mensen zijn die niet het eindstadium bereiken, maar desondanks menen zeker te zijn. Dit kan dan echter nooit illatief zijn, omdat noodzakelijkerwijs de reflectie ontbreekt op het mogelijke eindstadium. In dat opzicht heeft Newman een sterke zaak –tussen denken en zeker weten zit een groot verschil-, maar het is moeilijk te zeggen in bepaalde zaken –niet in het voorbeeld van Newmans nachtelijke wandeling vanzelfsprekend- wanneer men moet zeggen dat de voor zeker gehouden zekerheid niet het eindstadium is en daarmee dus een voorwaardelijke zekerheid. Toch, Newman heeft een punt dat zekerheid niet verdwijnt met de dwaling, evenals we de klok niet afschaffen op het moment dat mijn horloge al die tijd achterliep, en ook hier is uiteindelijk de illatieve zin de troef die Newman kan blijven uitspelen om het complexe vraagstuk op te lossen.

onvergankelijk is. Volgens Newman moet er een vaste overtuiging aan gekoppeld zijn dat het voorwerp van een bepaalde zekerheid, namelijk de waarheid zelf, niet veranderen kan. Het is van het grootste belang te beseffen dat zekerheid niet gepaard gaat met onfeilbaarheid⁹⁰. Zekerheid veronderstelt als noodzakelijke voorwaarde een bewust onderzoek en een *reflexieve* argumentatie. Daarnaast is het zo dat zekerheid en instemming *a priori* per definitie onbestaanbaar zijn met twijfel, omdat beide de onvoorwaardelijke aanvaarding zijn van een propositie als waar. Een ander criterium, dat Newman afleidt uit de ervaring, hangt samen met de stemming die gepaard gaat met het idee van ware zekerheid. Het is een stemming van geestelijke rust en veiligheid. Een laatste criterium dat gepaard gaat met zekerheid is de onveranderlijkheid van deze zekerheid. Aldus besluit Newman:

'It seems then that on the whole there are three conditions of certitude: that it follows on investigation and proof, that it is accompanied by a specific sense of intellectual satisfaction and repose, and that it is irreversible. If the assent is made without rational grounds, it is a rash judgment, a fancy, or a prejudice; if without the sense of finality, it is scarcely more than an inference; if without permanence, it is a mere conviction.'

(Newman, 1913, p. 257).

Uiteindelijk komt dit samen in de 'illatieve zin', door Owen Chadwick (1983) beschreven als *'(...) the act of assent in the mind based upon a body of grounds in their totality, even though the mind is not aware of all the grounds treated as separate arguments, and may be resting on half-inarticulate experience as well as argument'* (p. 36).⁹¹

Dit vermogen om zonder formeel-logische redenering tot zekerheid te komen is zijn antwoord op de vraag of wij een criterium bezitten om de deugdelijkheid van die impliciete redeneringen, die dus zekerheid impliceren- te controleren. Het wezen van deze illatieve zin zit in het gegeven dat iedereen erkent dat men zonder een bewust benutten van premissen toch tot deugdelijke conclusies komt en dat er geen controlemiddel bestaat buiten het denkende verstand zelf. De

⁹⁰ Newman gebruikt een van zijn kenmerkende voorbeelden om aan te tonen dat we niet mogen zeggen: 'we zijn niet onfeilbaar, dus kunnen we nergens zeker van zijn', of: 'niemand kan zich ook maar over 1 zaak zeker voelen als hij niet in alle zaken onfeilbaar is'. Newman stelt dat we niet de vergissing moeten maken zekerheid en onfeilbaarheid met elkaar te verwarren: *'the two words stand for things quite distinct from each other. For example, I remember for certain what I did yesterday, but still my memory is not infallible; I am quite clear that two and two make four, but I often make mistakes in long addition sums. I have no doubt whatever that John or Richard is my true friend, but I have before now trusted those who failed me, and I may do so again before I die. A certitude is directed to this or that particular proposition; it is not a faculty or gift, but a disposition of mind relatively to a definite case which is before me. Infallibility, on the contrary, is just that which certitude is not; it is a faculty or gift, and relates, not to some one truth in particular, but to all possible propositions in a given subject-matter.'* (p. 224).

⁹¹ Chadwick is een van de velen die de illatieve heeft proberen te omschrijven. Zeno (1943) bespreekt er een heel aantal aan het einde van zijn proefschrift. Een letterlijke vertaling van de illatieve zin brengt ons overigens naar het Latijnse '*illatio*' wat zoveel betekent als '*het ons erheen brengen*'.

illatieve zin is een volkomen natuurlijk gegeven en met een scherts naar Hume probeert Newman aan te tonen dat elk wezen zichzelf voldoende is:

'If I may not assume that I exist, and in a particular way, that is, with a particular mental constitution, I have nothing to speculate about, and had better let speculation alone. Such as I am, it is my all; this is my essential stand-point, and must be taken for granted; otherwise, thought is but an idle amusement, not worth the trouble. There is no medium between using my faculties, as I have them, and flinging myself upon the external world according to the random impulse of the moment, as spray upon the surface of the waves, and simply forgetting that I am. I am what I am, or I am nothing. I cannot think, reflect, or judge about my being, without starting from the very point which I aim at concluding. My ideas are all assumptions, and I am ever moving in a circle. I cannot avoid being sufficient for myself, for I cannot make myself anything else, and to change me is to destroy me. If I do not use myself, I have no other self to use. My only business is to ascertain what I am, in order to put it to use. It is enough for the proof of the value and authority of any function which I possess, to be able to pronounce that it is natural. What I have to ascertain is the laws under which I live. My first elementary lesson of duty is that of resignation to the laws of my nature, whatever they are; my first disobedience is to be impatient at what I am, and to indulge an ambitious aspiration after what I cannot be, to cherish a distrust of my powers, and to desire to change laws which are identical with myself.'

(Newman, 1913, p. 347-348).

Wat Newman hier dus probeert te laten zien, en wat in het citaat tot uitdrukking komt door middel wat hij noemt *'Truths such as these, which are too obvious to be called irresistible, are illustrated by what we see in universal nature'*, (1913, p. 349) is dat er een algemene wet bestaat waaruit blijkt dat alles wat men in wezen aantreft over functies en eigenschappen beschikt, die in de hoofdzaak als doel hebben een weldaad te betekenen voor het wezen. Wat Newman hier dus beweert, is dat de geest die redeneert tegelijk het vermogen bezit om te oordelen en in staat is om gevolgtrekkingen te maken die op zichzelf staan in de meest volkomen staat. Geen wezen zou kunnen bestaan indien zijn bestanddelen elkaar zouden bestrijden. Er bestaat volgens Newman in ieder wezen een levensbeginsel dat helende en herstellende invloed uitoefent en dat eenheid brengt in alle delen en functies en dat altijd bezig is het negatieve gevolg van inwendige of uitwendige oorzaken te verwijderen en te neutraliseren, terwijl het geen gezond streven vertoont om zijn bezit als iets vreemds van zich af te werpen. Deze beschrijving lijkt haast te verwijzen naar evolutionaire krachten⁹² -

⁹² Newman heeft evolutie overigens nooit ontkend of bestreden. Cameron (1989) merkt op: *'There is one astonishing instance of this in The Philosophical Notebook. It is a passage about Darwin and the theory of evolution. This is a note written in December 1863. We have to remember that The Origin of Species was published in 1859 and that it was at the 1860 meeting of the British Association that Bishop Wilberforce (...) had made a conspicuous ass of himself by his foolish sneers at Darwin's theory. But here is Newman, at a time when to be against Darwin was a badge of orthodoxy: December 9, 1863.1. 'There is as much want of simplicity in the idea of the creation of distinct species as in that of the creation (of) trees in full growth (whose seed is in themselves), or of rocks with fossils in them. I mean that it is as strange that monkeys should be so like men, with no -historical connection- between them as that there should be the notion that there was no history... of facts by which fossil bones got into rocks...I will either go whole hog with Darwin*

uiteindelijk is de schepping alleen maar gebaat met waarheid-, maar voor Newman is dit een simpele wet die we in het hele heelal kunnen terugvinden. Uiteindelijk komt het erop neer dat de ontwikkeling van de mens ‘*a living growth*’ is, en juist geen *mechanische* evolutionaire kracht⁹³; ‘*and its instruments are mental acts, not the formulas and contrivances of language.*’ (Newman, 1913, p. 350). Deze constatering speelt ook een zeer belangrijke rol in *The Idea of a University*.

Newman houdt dus staande, dat het gezond verstand zelf zijn werking controleert en dat deze illatieve zin de toetssteen is voor ware zekerheid:

‘It is the mind that reasons, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions. This power of judging and concluding, when in its perfection, I call the Illative Sense, and I shall best illustrate it by referring to parallel faculties, which we commonly recognize without difficulty.’
(Newman, 1913, p.353).

Uiteindelijk maakt hij dus een onderscheid tussen het bewuste en expliciete denken (de logische manier van denken) en het vermogen tot impliciete redenering (een genie in het bijzonder is volgens Newman hiermee overvloedig begiftigd). Vervolgens komt in een ware synthese hieruit de illatieve zin –de gevolgtrekkende natuur, de intuïtieve waarneming⁹⁴, de intuïtie zonder meer⁹⁵ (zie Newman, 1913, p. 332, 333) - tot stand. In tegenstelling tot de natuurlijke redenering (volgens Newman dus een *werkelijke intuïtie*, die zijn grondslag vindt in het niet bewust redeneren op basis van allerlei vooronderstellingen) bezit de illatieve zin niet de onbetrouwbaarheid die daaraan verbonden is en in tegenstelling tot het expliciete denken,

or, dispensing with time and history altogether, hold, not only the theory of distinct species but that also of the creation of the fossil-bearing rocks.’ p. 18.

⁹³ Vgl. Lash, N. (1975). *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*. Shepherdstown, West Virginia: Patmos Press.

⁹⁴ Ook hier moeten we wederom waken voor begripsverwarring, waar, in dit geval, Newman zelf aanleiding voor geeft. Intuïtie is volgens Newman de waarneming van een algemeen feit, zonder dat de weg tot die instemming aan te wijzen of te herkennen is. Newman stelt kennis, verkregen door de illatieve zin *tegenover* kennis verkregen door intuïtie. Hoewel door verschillende schrijvers gesuggereerd (zie Zeno, 1943, p. 132) is zuivere intuïtie (het onmiddellijk aanvoelen van waarheden zonder redeneren, een soort inzicht op het eerste gezicht) geen synoniem voor de illatieve zin. Newman (1913) beschouwt de illatieve zin als een *transcendente logica* (p. 216), en stijgt dus boven de ‘gewone’ intuïtie uit. De illatieve zin is ook primair een verstandelijke act, en geen gevoelszaak, waar intuïtie vaak onder geschaard wordt.

⁹⁵ Zeno (1943) merkt op dat uit de gehele beschrijving van de illatieve zin door Newman duidelijk is, dat het geen intuïtie in de gewone betekenis kan zijn. In een proefschrift van Karl Gladen (1934) wordt de methode van de illatieve zin, oftewel de ontdekking van de informele inferentie, door hem de ‘Newmanniaanse intuïtie’ genoemd. Zeno echter bestrijdt dit in zijn proefschrift door te wijzen op het feit dat Newman zelf de illatieve zin als *verstandsact* beschouwt en derhalve mag de illatieve zin niet worden benoemd als een vorm van emotionele intuïtie.

bezit de illatieve zin niet de formele omslachtigheid. De illatieve zin is de *'volmaakte oordeelszin'*.⁹⁶

Samengevat is de kern van de leer van Newman over zekerheid en de verklaringsgrond van zijn persoonlijke redeneermethode de *hypothese* dat de menselijke geest het vermogen bezit om buiten de regels van de logica om, zonder dat dit betekent dat ze strijdig zijn met de regels van de logica, een waarheid kan achterhalen in concrete dingen, doordat de mens in de opeenhoping van een groot aantal gegevens (vaak niets anders dan waarschijnlijkheden die alle verwijzen naar dezelfde conclusie) de objectiviteit als het ware in een oogopslag en met onweerstaanbare helderheid voor zich ziet (zie Zeno, p.45). Er is een groot verschil tussen enerzijds bevestigen en anderzijds argumenteren. Weinigen zijn maar in staat om door middel van absolute logica te bewijzen dat aan de andere kant van de tafel bijvoorbeeld hun moeder zich bevindt ten aanzien van een wildvreemde, terwijl ze tegelijkertijd dit met een volkomen gerustheid kunnen bevestigen. Een dergelijke bevestiging komt voort uit de natuurlijke of informele innerlijke aanwijzingen, die volgens Newman even geldig zijn als formele, expliciete en volkomen adequate demonstraties. Indien een filosoof nu bezwaar zou maken tegen deze bevestigingen vanuit de informele innerlijke aanwijzingen, dan zal hij tevens moeten erkennen dat feitelijk elke gewone handeling van zijn eigen leven als onredelijk moet worden bestempeld, oftewel niet uit streng logische argumentatie voortvloeit, omdat hij simpelweg gedwongen is, evenals in zijn meest wetenschappelijke werken, van grondbeginselen uit te gaan, axioma's, die evenzeer wel aangenomen moeten worden, maar nooit bewezen kunnen worden. Heeft hij aldus echter besloten niets te geloven, dan moet hij al zijn bewijzen bewijzen, evenals elk bestanddeel daarvan, wat uiteindelijk niet anders kan leiden tot een wat Newman noemt hopeloos scepticisme.

Ik eindig hier met Newmans eigen samenvattende beschouwing over de illatieve zin-die hij overigens zelf omschreef als *'a grand word for a common thing'*⁹⁷:

'First, viewed in its exercise, it is one and the same in all concrete matters, though employed in them in different measures. We do not reason in one way in chemistry or law, in another in morals or religion; but in reasoning on any subject whatever, which is concrete, we proceed, as far indeed as we can, by the logic of language, but we are obliged to supplement it by the more subtle and elastic logic of thought; for forms by themselves prove nothing. Secondly, it is in fact attached to definite subject-matters, so that a given individual may possess it in one department of thought, for instance, history, and not in another, for instance, philosophy. Thirdly, in coming to its conclusion, it proceeds always in the same way, by a method

⁹⁶ Een kwalificatie die niet alleen door Zeno (1943) wordt onderschreven, maar ook door De Groot (1918). Hij noemt de illatieve zin in zijn 'Denkers van onze tijd' de *'volmaakte oordeelszin'*, en wijst erop dat ze niet een uitsluiting, maar een aanvulling op de logica is. (P. 243-250). Newman neemt hiermee stelling tegen denkers als Locke en Paley en hun evidentialism (zie hiertoe Mitchel (1990)).

⁹⁷ Dessain (ed.) (1973) p. 375.

of reasoning, which, as I have observed above, is the elementary principle of that mathematical calculus of modern times, which has so wonderfully extended the limits of abstract science. Fourthly, in no class of concrete reasonings, whether in experimental science, historical research, or theology, is there any ultimate test of truth and error in our inferences besides the trustworthiness of the Illative Sense that gives them its sanction; just as there is no sufficient test of poetical excellence, heroic action, or gentleman-like conduct, other than the particular mental sense, be it genius, taste, sense of propriety, or the moral sense, to which those subject-matters are severally committed. Our duty in each of these is to strengthen and perfect the special faculty which is its living rule, and in every case as it comes to do our best. And such also is our duty and our necessity, as regards the Illative Sense.'

(Newman, 1913, p. 359-360).

2.3.2 Enige beschouwingen over de illatieve zin

Voordat we overgaan naar de koppeling van de tot nu toe verrichte studie over Newman en de ideeën van Newman over de mens en zijn opvoeding en onderwijs, tot slot enige beknopte beschouwingen over de illatieve zin, alwaar ik de bewijsmethode bespreek evenals belangrijke kanttekeningen bij de illatieve zin. In hoofdstuk 4 zal ik er ook nog kort bij stilstaan.

2.3.2.1 Kanttekeningen bij de illatieve zin

De conclusie van Newman dat de logica door de geleerden van zijn dagen in haar betekenis overschat wordt en de gewone wijze, waarop de mens tot instemming en zekerheid komt de werking is van de illatieve zin, hangt direct samen met zijn bewijsmethode die erop neerkomt dat *'we de zaken moeten nemen zoals ze zijn'* en niet onnodig moeten formaliseren, zoals enkelen dit graag menen te moeten doen (vgl. Zeno, 1943, p. 163). Omdat Newman zijn bewijzen niet door middel van strikt logische en formeel opgebouwde redeneringen weergeeft (dat zou een paradox betekenen), en zo feitelijk zijn eigen theorie in praktijk brengt, ontstaat er precies datgene waar ik op pagina 38 al naar verwees⁹⁸. Newman pleit er zelf ook voor dat men zijn bewijzen met een zekere sympathie en 'gevoel' moet aanhoren. Ward (1912) onderkent dit en noteert: *'The expression 'Newman's 'Subjectivität' has become, I believe, a current phrase in Germany (in reference especially to his philosophical writing). It is not that he fails to recognise the existence of an intuition of metaphysical and moral truth as a property of human reason, and affording when recognised a sure basis for rigid demonstration, but he feels that, taking men as they are, formally to insist upon this would be premature and unpractical; and so he adopts a controversial method of his own, and it is certainly the very reverse of that of the logical metaphysician, and falls in well with the motto he selected when he was made Cardinal-*

⁹⁸ Ironische kritiek op dit principe werd min of meer gegeven door Perrone, een levenslange goede vriend van Newman, die stelde dat *'Newman miscet et confundit omnia'*, wat er vrij vertaald op neerkomt dat Newman in staat was om van alles hondenvoer te maken... (Ward, 1912, I, p. 18).

'Cor ad cor loquitur.' Instead of presenting his readers with a logical formula which says equivalently 'accept my position on pain of being convicted of an absurdity'-a treatment for which most Englishmen in the region of metaphysic have not sufficient logical nerve,-he would seem to say, 'take pains to understand my language, stand where I stand and see if you do not feel as I am feeling.' Not that his treatment is not full of logic, but it is logic in solution where the reader finds himself pursuing an argument almost unconsciously. He does not care to project himself along a single line or many single lines of logical thought along which at best the mere logical simulacrum of his reader, not the whole concrete man, will follow him; but he would fain make a wide pathway wherein a traveller may move rejoicing, carrying with him all that is his.' (Ward, II, 1912, p. 357). Zeno (1943) merkt op dat indien men Newmans filosofie slechts oppervlakkig zou bestuderen, men geneigd is om de centrale conclusies van zijn werk te negeren of tenminste met enig wantrouwen te beschouwen, als subjectief en daarom waardeloos of in ieder geval verdacht. "Maar ernstige denkers zullen al spoedig veel waarheid ontdekken in Newmans thesis, (...). Wie de intellectuele processen heeft bestudeerd, waardoor de mens tot zekerheid komt, zal terstond toegeven, dat Newman hier een reël probleem aanpakt: vanwaar volstreekte zekerheid ondanks onvoldoende argumenten (....)?" (p. 48). Newman heeft met zijn illatieve zin zelf altijd uitdrukkelijk afstand genomen van subjectivisme. 'For surely those only can preach the truth duly who feel it personally', schreef hij (1906, p. 364), want hij was er van overtuigd dat de sleutel van de grote problemen van ons bestaan in onze persoonlijkheid te vinden was en, met andere woorden, dat waarheden nooit abstract worden waargenomen, nee, de gehele persoon neemt ze in zich op, de persoon voelt en kent de waarheid, niet het systeem (Zie Zeno, 1963).

Desalniettemin moeten we niet te vlug voorbij gaan aan de kritieken die Newman krijgt op zijn 'illative sense' en 'The Grammar of Assent'. Want dezelfde Zeno komt wel tot de conclusie dat wie Newman subjectivisme toeschrijft, Newmans filosofie niet begrijpt, maar als hij tevens zegt dat er wel degelijk een objectieve waarheid bestaat en wij haar wel degelijk kunnen kennen, doch ons verstand de waarheid niet in zich opneemt door middel van het apparaat der logica, maar tegelijkertijd hieraan koppelt dat dit gebeurt *op een persoonlijke wijze, ieder verstand weer anders*, omdat ieder een eigen illatieve zin bezit, dan lijkt hij zich tegen te spreken en is de waarheid misschien, ook bij Newman, tóch subjectief⁹⁹.

⁹⁹ Vergelijk bijvoorbeeld deze passage: '(...) it is plain, that, in this investigation of the method of concrete inference, we have not advanced one step towards depriving inference of its conditional character; for it is still as dependent on premisses as it is in its elementary idea. On the contrary, we have rather added to the obscurity of the problem; for a syllogism is at least a demonstration, when the premisses are granted, but a cumulation of probabilities, over and above their implicit character, will vary both in their number and their separate estimated value, according to the particular intellect which is employed upon it. It follows that what to one intellect is a proof is not so to another, and that the certainty of a proposition does properly consist in the certitude of the mind which contemplates it. And this of course

Zo is er ook een aardig artikel van Fairbairn, een gerespecteerd Engels publicist, in *'The Contemporary Review'* van december 1885, alwaar de illatieve zin sterk bekritiseerd wordt en alwaar Newman wordt beticht van metafysisch of filosofisch scepticisme¹⁰⁰. Volgens Fairbairn is het wezen van de illatieve zin *'that religion can never be handled on universal principles by a reason that may truly be termed universal, but must be left to the man so compacted of conscience and imagination as to have a sense for religion and for the determination of religious questions. If the idea of the reason had been larger and worthier, or if the relation between the reason and the conscience had been more organically conceived, so that, the two had appeared as a unity, the whole argumentative structure, and the principles on which it is built, would have been different. As it is, religion never gets inside the reason, nor the reason inside religion. They are but formally related, never really or vitally connected.'*(p. 853). En daarmee is de kritiek gerechtvaardigd dat weliswaar *'Dr. Newman may have a perfect right to limit the province and define the idea of reason in his own way; but then, the exercise of the right has laid him open to a criticism which apparently he has not understood, and which certainly he has said nothing to invalidate. If the reason plays no part in the genesis of the idea of God, it can play no part in its proof; but this position involves the converse; the idea of God and the proofs of His being can never be real possessions of the reason. They remain without it, grounds or premisses for its dialectical exercise; they do not live within it, principles and laws*

may be said without prejudice to the objective truth or falsehood of propositions, since it does not follow that these propositions on the one hand are not true, and based on right reason, and those on the other not false, and based on false reason, because not all men discriminate them in the same way.' (Newman, 1913, p. 293). Valt Newman hier nu de objectiviteit van het kennen aan? Als dat zo zou zijn spreekt hij zichzelf in zijn gehele werk tegen. Zeno meent echter dat Newman hier doelt op het verschil van individuele waardering van een waarschijnlijkheid, en dat het distilleren van zekerheid uit een opeenhoping van waarschijnlijkheden moet worden opgevat als de zekerheid van een propositie die sterk af hangt van *'de constitutie of de gesteltenis van het verstand, dat ze bekijkt.'* (1943, p. 153 ev.). Velen zullen echter menen dat dit niet het bezwaar van subjectiviteit der kennis wegneemt. Wel is het dan verstandig Newmans vervolg te bestuderen (p. 210 en verder over zekerheid).

¹⁰⁰ Fairbairn verwoordt zijn fundamentele kritiek op Newman als volgt: *'What he was charged with, and in terms so careful and guarded as ought to have excluded all possible misconception, was "metaphysical" or "philosophical" scepticism. This did not mean that he was other than sincere in word and spirit, especially in all that concerned his religious convictions—his good faith in all his beliefs is, and ever has been, manifest to all honest men; but it meant what it said, that he so conceived the intellect that its natural attitude to religious truth was sceptical and nescient. Scepticism in philosophy means a system which affirms either, subjectively, the impotence of the reason for the discovery of the truth, or, objectively, the inaccessibility of truth to the reason; and such a scepticism, while it logically involves the completest negation of knowledge, has before now been made the basis of a pseudo-supernaturalism, or plea for an infallible authority, that must reveal and authenticate truth, if truth is ever to become or remain man's. This was the scepticism with which Cardinal Newman was charged, and it was held significant, not simply for his personal history, but also for the movement so inseparably connected with his name; and his last paper is as signal an illustration of its presence and action as is to be found in all his writings.'* (p. 843) Newman zelf heeft zoals eerder besproken, altijd uitdrukkelijk afstand genomen van het scepticisme en zich daartegen sterk verzet. Zie bijvoorbeeld Zeno (1943): Newman tegenover het scepticisme. P. 72-73.

of its very life. The philosophy that so construes the reason as to involve these consequences is sceptical; and this is the philosophy of "The Grammar of Assent." (p. 853-854.)

De vraag of deze beperkte beschrijving¹⁰¹ recht doet aan Newmans bedoelingen daargelaten, is dergelijke kritiek op de illatieve zin en *The Grammar of Assent* illustratief voor verschillende latere aanvallen op Newmans filosofische werk¹⁰².

Samengevat baseert Newman zijn bewijs op concrete feiten en stelt vast hoe wij in werkelijkheid redeneren. Hij gebruikt geen bewijzen die gestoeld zijn op a-prioristische theorieën en hij gebruikt geen syllogismen. Alle feiten beschouwd, komt Newman tot een groot aantal waarschijnlijke proposities, die allen naar één punt verwijzen. Om de proposities te begrijpen en te aanvaarden, moet men ze geleidelijk op zich laten inwerken. Hier komt wederom zijn principe '*cor ad cor loquitur*' in terug¹⁰³. De belangrijkste reden om dit principe te hanteren is omdat zijn bewijzen allemaal iets persoonlijks in zich dragen en concrete waarde bezitten. Bij dit alles moeten we goed in de gaten houden dat we hetzelfde doel nastreven en dezelfde vooronderstellingen hanteren. Een discussie over deze vooronderstellingen valt buiten de bedoeling van Newmans bewijsmethode (Zie hiervoor Zeno, 1943, p. 163-168).

2.3.2.2 Over bewijzen voor de illatieve zin

Het voert ver buiten de bedoelingen van deze studie de bewijzen te gaan behandelen voor de illatieve zin die Newman door zijn gehele *Grammar of Assent* heeft verweven. Een samenvatting zou ook geen recht doen aan de diepgang van Newmans handreikingen. Ook Zeno (1943) uit in zijn proefschrift zijn bedenkingen omtrent het samenvatten van Newmans bewijzen: een beknopt overzicht mist simpelweg zijn doel. Newman zelf zou er ook bezwaar tegen gemaakt hebben, aangezien hij de lezer zou aanmoedigen ieder bewijs in zijn oorspronkelijke context te besturen, om zo op geen andere dan zijn eigen wijze de bedoeling van zijn filosofisch psychologisch project te doorgronden. Ik volsta hier dan ook met een algemene beschouwing, met als voornaamste doel wederom Newmans grondidee te illustreren dat de *gehele* mens aangesproken moet worden.

¹⁰¹ Overigens merkt Fairbairn in een noot zelf op dat de illatieve zin te complex is om in enkele alinea's te bespreken en houdt wat dat betreft zelf een slag om de arm: '*It is impossible to summarize here, or illustrate in needed detail, the significant positions in the chapters on Assent, Certitude, Inference, and the Illative Sense: an opportunity of developing their metaphysical basis, and illustrating its bearing on the argument, may yet be furnished.*'

¹⁰² Zie hiertoe Zeno (1943). P. 204-234.

¹⁰³ Volgens Zeno (1963) een principe met een sterk filosofische betekenis, want in het licht beschouwd van *The Grammar of Assent* concretiseert hij hierin de illatieve zin. In zijn proefschrift (1943) verdedigt Zeno Newman ook tegen het subjectivisme.

Zoals al eerder gezegd licht Newman zijn these eerder toe met vele voorbeelden dan met filosofische redeneringen: strikte demonstratie is niet noodzakelijk voor onze zekerheid. Zo vergelijkt Newman de illatieve zin met het beroep van ingenieur of scheepsbouwer, of met het zingen, het bespelen van een instrument, het beoefenen van kunsten, sport en toneelspel, allerlei zaken waarin men niet uitmunt door enkel en alleen de geschreven regels in de oefening te hanteren, maar eerder door een spontaan en bijna onbewust aanvaarden en concluderen. Met nog eens 100 pagina's aan meer uitgewerkte voorbeelden aan het eind van het werk, illustreert hij de illatieve zin, terwijl in de rest van het werk terloops telkens weer nieuwe voorbeelden worden aangedragen. En hoewel de illatieve zin sterk laat denken aan het *'esprit de finesse'* van Pascal of aan een psychologie van het onbewuste nog voor Freud en Jung, is het in geen enkel kader te vangen. Het ligt voor de hand om het hele principe van instemming en zekerheid te vereenvoudigen en het zo ergens onder te brengen, maar dat zou onjuist zijn. *The Grammar of Assent* staat bijvoorbeeld los van de sprong van het geloof van Kierkegaard¹⁰⁴, die de rationaliteit hiermee probeerde te ontstijgen. Het is dus geen *'leap of faith'*, maar *'a proces varying with the person, reaching an ultimate personal climax of assent'* (Wyatt, 1990. p.26). Dat Newman het individu telkens als hoogste maat beschouwd, is niet verwonderlijk, aangezien de illatieve zin hoogst persoonlijk is en alleen zij in staat is om uit eindeloze persoonlijke concrete gegevens, vastgelegd in onze geest, een nieuwe concrete waarheid te voorschijn te brengen, een waarheid, die nauw met ons eigen leven in verband staat en geen abstractie is. Bij elk van alle afzonderlijke verstandakten is het individu het hoogste gezag, en is het slechts aan zichzelf verantwoordelijk. De alledaagse weg, waarvan een mens van het bekende naar het onbekende gaat, is op geen enkele wijze voor te stellen als een proces of als een reeks van akten volgens Newman. We begrijpen zonder meer onze eigen premissen en daarna onze conclusie, zonder dat we uitdrukkelijk de verbinding tussen deze beide herkennen of op deze verbinding reflecteren. *“Het lijkt op een onmiddellijke associatie van de eerste gedachte met de tweede, het lijkt op een instinctieve waarneming van premissen en conclusie, in de zin van een spontane drang tot concluderen, vaardig en onvermijdelijk. Er is geen speciale inspanning, geen vooropgezet plan nodig, en ook geen reflectie op het pad, dat de geest volgt.”* (Zeno, 1943, p. 171). Of, zoals Newman het zelf zegt:

‘We reason, when we hold this by virtue of that; whether we hold it as evident or as approximating or tending to be evident, in either case we so hold it because of holding something else to be evident or tending to be evident. In the next place, our reasoning ordinarily presents itself to our mind as a simple act, not a process or series of acts. We apprehend the antecedent and then apprehend the consequent, without explicit recognition of the medium connecting the two, as if by a sort of direct association of the first thought with the second. We proceed by a sort of instinctive perception, from premiss to conclusion. I

¹⁰⁴ Vgl. Ferreira, M.J. (1994). *'Leaps and Circles: Kierkegaard and Newman on Faith and Reason'*, Religious Studies, 30, p.379-397.

call it instinctive, not as if the faculty were one and the same to all men in strength and quality (as we generally conceive of instinct), but because ordinarily, or at least often, it acts by a spontaneous impulse, as prompt and inevitable as the exercise of sense and memory. We perceive external objects, and we remember past events, without knowing how we do so; and in like manner we reason without effort and intention, or any necessary consciousness of the path which the mind takes in passing from antecedent to conclusion.'

(Newman, 1913, p. 259-260).

Als deze feitenconstatering juist is, is hiermee de illatieve zin bewezen (niet de onfeilbaarheid ervan!), immers, dit redeneren is onze eigen natuurlijke staat, zoals men dit aantreft bij de niet ontwikkelden tot aan de grootste genieën. Er is geen reden om *a priori* aan te nemen dat deze algemeen waargenomen gebruikte methode niet te vertrouwen is. Een juiste reden zou immers ons gehele natuurlijke denkproces ondermijnen. Een en ander betekent overigens niet dat conclusies in bepaalde gevallen niet op wetenschappelijke manier te bereiken zouden zijn. Het heelal is immers, gelet op zijn betekenis, een geheel en een systeem, dus moet dit geheel ook als systeem na te speuren zijn, wat kan via de wetenschappelijke methode. De wetenschappelijke methode en het wetenschappelijke denken staat echter ver van het gewone denken dat wij als alledaags middel inzetten in de werkelijkheid.

Newman geeft dus aan dat de waarborg van zekerheid nooit wetenschappelijk kan zijn, maar dat de mens als geheel de dingen moet beschouwen zoals ze zijn, vanuit de inductiemethode, die tot haar uiting komt door middel van instemming door middel van de werking van de illatieve zin. Met de logica worden de nu eenmaal mensen niet bereikt en bovendien schiet iedere vorm van wetenschappelijk redeneren tekort daar waar het er op aankomt zuiverheid uit te drukken; we zijn immers niet in staat ons denken over concrete zaken adequaat uit te drukken in woorden, vanwege de talloze nuanceringen en fijne wendingen die onze menselijke geest bezit. De paradox waarin Newman telkens lijkt te geraken, namelijk dat hij het bewijs bewijst, maar slechts zodanig dat men het bewijs begrijpt, maar verder niet tot redelijke uitdrukking kan brengen, bevestigt merkwaardig genoeg zijn theorie. De frustratie van het zekere kennen, maar het niet kunnen uitdrukken is hieraan inherent en hangt samen met Newmans sterke gevoel voor het onafhankelijke individuele denken: ieder denkt met zijn eigen geest. Wat er nodig is om aan een andere persoon met een verschillende psychologische gesteldheid toch de zekerheid tonen, om een concreet object aan een concreet subject te laten zien, begrijpt men slechts door middel van de illatieve zin en haar vermogen te oordelen en te besluiten in de volmaaktheid, om een juist en volledig oordeel te vormen (Gunning, 1933). Een oordeel, waarbij de gehele persoon van de mens betrokken is, terwijl de logica onpersoonlijk redeneert; een oordeel, dat de werkelijkheid in alle fijnzinnigheid zo dicht mogelijk nadert. De innerlijke roep van een plicht verwijst impliciet naar de zekerheid van de gevormde overtuiging en dient tevens als bewijs voor het feit dat alle zekerheid een moreel karakter heeft en dus voorbijgaat aan verstandelijke

syllogismen. Heeft een mens immers niet de plicht een ander in nood helpen en is er geen zekerheid in de mens die wij allen prijzen dat hij een hulpbehoevende niet moet laten liggen, dat hij er niet over moet redeneren, maar dat ondanks het niet helder hebben van de grondslagen van zijn handelen, het toch juist is dat hij handelt?

2.4 Op weg naar een concrete praktijk

Newmans doel om ons te verlossen van verstikkende redelijkheid en *bovenal* het bieden van een diepere en bredere kijk op de volledige innerlijkheid van de mens zullen we ook ontdekken in zijn invloedrijke werk *The Idea of a University*¹⁰⁵. Newmans poging om het menselijk denken te verbreden en te verdiepen staat hierin zelfs centraal en zijn roep om het reductionisme te verlaten en op zoek te gaan naar *ontmoeting* komt hierin expliciet naar voren. Delfgaauw (1954) concludeert misschien wel terecht dat Newman in de 19^e eeuw al verschillende belangrijke 20^e eeuwse vraagstukken zag¹⁰⁶. De waarheid zoals Newman die voorstond werd niet bereikt met het verstand alleen, maar slechts door heel de mens ‘*in zijn totaliteit*’¹⁰⁷ te beschouwen en te ontwikkelen. Waar het bij ontwikkeling van ‘*the process of cultivation*’ om gaat is volgens Newman de zogenaamde ‘*enlargement or illumination*’. Dat is een centraal uitgangspunt in zijn sociale denken:

‘To have even a portion of this illuminative reason and true philosophy is the highest state to which nature can aspire, in the way of intellect; it puts the mind above the influences of chance and necessity, above anxiety, suspense, unsettlement, and superstition, which is the lot of the many.’
(Newman, 1907, p. 137).

De mens is geen redenerend wezen, hij is een ziend, voelend, schouwend en handelend wezen. De rede is daar maar een klein (doch niet onbelangrijk) onderdeel van. Evenals de illatieve zin ons hele wezen behelst, zo moet ook opvoeding betrekking hebben op ons hele wezen; iedere vorm van uitsluiting doet op de een of andere wijze afbreuk aan de mens als geheel. Ik zal een en ander nader bekijken in het volgende hoofdstuk, alwaar Newmans *Idea of a University* centraal staat.

¹⁰⁵ Ter illustratie, Derkse (2002) sprak opmerkelijk hierover in zijn inaugurale rede toen hij het ambt van bijzonder hoogleraar ‘wetenschap, samenleving en levensbeschouwing’ aan de Radboud universiteit Nijmegen aanvaardde: ‘*Zoals de ideeëngeschiedenis wel eens - en met reden - gekenmerkt wordt als een reeks van voetnoten bij Plato, zo kan het moderne denken over wat een goede universiteit is, beschreven worden als een serie voetnoten bij John Henry Newman.*’ (p. 10). Derkse vermeld geen bron, maar werd waarschijnlijk geïnspireerd door J.M. Cameron die in 1967 in zijn ‘*Newman and the empiricist tradition*’ een soortgelijke opmerking plaatste. Vgl. ook Wyatt (1990). P. 17-33.

¹⁰⁶ Vgl. Magill, G. (ed.) (1993). *Discourse and Context: Interdisciplinary Study of John Henry Newman*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

¹⁰⁷ Zie Lescauwaet, J. (1991). *John Henry Newman, en de weg van binnenuit*. In: Nexus, 1, p. 48.



Het Idee van een Universiteit

(...) Picture Newman sitting patiently beside his portmanteau, which is packed. He is waiting for a summons to Ireland. Why this apparent languor? Because he knows that a great work is at stake. The founding of a university, he writes, is 'a great work, great in its conception, great in its promise,' and 'great in the authority from which it proceeds'. Moreover, it is a great work for which he knows himself to be suited. Newman displays the self-knowledge of a magnanimous man when he writes:

'I can begin things...'

Ronald B. Begley

'Niet begrepen worden is de tragedie van geniale geesten', opent Zeno (1943, p. V) zijn proefschrift over Newman. De moeilijkheden (die vaak eerder worden gezien dan de mogelijkheden) van *The Grammar of Assent*, alwaar hij zijn liefde voor waarheid en zekerheid heeft proberen te formaliseren, evenals de complexiteit van het werk, leiden inderdaad af van Newmans bedoelingen¹⁰⁸. Daarom is het ook zo interessant om in dit licht dat andere meesterwerk te beschouwen: *The Idea of a University*. Een werk van hele andere orde en veel eerder geschreven dan *The Grammar of Assent* (zo'n 18 jaar eerder), maar overduidelijk met dezelfde grondslagen doorweeft als dat latere boek, met dit belangrijke verschil, dat het algemene waardering ontvangt en minder controversieel en 'duister'¹⁰⁹ is. Zo noemt de eerder

¹⁰⁸ Als eerder besproken is een telkens terugkerende zorg van Newman namelijk de dreigende teloorgang van de innerlijke verdieping in het menselijk bestaan door de toenemende 'verenging' van het denken door onder andere de grote idealisering van logische bewijsvoering, die resulteert in een algemene sceptische houding. Ook had Newman grote zorgen over de toenemende vervlakking en secularisering (een ons eveneens bekend modern probleem) wat volgens hem tot uiting komt in het miskennen van het belang en de waarde van bijvoorbeeld theologie en filosofie als grondslagen van opvoeding en onderwijs. Daar waar het gaat om onder meer de nadrukkelijke verantwoordelijkheid van onderwijs (instituten) en opvoeding in deze processen, kom ik hier te spreken. Genoemde problemen zag Newman zich namelijk uitdrukkelijk binnen de universiteit voordoen; de universiteit, alwaar hij geestelijk was grootgebracht en wat hij als een bijzonder belangrijk opvoedingsinstituut beschouwde, wilde men als een ware 'gentleman' in het leven staan. (N.b.: het begrip 'gentleman' neemt bij Newman een bijzondere en tevens complexe plaats in. Enerzijds is er een zeer grote, haast romantische waardering voor de 'gentleman' (vgl. de lofreden in discourse 8: *Knowledge Viewed in relation to Religion* ((1907), p. 208-210; zo moet men het begrip gentleman hier verstaan), anderzijds is er het gevaar voor een valse gentleman (als gevolg van juist het vrije onderwijs wat Newman voorstaat, over deze paradox kom ik nog te spreken), die zichzelf tot het centrum van de wereld maakt. Zie voor een verdere beschouwing over het begrip gentleman van Newman hoofdstuk 4: *Newman and the Religion of Culture* van DeLaura, D.J. (1967). *Hebrew and Hellene in Victorian England-Newman, Arnold, and Pater*. Texas: University of Texas Press.). Toen Newman op 12 november 1851 werd aangesteld als Rector van de nieuwe Katholieke universiteit in Dublin, was dit een aanleiding om zijn grootse plannen en visie wereldkundig te maken, en zoals ik eerder al heb geconstateerd, was het tevens een gelegenheid om zijn zorgen te uiten over wat hij om zich heen zag gebeuren, in dit geval over het academische onderwijs. Uiteindelijk heeft dit geresulteerd in *The Idea of a University*. Het hele werk ademt een bevlogenheid uit om het belang van veelzijdigheid in de menselijke ontwikkeling te benadrukken, zoals ik zal laten zien in dit hoofdstuk.

¹⁰⁹ Zie pagina 13.

zo kritische Turner¹¹⁰ (1996) het werk van onschatbare waarde. Geen enkel Engelstalig werk heeft volgens hem meer invloed uitgeoefend op de algemene idealen van het hoger onderwijs. Geen enkel ander boek over het karakter en de doelstellingen van universiteiten is zo vaak geciteerd en geprezen door andere academische commentatoren. Volgens Turner heeft Newman voorzien in het taalgebruik, de ideeën en idealen die nodig zijn om een discussie te kunnen voeren over de problemen, het karakter en het doel van de universiteit en van hoger onderwijs in het algemeen. Sire (2002) gaat nog verder en stelt: *'dit werk is zó belangrijk, zó zwanger van ideeën, zó inzichtrijk in zijn gedetailleerdheid, zó veelomvattend, dat er alleen al een heel boek zou kunnen worden geschreven over de implicaties die het heeft voor het gehele christelijke onderwijs van vandaag de dag.'* (p. 59).

Hoewel het werk zonder twijfel waardevolle informatie bevat voor niet christenen¹¹¹ en dat het werk vooral bedoeld is voor dialoog (hoewel het als monoloog is geschreven), gaat het mij hier om aan te sluiten en verder te gaan op dat wat Newman eerder tot ons probeerde te zeggen en dat hier op een andere manier doet. Het is Newmans bedoeling in *The Idea of a University* de essentie van goede *educatie*¹¹² te vinden door middel van zuivere en juiste argumentatie. Hoewel hoofdzakelijk het universitaire onderwijs wordt besproken en bedoeld, dringen zijn beschouwingen dieper door en verraden ze iets over het wezen van de opvoeding zoals Newman dit voorstond. Want ook al heeft Newman naast geen filosofisch systeem ook geen systematische pedagogiek, zijn pedagogische ideeën zijn verweven in zijn vele werken.

In dit hoofdstuk behandel ik enkele voorname ideeën van Newman die hij ontwikkelt in *The Idea of a University*. In paragraaf 3.1 geef ik een korte schets van de stichting van een universiteit en de aanleiding die hieruit voortkwam tot het schrijven van een meesterwerk. In paragraaf 3.2 bespreek ik de kracht van Newmans universiteitsbegrip, en laat ik zien hoe actueel het nog is en hoe het begrip de Kerk insluit. In paragraaf 3.3 tenslotte bespreek ik de vraag hoe Newman zich verhoudt ten aanzien van het liberalisme als stroming en het liberalisme in het onderwijs. Ik zal in de paragrafen tevens laten zien hoe zijn ideeën

¹¹⁰ Zie noot 3

¹¹¹ Sire (2002) is bijvoorbeeld kritisch op Jaroslav Pelikan die in zijn werk *The Idea of a University: A Reexamination* (1992) heeft geprobeerd de implicaties van het werk van Newman te interpreteren voor het seculiere onderwijs. Sire meent dat Pelikan echter in zijn poging is doorgeslagen en dat hij de ideeën van Newman dusdanig ernstig heeft verdraaid, dat ze niet alleen nutteloos lijken voor christenen, maar ook voor het seculiere onderwijs. Het aardige van Newmans werk is echter, naar ik meen, dat juist Newman de ruimte geeft om verder te denken en op basis van zijn ideeën de dialoog nooit schuwt, laat staan een eigen moderne interpretatie. Newman zou het niet eens zijn geweest met Pelikan op alle fronten, maar ongetwijfeld zijn waardering hebben gehad voor zijn poging.

¹¹² In het Engels, bestaat er geen letterlijke vertaling van het woord opvoeden, maar is opvoeden *to educate*, wat afgeleid is van het Latijnse woord *educare*, wat zoveel betekent als *'naar buiten leiden'*, *'dat voortbrengen wat in je zit'* of *'gaan van het donker naar het licht'*. In het Nederlands heeft het begrip *educatie* van oorsprong ook een brede betekenis: namelijk opvoeding én onderwijs, maar het wordt lang niet meer zo breed bedoeld.

samenhangen met dat wat in hoofdstuk 2 is besproken. Nu eerst de opdracht aan Newman een universiteit te stichten.

3.1 Het stichten van de universiteit- aanzet tot een meesterwerk

Het is eigenlijk voor wie niet beter zou weten een ongeloofwaardig verhaal. Newman die als Engelsman een Ierse universiteit moet gaan stichten. Niet zomaar een universiteit, maar een met een speciale missie, een Katholieke universiteit, die een vuist moest maken tegen het tot dan toe door de anglicaanse staatskerk gedomineerde Britse onderwijs: ieder Britse universiteit had wel een band met de Kerk van Engeland. Niet alleen was de verhouding tussen Ieren en Engelsen zeer problematisch, iets wat we bij vlagen tegenwoordig nog herkennen, daarnaast was Newman in zijn Oxford-tijd niet zuinig geweest met het aanvallen van de katholieke Kerk en haar leerstellingen. Weliswaar was hij grotendeels op die woorden teruggekomen, maar nog voor hij zelfs maar een poging had ondernomen om te beginnen met het stichten van de universiteit, had hij al talloze vijanden¹¹³. Dit alles heeft ervoor gezorgd dat de stichting van de Ierse Roomse universiteit voor Newman *'een bron van veel leed en van bittere teleurstelling is geworden'* (Gunning, 1933, p. 535). Veel enthousiasme heeft hij ook niet ontmoet. Enkele geestelijken zeiden hem snel de onderneming te staken, want het geheel was een onmogelijke hersenschim, een fata morgana: er was niet zoiets als een Ierse sociale klasse alwaar jongens uit voort zouden komen die de universiteit konden bevolken....

Newman heeft echter van het begin af aan hard gevochten voor zijn universiteitsidealen. Niet alleen wilde hij laten zien dat hij zich volledig voor de Katholieke gemeenschap wilde inzetten -in zeker opzicht ook een belangrijk emancipatieproject-, hij zag het bovendien als een opdracht van God om een brede en ruimhartige, echt wetenschappelijke en diep gelovige universiteit tot het middelpunt te maken van het hele intellectuele leven van het Katholiek Engeland. Sterker

¹¹³ Een harde tegenstander was bijvoorbeeld de aartsbisschop van Armagh, Mgr. Cullen, die daar waar het kon Newman dwars zat. Hoewel Newman de opdracht had een universiteit te stichten en haar intellectuele grondslagen te formuleren, was hij het die zich van het begin af aan gedroeg alsof het zijn taak was. Zonder met Newman bijvoorbeeld te overleggen, benoemde hij professoren, met bijzonder weinig wetenschappelijke aanleg, maar met veel vriendschap voor hemzelf. Als Newman dan kandidaten voorstelde, dan werden ze ofwel op onduidelijke gronden afgewezen, ofwel zo wantrouwend behandeld dat ze weinig trek hadden om op de universiteit te werken. Op een gegeven moment was er zelfs helemaal geen communicatie meer tussen Newman en Cullen. Zie bijvoorbeeld: Boudens (1989) p. 86-89.

Een van de vele voorbeelden van het scepticisme waar Newman mee te maken kreeg, evenals zijn niet aflatend enthousiasme dit te bestrijden, vinden we terug in een van zijn toespraken gehouden voor de universiteit: *'(...) for it was previously to our commencing that great work, which is now so fully before the public, it was when I first came over here to make preparations for it, that I had to encounter the serious objection of wise and good men, who said to me, "There is no class of persons in Ireland who need a University;" and again, "Whom will you get to belong to it? who will fill its lecture-rooms?" This was said to me, and then, without denying their knowledge of the state of Ireland, or their sagacity, I made answer, "We will give lectures in the evening, we will fill our classes with the young men of Dublin."* (1907, p. 480 II).

nog, hij wilde het liefst zijn universiteit tot een wetenschappelijk centrum maken voor alle Katholieken in de hele Engels sprekende wereld. Een en ander was onlosmakelijk verbonden met zijn Oxford-verleden en hij heeft dan ook het beeld van die universiteit telkens in zijn achterhoofd gehad bij de stichtingsactiviteiten.

Ondanks alle tegenwerking heeft Newman zijn universiteitsideaal nooit verzaakt. Van 10 mei 1852 tot 7 juni heeft hij in zijn lezingen, bekend geworden als *The Idea of a University*¹¹⁴, het volk van Dublin willen inlichten over zijn opvattingen en wensen van de te stichten universiteit, toen nog niet wetende dat die lezingen een veel grotere invloed zouden hebben dat de stichting zelf. Toch moest Newman ook alvorens de lezingen werden gepubliceerd meerdere malen de teksten aanpassen omdat men hem verzekerde dat hij de hele geestelijkheid tegen zich zou krijgen. Newman schikte zich hierin telkens weer, maar bleef in wezen altijd achter zijn ideaal staan, dat zijn tijd *minstens* een halve eeuw vooruit was (Gunning, 1933). Begin 1854 opende de universiteit eindelijk haar deuren, maar het blijkt uit alles dat de gehele universiteit leunt op Newmans inspanningen en dat ze moeizaam in staat is zelfstandig te opereren, wat voornamelijk te wijten is aan de gebrekkige medewerking van hooggeplaatste geestelijken. Newman liet een universiteitskerk bouwen met eigen middelen, hield zich bezig met studiefondsen, stichtte een bibliotheek, richtte een modern laboratorium in, creëerde een medische faculteit en was bovendien geheel verantwoordelijk voor de door hem zelf opgezette '*University Gazette*', waarvan hij de eerste 40 nummers zelf volledig schreef. Toen hij wegens alle drukte de redactie aan anderen overliet, was het blad spoedig ter ziele. Puchiner (2000) merkt overigens op dat een en ander ook mislukte omdat Newman geen man was voor vergaderingen, organisatie en administratie. Newman zou dit volgens hem hebben toegegeven in een schrijven aan de bisschop van Kerry: '*For myself, even were I Bishop and Irishman, I have not the talent of ruling; I never had; I never have ruled; and never have been in a position of authority before. I can begin things, and I never aspired to do more.*' (Ward, 1912, p. 378). Het feit dat Newman in zijn ondernemingen telkens weer miskend werd, zoals Gunning (1933) opmerkt¹¹⁵, heeft echter sterk bijgedragen aan het falen van de organisatie van een universiteit.

Op 12 november 1858 nam Newman uiteindelijk ontslag van zijn taken: '*Everything seems to promise for the University, he writes again early in 1859, but I entreat you not to contemplate*

¹¹⁴ Het werk kent feitelijk 4 hoofdthema's, te weten: 1. De uiteenzetting welke plaats de theologie inneemt in de rij van de wetenschappen. 2. Het bewijs dat de wetenschap het verdiend omwille van zichzelf te worden beoefend. 3. Het aantonen dat het doel van de universiteit moet zijn studenten op te leiden tot goed onderwezen, ruimhartige en beschaafde mannen –gentlemen- en 4. De vaststelling welke plichten de Kerk heeft tegenover de wetenschap en de letterkunde. Vooral de eerste drie thema's zijn nog steeds actueel en invloedrijk en worden hier toegelicht.

¹¹⁵ '*Het was een diep-weemoedig schouwspel dien grooten man met zijn nobele hart en zijn veelzijdige gaven zoo onophoudelijk miskend en achteruitgezeten te zien, maar het is veelal het lot van hen die verre boven de massa uitsteken, benijd en tegengewerkt te worden*' (p. 558).

the possibility of my returning to Dublin. It is, as I have said all along, and as you would say if you knew everything, a simple matter of duty for me to be here. Neither our Fathers here nor I can ever alter this conviction. I don't think even the Pope would stir me; for I suppose his divinely given power does not extend so far. I am wanted here every day. It never does for a Superior to be away.' (Ward, 1912, p. 449). Toch bleef Newman, hoewel teleurgesteld, hoopvol achter; zijn werk zou vroeger of later vrucht dragen: *'It does not prove,' he wrote to Mr. Ornsby, 'that what I have written and planned will not take effect some time and somewhere, because it does not at once. For twenty years my book on the Arians was not heard of ... My Oxford University Sermons, preached out as long ago as seventeen years, are now attracting attention at Oxford. When I am gone something may come of what I have done at Dublin. And since I hope I did what I did not for the sake of man, not for the sake of the Irish hierarchy, not even for the Pope's praise, but for the sake of God's Church and God's glory, I have nothing to regret and nothing to desire different from what is.'* (Ward, 1912, p. 449-450).

3.2 De kracht van Newmans Universiteitsbegrip

Newman heeft geen ongelijk gekregen met zijn vooruitziende blik. Maar ondanks zijn overtuiging dat zijn werk vroeg of laat de aandacht zou krijgen die het verdiende, heeft zelfs hij in 1859 niet kunnen vermoeden hoezeer en hoe breed zijn werk over de universiteit bestudeerd zou worden en hoe actueel het zou blijven. Die actualiteit is voornamelijk te danken aan de kracht van zijn begrip, want wie Newman probeert te volgen in zijn pedagogische idealen wordt spoedig meegenomen in een prachtige voorstelling die laat denken aan de mens als een kunstenaar en als genie, als een schepper van de dingen. Newmans ideeën raken de Hoog-Renaissance en niet voor niets zijn synthese en eclectiek belangrijke termen bij Newman. In een zeer uitgebreide studie van Ian Ker (1990) wordt echter de suggestie gedaan dat Newman anders dan letterlijk gelezen moet worden. Willen we Newman begrijpen, dan moeten wij beseffen dat hij regelmatig gebruik maakt van de zogenaamde Victoriaanse overdrijving (de Victorian hyperbole), meent Ker. *'One obvious difficulty that faces the modern reader of the idea is its strong element of hyperbole. The kind of rhetorical exaggeration that came naturally to the Victorians is unpalatable in a culture of which tends to laud realism and deprecate idealism. The hyperbolism, therefore, which characterizes The Idea of the University is calculated to confuse and mislead the contemporary reader who takes literally what Newman and the readers of his time would have seen as a kind of exaggerated approximation to the truth'* (Ker, 1990, p.3).

Toch denk ik dat we Newman serieus moeten nemen in wat alles hij zegt. Want zoals ik eerder aangaf, is dat wat Newman zegt door hemzelf doorleeft. De verschillende voorbeelden die door

Ker worden aangehaald om te laten zien dat Newman overdrijft zijn niet erg overtuigend en kunnen evengoed, ook voor de moderne lezer, letterlijk gelezen worden. De overtuigingskracht van Newman schuilt juist in zijn eerlijkheid en in zijn *radicaliteit*. Eerlijkheid en radicaliteit moeten daarom ook niet worden verward met overdrijving. In dat opzicht sluit ik me aan bij Sire (2002) die meent dat Ker teveel toegeeft. Dit gezegd hebbende, volgt nu een beschouwing van Newmans *Idea*.

3.2.1 De uitwerking en de actualiteit van het begrip

Newman is van mening dat de universiteit in haar *wezen* ten ondergaat door vervlakking, secularisering en vernauwing van haar oorspronkelijke opvatting. Argumenten die hij hiervoor aandraagt liggen grotendeels in de lijn met de kritiek die hij had, zoals reeds eerder benadrukt, op de effecten van de opkomende natuurwetenschappen¹¹⁶: ze verdrukken de andere wetenschappen met een bepaalde arrogantie. Zijn belangrijkste grondbeginsel is dan ook een heldere opvatting over wat een zuivere universiteit is en dus *behoort* te zijn, namelijk:

‘(...) a place of teaching universal knowledge.

This implies that its object is, on the one hand, intellectual, not moral; and, on the other, that it is the diffusion and extension of knowledge rather than the advancement. If its object were scientific and philosophical discovery, I do not see why a University should have students; if religious training, I do not see how it can be the seat of literature and science.’

(Newman, 1907, p. IX).

¹¹⁶ Interessant zijn in dit kader opmerkingen van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid in een rapport uit 1993, die niet alleen het belang van de geesteswetenschappen onderkent, maar ook het belang van het kunnen terugvallen op een breed ontwikkeld kritisch verstand: *‘Het is niet onredelijk om ook van de universitaire opleidingen een oriëntatie op nut en relevantie te verlangen. Maar dan moeten die concepten van nut en relevantie wel een heldere inhoud krijgen. In essentie is de universitaire studie een diepte-investering voor de lange termijn. Dat geldt in principe voor alle universitaire opleidingen. Het is cynisch dat wij de misvatting in stand houden dat exacte wetenschappen nuttig zijn en toekomstgericht, en de geesteswetenschappen niet-nuttig omdat zij naar het verleden gericht zouden zijn of op het intrinsieke genoegen van de intellectuele bezigheid op zich. Natuurlijk zijn vele onderwerpen in de natuurwetenschappen ook niet onmiddellijk toepasbaar of bruikbaar in het economisch verkeer. Veel overheidsambtenaren en politici, ook degenen die zelf een sociaal- of geesteswetenschappelijke achtergrond hebben, zien dit te vaak over het hoofd. Nut en relevantie zijn op academisch niveau lange termijn aangelegenheden. De belangrijkste kwaliteiten van afgestudeerden van het WO liggen doorgaans niet op het vlak van specifieke vaardigheden, maar op het vlak van de houding en benaderingswijze waarmee complexe problemen tegemoet worden getreden. Verbeeldingskracht, kritisch vermogen en het kunnen zien van samenhangen zijn bij uitstek de kwaliteiten waartoe de universiteit moet opleiden. Zij vormen daarmee de randvoorwaarden voor nut en relevantie.’* (p. 27). Deze beschouwing is in haar kern haast een kopie van Newmans 6^e toespraak in the *Idea: Knowledge Viewed in Relation to Learning* alwaar hij op eigen wijze concludeert: *‘Shut your College gates against the votary of knowledge, throw him back upon the searchings and the efforts of his own mind (...).’* (1907, p. 148).

Het doel van een universiteit is niet talent, aanleg en wetenschap als zodanig te bevorderen¹¹⁷, maar eerder het toezien op het geestelijk welzijn, de invloed en de bruikbaarheid van zij die de universiteit bevolken en haar het bestaan verlenen:

'If then a practical end must be assigned to a University course, I say it is that of training good members of society. Its art is the art of social life, and its end is fitness for the world.'

(Newman, 1907, p. 177)

De universiteit bestaat immers alleen omdat zij studenten heeft; zonder studenten bestaat er geen universiteit. Het gaat dus op de universiteit niet *primair* om wetenschap; er zijn immers andere instellingen die veel beter geschikt zijn om wetenschappelijk onderzoek te stimuleren en de grenzen van de kennis uit te breiden en enkele uitzonderingen daargelaten, hebben vrijwel alle grote ontdekkingen op het gebied van de wiskunde en de natuurkunde buiten de universiteit plaatsgevonden:

'Observatories are more frequently out of Universities than in them, and even when within their bounds need have no moral connexion with them. Porson had no classes; Elmsley lived good part of his life in the country. I do not say that there are not great examples the other way, perhaps Socrates, certainly Lord Bacon; still I think it must be allowed on the whole that, while teaching involves external engagements, the natural home for experiment and speculation is retirement.'

(Newman, 1907, p. XIV).

Grote denkers vermijden de gemeenschap. Pure wetenschap bedrijven is de volstrekte eenzaamheid opzoeken, niet de communicatie over en weer met de studenten en de verplichtingen op onderwijsvlak¹¹⁸.

¹¹⁷ '(...) a University is not a birthplace of poets or of immortal authors, of founders of schools, leaders of colonies, or conquerors of nations. It does not promise a generation of Aristotles or Newtons, of Napoleons or Washingtons, of Raphaels or Shakespeares (...). (Newman, 1907, p. 177).

¹¹⁸ Cruciaal voor Newmans idee van een universiteit is dan ook de scheiding van *universiteit* en *academie*, de scheiding van onderwijs en onderzoek. Onder andere Scheler (1919) sluit later bij Newman aan door te stellen dat de taken die de universiteit zichzelf stelt op het gebied van onderwijs, onderzoek en vorming *onverenigbaar* zijn (vgl. ook bijvoorbeeld Weber, die stelt in zijn *Wissenschaft als Beruf* (1919) eveneens dat het samengaan van de functies van *Gelehrter* en *Lehrer* in één persoon een zeldzaamheid is. *'Ob die Fähigkeiten dazu sich aber in einem Menschen zusammenfinden, ist absoluter Zufall. Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard'* (1951, p. 572). De universiteit is een antiek overblijfsel uit de middeleeuwen, een versteende vorm dat heeft te lijden aan gebrek aan *differentiatie*. De universiteit bevindt zich in een permanente identiteitscrisis; studenten worden klaargestoomd voor de wetenschap, terwijl maar een minimaal deel van de studentenpopulatie ooit zelf wetenschappelijk onderzoek zal verrichten. Een bekend bijkomend probleem, wat tegenwoordig menig opleidingscommissie voor grote problemen blijft stellen, is dat goede onderzoekers vaak matige docenten zijn, omdat, aldus Scheler, ze zich te zeer bewust zijn van de onzekerheid van hun kennis, en ook omdat ze primair op hun wetenschappelijke vorderingen en inzichten worden beoordeeld, niet op hun didactische kwaliteiten. Het aanzien van de universiteit in internationaal opzicht staat of valt immers met de wetenschappelijke resultaten die er worden bereikt. Deze wetenschappelijke resultaten worden vervolgens gebruikt om aan de buitenwereld, en in het bijzonder aan de aankomende studenten, te laten zien dat het hier gaat om een zeer respectabel instituut. *'Wij zijn top 4'*. De *wetenschappelijke* resultaten worden dus ingezet om studenten voor het *onderwijs* te trekken. Newman sluit hier volledig op aan en openbaart in zijn *'Idea of a University'* dit klassiek geworden dilemma.

De universiteit behoort dus in dienst te staan van de studenten, omdat ze daar haar bestaansrecht aan ontleent. Dat is haar kerntaak:

'A University is, according to the usual designation, an Alma Mater, knowing her children one by one, not a foundry, or a mint, or a treadmill.'

(Newman, 1907, p. 145-146).

Als de universiteit echter meer bezig is met de 'markt', of als de universiteit geen eenheid is, omdat verschillende disciplines, dan wel subdisciplines, hoewel ze dus in veelvuldige betrekking met elkaar staan, eenheid niet nastreven, verliest de universiteit haar identiteit en kan er ook geen sprake zijn van 'teaching *universal knowledge*'. Er is immers geen sprake van evenwicht omdat vakgebieden elkaar niet completeren en corrigeren. De universiteit bestaat nog maar slechts uit eilanden, alwaar de bewoners alleen bezig zijn hun eigen zaakjes te beschermen. Dit betekent dat de universiteit in wezen ook niet in dienst kan staan voor studenten, omdat uiteindelijk niet de student centraal staat, maar bijvoorbeeld fondsenwerving of prestatiecontracten. Voor de *universiteit* waardevolle opleidingen verdwijnen derhalve indien er geen marktrendement blijkt te zijn en daarmee schiet de 'universiteit' voorbij aan wat Newman noemt *Knowledge its own end*, waarmee de vrije, liberale educatie dus stopt. Want hoezeer Newman zijn scherpe kritiek ook uitte op het *liberalisme* als *stroming*, over het algemeen wordt hij beschouwd als één van de grootste en meest vooraanstaande voorsprekers van *liberale educatie* (Aeschliman, 1994)¹¹⁹, oftewel het vrije, onafhankelijke, algemeen ontwikkelde en beschaafde denken, dat ten grondslag behoort te liggen aan universitair onderwijs:

'Liberal Education makes not the Christian, not the Catholic, but the gentleman'¹²⁰. It is well to be a gentlemen, it is well to have a cultivated intellect, a delicate taste, a candid, equitable, dispassionate mind, a noble and courteous bearing in the conduct of life -these are the connatural qualities of a large knowledge; they are the objects of a University'.

(Newman, 1907, p. 120-121).

Een en ander hangt wederom samen met zijn opvatting van de brede benadering van de wetenschappen, vanuit de kerngedachte dat de wetenschap haar eigen doel in zich houdt:

'I consider, then, that I am chargeable with no paradox, when I speak of a Knowledge which is its own end, when I call it liberal knowledge, or a gentleman's knowledge, when I educate for it, and make it the scope of a University. And still less am I incurring such a charge, when I make this acquisition consist, not in Knowledge in a vague and ordinary sense, but in that Knowledge which I have especially called Philosophy or, in an extended sense of the word, Science; for whatever claims Knowledge has to be considered as a good, these it has in a higher degree when it is viewed not vaguely, not popularly, but

¹¹⁹ Zie paragraaf 3.3 voor een uitwerking van Newman en het liberalisme.

¹²⁰ Als eerder opgemerkt zien we in Newmans kleurrijke beschrijvingen van 'the gentleman' telkens weer enkele voorname grondslagen van zijn ideologie terug. Zie Newman (1907) p. 208-211.

precisely and transcendently as Philosophy. Knowledge, I say, is then especially liberal, or sufficient for itself, apart from every external and ulterior object, when and so far as it is philosophical, and this I proceed to show.'

(Newman, 1907, p. 111).

In paragraaf 2.1.3 werd al gesproken over het belang van het vrije denken. Nu zien we dat Newman het laat samenvallen met wat hij noemt '*Philosophy*'¹²¹. Het vrij kunnen beoefenen van de wetenschap omwille van haarzelf, is het meest in overeenstemming met onze menselijke natuur, want ieder mens voelt zich aangetrokken tot het nastreven van de wetenschap. Iemand die hierin uitblinkt, zullen wij ook prijzen, maar iemand die hierin dwaalt, daarvan zal schande worden gesproken¹²². Wanneer wij onze primaire behoeften hebben bevredigd, dan ontstaat er als het ware vanzelf de drang te onderzoeken, wetenschap te beoefenen. Het verlangen om te ontdekken, en te leren zaken die verborgen zijn te voorschijn te halen, dat is onze natuur, en de universiteit moet niet meer doen dan de menselijke natuur te laten bloeien.

Als we Newmans centrale stelling, de basis van heel zijn '*Idea of a University*', verder bestuderen, valt vooral haar ongecompliceerdheid op¹²³. Het is in feite een gedurfde uitleg die ook (of misschien wel juist) voor een moderne universiteit¹²⁴ (immers rekening houdend met de maatschappelijke waarde en feedback, de economische inzetbaarheid van haar ideeën, de score in wetenschappelijke vakbladen, het aantal studenten dat zich inschrijft, het beschikbare budget, het binnenhalen van onderzoeksgelden, de omvang van haar staf en zelfs de hoeveelheid media-

¹²¹ *'Knowledge is called by the name of Science or Philosophy, when it is acted upon, informed, or if I may use a strong figure, impregnated by Reason. Reason is the principle of that intrinsic fecundity of Knowledge, which, to those who possess it, is its especial value, and which dispenses with the necessity of their looking abroad for any end to rest upon external to itself. Knowledge, indeed, when thus exalted into a scientific form, is also power; not only is it excellent in itself, but whatever such excellence may be, it is something more, it has a result beyond itself.'* (1907, p. 111). Hier zien we tevens een impliciete verwijzing naar de illatieve zin terug.

¹²² Newman verwijst naar verschillende klassieke opvattingen hierover, waaronder die van Cicero in zijn *Officiis*.

¹²³ Het is deze eenvoud van Newman die veel schrijvers en denkers tegenwoordig omarmen en als uitgangspunt gebruiken om hun kritiek op de universiteit weer te geven. Een beroemde kritiek van Bloom (1987) laat zien hoe de kritiek van Newman in wezen alleen maar actueler is geworden: *'De meeste docenten zijn specialisten die zich alleen bezighouden met hun eigen vakgebied en alleen geïnteresseerd zijn in de vooruitgang van dat gebied of in hun persoonlijke vooruitgang in een wereld waarin alle eer is weggelegd voor prestaties op het vakgebied. Ze zijn volledig losgeraakt van de oude structuur van de universiteit die hun tenminste nog het besef bijbracht dat ze onvolledig zijn, slechts delen van een onontdekt en ononderzocht geheel.'* (P. 391).

¹²⁴ Het moet wel worden opgemerkt dat verschillende auteurs Newmans idealen niet haalbaar achten voor de moderne universiteit zoals wij die kennen. Harskamp merkt nog op dat *'Het minste wat op het moment te zeggen is, is dat Newmans beschrijving van het eindproduct van een universitaire opleiding neerkomt op een zeldzaam hoog gegrepen ideaal'*, maar daarnaast is het zo dat, zoals Nicols (2004) opmerkt *'that Newman has a great deal of value to communicate to us amid the confusion of today's criticism of higher education, calls for reform, mandated assessments, and alleged superiority of online degrees to traditional campus-based instruction. In fact, I actually want to argue the claim that his Idea can be the source of first-class creative thinking and practical action for twenty-first-century American higher education- though probably not for universities.'* (P. 261). Hij ziet de ideale meer tot wasdom komen voor het Amerikaanse collegesysteem.

aandacht en publiciteit die de hoogleraar genereert) soms bijzaak lijkt en spoedig uit het oog verloren raakt. Toch meent Vervenne (2005) dat deze definitie *'haar waarde heeft behouden door een haast onbesuisd aandoende eenvoud. (...) Het uitdagen van gevestigde normen en waarden, en durven terugkeren naar de essentie, is immers eigen aan wat een universiteit doet.'* (p.4). Het is bovendien opmerkelijk dat Newman, na zijn bekering van het protestantisme toch als sterk Rooms te boek staand, bijzonder pleit voor onbepaalde ruimhartigheid. Ook in dat opzicht is de definitie revolutionair te noemen, aangezien zijn tegenstanders alles behalve zaten te wachten op een brede wetenschappelijke insteek, omdat ze dit juist als een bedreiging zagen voor de religie¹²⁵.

De actualiteit van Newmans begrip en een belangrijke reden waarom ze haar waarde heeft behouden ligt ook in het feit dat de kritiek van Newman opgetekend in de 19e eeuw evenzo een kritiek is die te lezen en grotendeels toe te passen valt in de 20^e en 21^e eeuw¹²⁶. De situatie

¹²⁵ We moeten overigens goed beseffen dat Newman nergens pleit voor een grote hoeveelheid aan vakken die moeten worden onderwezen aan de leerling –die indruk kan snel ontstaan-, integendeel: het is Newman te doen om *geestelijke onafhankelijkheid* die vanzelf de weg naar de waarheid vindt. In dit opzicht zou hij een sterke afkeer hebben gehad van het studiehuisconcept. In een mooie en scherpe passage geeft hij aan dat een grote hoeveelheid aan vakken eerder zorgt voor dusdanige oppervlakkigheid dat men zijn eigen oppervlakkigheid niet meer ziet (in de waan van het bezit van een grote hoeveelheid kennis, zij het dat die kennis onbeduidend, verschaalt en verbrokkeld is!), dan dat het zorgt voor een frisse en soepele geest. Ja, dan is zelfopvoeding, zelfs in meest enge zin van het woord, nog te verkiezen boven een stelsel van onderwijs dat zoveel beloofd, maar in wezen geen enkele concrete verdieping levert voor de geest: *'(.....)but, with these and whatever other liabilities upon their heads, they are likely to have more thought, more mind, more philosophy, more true enlargement, than those earnest but ill-used persons, who are forced to load their minds with a score of subjects against an examination, who have too much on their hands to indulge themselves in thinking or investigation, who devour premiss and conclusion together with indiscriminate greediness, who hold whole sciences on faith, and commit demonstrations to memory, and who too often, as might be expected, when their period of education is passed, throw up all they have learned in disgust, having gained nothing really by their anxious labours, except perhaps the habit of application.'* (Newman, 1908, p. 149). Een vergelijking met tegenwoordige eindexamenkandidaten die in tegenstelling tot vroeger nu soms meer dan 12 vakken moeten examineren is snel gemaakt.

¹²⁶ Wyatt (1990) merkt op dat (vervolg)kritieken op het idee van de universiteit van denkers als Ortega y Gasset, Jaspers, Horkheimer, Leavis, Tillich en de Unamuno in tegenstelling tot de tekst van Newman (die zo merkt hij op merkwaardig genoeg nog steeds breed wordt bediscussieerd) weinig aandacht genieten: *'(...) it is broadly true that their writings on education are ignored.'* (p. 1). In zijn werk stelt Wyatt zich een interessante vervolgvraag: *'why is it that these thinkers are judged to be dated and virtually invisible, when the institutions they write about and wished to have discussed have, in fact moved more into the public gaze?'* (p. 7). Eén vaak gehoord antwoord is dat het denken gedateerd is, juist omdat het denken heeft plaatsgevonden in een tijd waarin er een snelle opeenvolging plaatsvond van vernieuwing van sociale orde. Onterecht volgens Wyatt: een benadering als dit zal uiteindelijk leiden tot ongewenst relativisme. Evenals Newman verdienen deze denkers, volgens Wyatt, een plaats in het moderne debat over de universiteit en universitaire opvoeding; desalniettemin blijft Newman de belangrijkste basis daar waar het gaat om *'liberal education'*. Gunning (1933) die zoals eerder gezegd de kroont spant met de lofzang op Newman spreekt, enigszins overtrokken, van Newmans actualiteit in de zin van *'alles specialiseert zich in onze dagen. Jonge meisjes met blozende wangen en tintelende ogen, jonge mannen met vurige idealen, zitten tegenwoordig 3,4 jaren op laboratoria om alles af te weten van dingen van minimaal belang en als ze straks in het 'leven' komen zijn ze dode elementen, die alles afweten van een teen of van een oogzenuw of van een darmkanaal en zetten zich dan als een specialist in de*

waarin de verschillende Universiteiten zich veelal bevinden, alwaar ze zijn gaan lijken op een 'een mega- winkelcentrum dat onderdak biedt aan de meest diverse handelszaken' (Roeffaers, 2001, p.4) is precies datgene wat Newman in zijn tijd al voor zich zag en vreesde. *'De hedendaagse universiteit heeft veel weg van een afdeling intensieve zorgen waar de hersenen van zuurstof worden voorzien maar andere levensfuncties ondervoed raken. Het verstand wordt er kunstmatig gevoed, terwijl de vorming van het geestelijk en affectief leven naar de marge die vrijetijdsbesteding heet wordt verdrongen. Een universiteit voor de menselijke geest en voor het gemoedsleven moet blijkbaar nog worden uitgevonden. Nochtans beseft elke student dat hij/zij niet alleen over verstandelijke maar ook over affectieve en geestelijke vermogens beschikt. Toch besteedt de doorsnee student veel minder aandacht aan de vorming van zijn/haar gemoeds- en geestesleven dan aan zijn/haar verstandelijke ontwikkeling. Die laatste wordt trouwens van bovenaf geprogrammeerd, terwijl het gevoelsleven aan de basis welig tiert naargelang van de wisseling van de seizoenen. In het spanningsveld tussen verstand en gevoel wordt de geest wel eens meer op non-actief gezet.'* (p. 2). Roeffaers spreekt van het geestelijke failliet van de eenzijdige universiteit¹²⁷ en merkt verder op dat zowel de visie van Kant, die een tegenstelling van de zogenaamde positieve wetenschappen met als model de natuurkunde, en de geesteswetenschappen probeerde te overbruggen, als Newmans hier op aansluitende visie op het gebied van universitaire vorming en de samenhang van de wetenschappen onderling, het heeft moeten afleggen tegen het dualisme van positieve (natuurwetenschappen) en geesteswetenschappen. Zoals Snow (1965) ook opmerkte is de opdeling tussen deze wetenschappen een kenmerkend aspect geweest voor de tijd waarin de wereld zich na de

stad neer om een drievoudig honorarium uit de beurs van futloze zwakkelingen te gaan oogsten.' (p. 547). Hij sluit hiermee aan op latere gelijksoortige kritieken van Snow en Roeffaers. Zijn conclusie is echter zeer duidelijk en geeft goed de kern weer van Newmans onderneming: *'Laat Newman meer invloed krijgen op onze universiteiten en de rijke toepassing op alle gebied weer gaan brengen van zijn grondgedachte: dat verruiming en verbreding van de geest het grootste doel van alle universitair onderwijs moet wezen, het vormen niet van genieën, die vinden hun weg toch wel, maar van gewone doorsnee mensen tot bruikbare leden der maatschappij, tot mensen van hoge beschaving, van brede praktische kennis en van een heilig idealisme bezielt voor al wat nobel, groot en schoon is.'* (p. 547).

¹²⁷ Prachtig verwoord in de roman 'Herzog' van Saul Bellow, alwaar een talentvolle academicus schittert in de wetenschappelijke wereld, maar ten onder gaat aan de emoties van het alledaagse leven...Newman zelf heeft een soortgelijk voorbeeld klaar alwaar ook weer zijn ideaal van de 'gehele' mens doorklinkt, niet de mens als filosoof, als systeemdenker, als specialist, maar als mens: (... ..) *Rasselas in a few days found the philosopher in a room half darkened, with his eyes misty, and his face pale. "Sir," said he, "you have come at a time when all human friendship is useless; what I suffer cannot be remedied, what I have lost cannot be supplied. My daughter, my only daughter, from whose tenderness I expected all the comforts of my age, died last night of a fever." "Sir," said the prince, "mortality is an event by which a wise man can never be surprised; we know that death is always near, and it should therefore always be expected." "Young man," answered the philosopher, "you speak like one who has never felt the pangs of separation." "Have you, then, forgot the precept," said Rasselas, "which you so powerfully enforced? ... consider that external things are naturally variable, but truth and reason are always the same." "What comfort," said the mourner, "can truth and reason afford me? Of what effect are they now, but to tell me that my daughter will not be restored?"* (1907, p. 117).

Tweede Wereldoorlog bevond. Het is alsof natuur- en geesteswetenschap tegenover elkaar staan als twee wereldgebieden die een radicaal andere taal spreken en waartussen geen enkele bemiddeling mogelijk lijkt. Beide bestrijden elkaar vanuit het idee het recht op de waarheid te bezitten (Snow, 1965). Pas laat in de 20e eeuw kwam er weer het besef dat de wetenschappen elkaar nodig hadden. Deze nieuwe opleving laat wellicht ten volle zien hoezeer het denken van Newman zijn tijd ver vooruit was: *'de onoverzichtelijke woekering van nieuwe wetenschappen en disciplines die zich niet meer lieten oormerken door de traditionele opdeling. De nieuwe wetenschappen, sociologie, antropologie, biowetenschappen, criminologie, om er maar enkele te noemen, maakten duidelijk dat de wetenschap niet bi-disciplinair maar multi-disciplinair is. Elke wetenschap is immers aangewezen op kennis en informatie uit andere wetenschappen. Daaruit groeide al vlug het besef dat wat men ontleent aan andere wetenschappen, de eigen discipline verandert en verrijkt. Wetenschappelijke kennis is met andere woorden interdisciplinair.'* (Roeffaers, 2001, p.8).

3.2.2 Het begrip noodzakelijk verbonden met Kerk en Theologie

Hoezeer Newmans denken ook actueel is in deze tijd, het kan niet los gezien worden van zijn eigen context. Newmans *'Idea of a University'* kan ook niet los gezien worden van de Kerk. We moeten niet vergeten dat Newman zijn werk schreef in een tijd dat er verschillende nieuwe Universiteiten gesticht werden in Engeland zonder een wetenschappelijke theologische faculteit. Hoewel ik hier niet te veel nadruk wil leggen op de *theologische* uiteenzettingen in *The Idea of a University*, is zijn idee er onlosmakelijk mee verbonden en ontleent het er veel kracht aan:

'Such is a University in its essence, and independently of its relation to the Church. But, practically speaking, it cannot fulfil its object duly, such as I have described it, without the Church's assistance; or, to use the theological term, the Church is necessary for its integrity. Not that its main characters are changed by this incorporation: it still has the office of intellectual education; but the Church steadies it in the performance of that office.'

(Newman, 1907, p. IX).

Feitelijk is de verbondenheid met de Kerk voor Newman uiteindelijk een filosofisch inhoudelijk argument¹²⁸, maar de wijdverbreide en gewortelde moderne opvatting dat er een

¹²⁸ Newman hangt zondermeer het *Credo ut Intelligam* van Anshelmus aan, dat naar ik meen als filosofisch argument beschouwd mag worden: geloven leidt tot inzicht. Cameron merkt op dat *'we are inclined simply to say that he is in the tradition of Augustine and Anselm. -Credo ut intelligam- is the pervading maxim of his thought and to 'love' the truth, and thus to believe or to move towards belief, is to be filled with the Divine love.'* Met Anshelmus stelt Newman namelijk dat geloven een belangrijk vermogen is van de verwondering, verwondering die los van toeval noodzakelijk aan de basis staat van nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen. Of zoals Roeffaers (2001) het uitdrukt: *'Immers ik geloof om te zien en te begrijpen wat ik zonder mijn geloof niet zo dwingend zou bevragen. Het geloof stelt de*

scheiding tussen filosofie en theologie behoort te zijn, maakt het voor tegenwoordige lezers problematisch dit inhoudelijke argument over te nemen. Newman is wat dat betreft moeilijk te lezen aangezien zijn theologische opvattingen en zijn filosofische opvattingen door hem niet als wezenlijk verschillend worden ervaren¹²⁹, maar als het ware één geheel vormen, terwijl *tegelijkertijd* hij zelf zijn betoog probeert op te bouwen vanuit zuivere argumenten, en niet op basis van theologische gronden:

'Let it be observed, then, that the principles on which I would conduct the inquiry are attainable, as I have already implied, by the mere experience of life. They do not come simply of theology; they imply no supernatural discernment; they have no special connexion with Revelation; they almost arise out of the nature of the case; they are dictated even by human prudence and wisdom, though a divine illumination be absent, and they are recognized by common sense, even where self-interest is not present to quicken it; and, therefore, though true, and just, and good in themselves, they imply nothing whatever as to the religious profession of those who maintain them.'

(Newman, 1907, p. 5-6).

De wetenschap van de opvoeding en de *'liberal education'* (want dat is wat Newman uiteindelijk voor zich ziet, zoals we zullen zien) berust dus volgens Newman op waarheden van de natuurlijke orde, zoals ik in de vorige paragraaf al opmerkte. Toch heeft Newman gedegen

aanspraken van het rationele weten ter discussie, het leert me twifelen aan mijn kennis. Zonder de twijfel aan wat ik al weet kan mijn kennis niet groeien. Het geloof zet dus geen domper op het streven naar kennis, het daagt het veeleer uit. Maar mijn geloof wijst me ook op de grenzen van de rationaliteit. Het herinnert me eraan dat de wetenschappelijke kennis nooit het laatste woord heeft, dat als de wetenschap haar antwoorden heeft gegeven er nog altijd onbeantwoorde vragen zijn. Zo creëert het geloof een openheid op wat zich door rationele kennis niet laat vatten. Geloof kan niet afgedwongen worden. Het is een gratuite daad. Deze ingesteldheid maakt mij attent voor een weten dat niet meteen nuttig en bruikbaar is, voor een gratuit weten.' (p. 14). Opgemerkt nog dat het zowel bij Newman als bij Roeffaers om christelijk geloven gaat. De laatste is dan ook van mening dat *'de christelijke evangelische inspiratie een universiteit kan aanzetten onderzoek te verrichten dat noch door de publieke overheid noch door particuliere belangengroepen gefinancierd wordt, maar dat ten goede komt aan individuen en groepen die hun sociaal of maatschappelijk gerechtvaardigde vragen niet kunnen ondersteunen met geld, macht of prestige en die om gehoord te worden aangewezen zijn op de kennis en de zin voor rechtvaardigheid van de intellectueel en maatschappelijk beter bedeelde.'* (p. 14) Het pleit van Newman van het noodzakelijk belang van een theologische faculteit aan de universiteit wordt door Roeffaers grondig onderkend, immers *'als een Katholieke universiteit daarenboven nog over een theologische faculteit beschikt, kan zij bogen op een lange traditie waarin men het geloof aan een historisch-kritische methode mag onderwerpen. De wetenschappelijke benadering van geloof en godsdienst zuivert deze niet alleen uit, ze werpt ook een dam op tegen fundamentalisme en onverdraagzaamheid. Aldus levert ze een onschatbare bijdrage aan onze multiculturele samenleving.'* (p. 15).

¹²⁹ Een opmerking van Delfgaauw (1954) sluit hier op aan: *'Een moeilijkheid is dat de wijsgerige gedachten meestal in theologische werken gegeven worden.'* (P. 146). Newman zelf is, wat betreft *The Idea of a University* echter telkens helder over hoe hij zijn onderwerp bespreekt. Aan het eind van de oorspronkelijke eerste serie toespraken herhaalt hij derhalve wat hij eerder al aangaf: *'I declared my intention, when I opened the subject, of treating it as a philosophical and practical, rather than as a theological question, with an appeal to common sense, not to ecclesiastical rules; and for this very reason, while my argument has been less ambitious, it has been deprived of the lights and supports which another mode of handling it would have secured.'* (1907, p. 212). Het geeft te denken wat Newman voor een werk zou hebben afgeleverd indien hij het vanuit theologische grondslagen had geschreven....

argumenten om theologie (en filosofie) als wezenlijk voor een universiteit te beschouwen¹³⁰. Newman besteedt veel aandacht aan zijn uitgangspunt dat alle takken van wetenschap met elkaar verbonden zijn, simpelweg omdat de materie van de wetenschap als zodanig een onmiskenbare sterke eenheid vormt. Ze vullen elkaar aan, ze corrigeren elkaar en houden elkaar in evenwicht. Newman stelt, dat als dit uitgangspunt correct is, wat hij immers genoegzaam heeft verdedigd, we er rekening mee moeten houden, dat naast het streven van de vakken naar een gezamenlijk einddoel, namelijk de waarheid¹³¹, ook gelet moet worden op wie ze invloed uitoefenen, namelijk de studenten. We zien hier dus een belangrijke wisselwerking.

Indien een bepaald vak een bijzondere nadruk zou krijgen, dan gaat dit vanzelfsprekend ten koste van een ander vak, wat ten koste gaat van de harmonie in de geestelijke opvoeding:

'It is to unsettle the boundary lines between science and science, to disturb their action, to destroy the harmony which binds them together. Such a proceeding will have a corresponding effect when introduced into a place of education. There is no science but tells a different tale, when viewed as a portion of a whole, from what it is likely to suggest when taken by itself, without the safeguard, as I may call it, of others.'

(Newman, 1907, p. 100).

Als eenvoudig voorbeeld ter illustratie gebruikt Newman het vermengen van kleuren. Als men kleuren vermengt, krijgt men telkens andere effecten, al naargelang hoe ze uitgezocht worden en met elkaar worden gecombineerd. Een kleur als rood, groen en wit, verandert van tint in verband met de kleur waarmee men ze contrasteert. Nu, een wetenschappelijk vak, is als een kleur. Als iemand zich in zijn studie beperkt tot slechts één enkel onderdeel, en Newman onderkent overigens het praktische belang hiervan, dan kan dit niet anders dan leiden tot een vernauwing van de geest, wat vroeg of laat altijd tot nadelige gevolgen zal leiden. De conclusie van Newman is dat het van wezenlijk belang is om een zo groot mogelijk aantal vakken, omwille van de studenten (maar ook omwille van de wetenschap op zichzelf), aan een

¹³⁰ In zijn uiteenzettingen *Theology a Branch of Knowledge, Bearing of Theology on other Knowledge* en *Bearing of other Knowledge on Theology* (p. 19-98), lijkt theologie centraal te staan, maar het is tevens een constante argumentatie voor de elementaire samenhang van alle wetenschappen. In discourse 2, *Theology a Branch of Knowledge*, is een uitgebreide onderbouwing te vinden waarom Theologie onlosmakelijk met wetenschap verbonden is en nooit mag worden uitgesloten van gemeenschappelijk onderwijs, i.e. een universiteit. Een universiteit zonder Theologie kan en mag, krachtens haar eigen definitie geen universiteit heten. Ter illustratie een kerngedachte van Newman over deze aangelegenheid die zijn vele argumenten als het ware samenvat: *'A University, I should lay down, by its very name professes to teach universal knowledge: Theology is surely a branch of knowledge: how then is it possible for it to profess all branches of knowledge, and yet to exclude from the subjects of its teaching one which, to say the least, is as important and as large as any of them? I do not see that either premiss of this argument is open to exception.'* (Newman, 1907, p. 19-20). Universiteiten zonder theologie zijn dus geen universiteiten, want universiteiten mogen geen tak van wetenschap uitsluiten. Theologie is in de ogen van Newman dan ook een belangrijke tak van wetenschap (zie hiertoe verder p. 19-42). Newman toont vervolgens uitvoerig aan wat de betekenis van theologie is ten aanzien van andere wetenschappen en hoe een en ander wordt geschaad indien een van de wetenschappen wordt uitgesloten. Zie hiertoe: *Discourse 3: Bearing of Theology on other Branches of Knowledge*. (1907, p. 43-70).

¹³¹ Newman (1907). P. 99.

universiteit te doceren. Een belangrijke vraag die hierbij moet worden gesteld is, hoe het mogelijk is een student zich in een brede, door Newman voorgestane, zin te laten ontwikkelen, door bijvoorbeeld, kennis te nemen van verschillende uitgangspunten van verschillende belangrijke wetenschappen. Newman onderkent deze vraag, maar hij meent dat, hoewel een student niet ieder onderwerp dat aangeboden wordt ten volle kan bestuderen, hij toch het voordeel heeft van het gegeven dat hij zich bevindt tussen studenten die gezamenlijk de hele kring vertegenwoordigen. En dat is volgens Newman, hét grote voordeel van de universiteit, als plaats van opvoeding: elkaar ontmoeten in de breedste zin van het woord. Leren heeft niet de betekenis van het studeren in boeken, maar leren heeft bij Newman de betekenis van het elkaar ontmoeten, het elkaar waarderen, interesseren, raadplegen en helpen. Alleen op deze manier wordt er een zuivere opvoeding gegarandeerd, die met recht ‘vrij’¹³² mag worden genoemd. Een ander zeer interessant en moeilijk probleem, dat voortvloeit uit Newmans opvatting om theologie en filosofie als wezenlijk voor een universiteit te beschouwen, is de paradox die lijkt te ontstaan uit het feit dat Newman enerzijds de *'Idea of a University'* aanvangt met een uitvoerig betoog, dat het doel van de universiteit (eclectische) zuiver intellectuele vrije vorming is¹³³, en uitdrukkelijk niet van morele en religieuze aard, terwijl hij anderzijds betoogt, dat moreel-religieuze vorming wel degelijk wezenlijk is. Deze vorming staat niet los van de wetenschappelijke vorming, maar is juist haar grondslag. De paradox kan echter eenvoudig worden opgelost als we begrijpen dat Newmans *'illuminative reason'*¹³⁴ (zie Wyatt, 1990, p. 24-26) samenhangt met het geweten¹³⁵. Het vrije denken is pas werkelijk een vrij denken als het de bekoringen van het intellect door middel van het zuivere geweten weerstaat. Het geweten zelf kan echter ook weer door het intellect worden misleid:

'Conscience indeed is implanted in the breast by nature, but it inflicts upon us fear as well as shame; when the mind is simply angry with itself and nothing more, surely the true import of the voice of nature and the depth of its intimations have been forgotten, and a false philosophy has misinterpreted emotions which ought to lead to God. Fear implies the transgression of a law, and a law implies a lawgiver and judge; but

¹³² Newman gebruikt hier het woord *'liberal'*.

¹³³ Een leerling, een student, behoort bijvoorbeeld al zijn talenten te gebruiken tijdens het leerproces. Het gebruik van alleen, laten wij zeggen zijn rationaliteit, is onvoldoende. *'Learning demands the full range of human responsibility.'* (Wyatt, 1990, p. 25). De reden voor een breed gevormd intellect is volgens Newman evident: *'The intellect, which has been disciplined to the perfection of its powers, which knows, and thinks while it knows, which has learned to leaven the dense mass of facts and events with the elastic force of reason, such an intellect cannot be partial, cannot be exclusive, cannot be impetuous, cannot be at a loss, cannot but be patient, collected, and majestically calm, because it discerns the end in every beginning, the origin in every end, the law in every interruption, the limit in each delay; because it ever knows where it stands, and how its path lies from one point to another.'* (Newman, 1907, p. 138).

¹³⁴ Het is niet moeilijk om een verband te ontdekken tussen de *'illative sense'* en de *'illuminative reason'*. Beide zijn een dynamisch geheel en vereisen een volledige toewijding van het individu. Hier zien we dus een uitstekend voorbeeld van hoe bij Newman een consistente houding in zijn denken is waar te nemen (Vgl. Chadwick, 1983; Wyatt, 1990, p. 25).

¹³⁵ Zie noot 37.

the tendency of intellectual culture is to swallow up the fear in the self-reproach, and self-reproach is directed and limited to our mere sense of what is fitting and becoming. Fear carries us out of ourselves, whereas shame may act upon us only within the round of our own thoughts. Such, I say, is the danger which awaits a civilized age; such is its besetting sin (not inevitable, God forbid! or we must abandon the use of God's own gifts), but still the ordinary sin of the Intellect; conscience tends to become what is called a moral sense; the command of duty is a sort of taste; sin is not an offence against God, but against human nature.'

(Newman, 1907, p. 191-192).

Hieruit blijkt al min of meer dat er nooit sprake kan zijn van vrije intellectuele opvoeding indien dit resulteert in 'valse filosofische gemoedsbewegingen'. De paradox wordt opgelost door te beseffen dat Katholieke vorming geen belemmering is voor het vrije denken, maar juist een bescherming ervan. Evenals de illatieve zin namelijk de gehele mens aanspreekt, zo moet ook het onderwijs de gehele mens aanspreken en niet slechts een bepaald aspect van hem.

Kritiek op Newmans nadruk op het behoud van het religieuze komt vooral van moderne filosofen die zich de vraag stellen in hoeverre religiositeit adaptief gedrag is, eerder dan een metafysisch kenvermogen¹³⁶. Is religiositeit namelijk niet slechts een evolutionair ontwikkelde

¹³⁶ Waarom dan nog Theologie op een universiteit? Sommigen zetten misschien terecht hun vraagtekens bij de concrete (meer)waarde van religie. Recente studies (o.a. Uden & Pieper (1999)) laten weliswaar een meerwaarde zien van religie ten aanzien van maatschappelijke participatie en sociale netwerken en integratie, maar in dat opzicht zouden ze de kritische vragen eerder steunen dan verwerpen. Waar het bij Newman expliciet om gaat is niet zozeer de sociologische meerwaarde van geloven-die hij niet eens zou ontkennen (een evolutionaire motivatie zou Newman beschouwen als het geloof dat voortvloeit uit onze natuur), maar het belang voor het innerlijk van de mens. Hij constateert echter: *'Men are too well inclined to sit at home, instead of stirring themselves to inquire whether a revelation has been given; they expect its evidences to come to them without their trouble'* (1913, p. 425). Newman sluit hierbij nauw aan bij Pascals ongelooft ten aanzien van de ongelovige: *'(...) But as for those who pass their life without thinking of this ultimate end of life, and who, for this sole reason that they do not find within themselves the lights which convince them of it, neglect to seek them elsewhere, and to examine thoroughly whether this opinion is one of those which people receive with credulous simplicity, or one of those which, although obscure in themselves, have nevertheless a solid and immovable foundation, I look upon them in a manner quite different. (...) Nothing is so important to man as his own state, nothing is so formidable to him as eternity; and thus it is not natural that there should be men indifferent to the loss of their existence, and to the perils of everlasting suffering. They are quite different with regard to all other things. They are afraid of mere trifles; they foresee them; they feel them. And this same man who spends so many days and nights in rage and despair for the loss of office, or for some imaginary insult to his honour, is the very one who knows without anxiety and without emotion that he will lose all by death. It is a monstrous thing to see in the same heart and at the same time this sensibility to trifles and this strange insensibility to the greatest objects. It is an incomprehensible enchantment, and a supernatural slumber, which indicates as its cause an all-powerful force. (...)'* (Pascal, 2003, fragmenten uit gedachte 194, p. 53-57). Dergelijke bevreesing vinden we bij meer christelijke denkers terug, van G.K. Chesterton (*Orthodoxy: The Romance of Faith, 1908*) tot Alistair Mcgrath (*De ondergang van het atheïsme. Opkomst en verval van het ongelooft in de moderne wereld, 2006*). Dit herinnert ons telkens weer aan de staat van de verliefde in noot 64; in dit opzicht is Newman de verliefde die probeert iets duidelijk te maken aan de niet-verliefde. De conclusie echter in noot 64 gaat voor Newman niet op, want hij verdedigt zijn liefde niet vanuit het onoverdraagbare gevoel, maar vanuit een keur van argumenten: uitsluiting van Theologie werkt altijd averechts, aangezien ze een natuurlijke behoefte van de mens vervult, zal hij er vroeg of laat naar willen omzien: *'The establishment of the London University only gave immediate occasion to the establishment of King's College, founded*

vorm van gedrag, uitsluitend ontstaan en behouden vanwege het positieve effect op de overlevingskansen? Is geloof in het bovennatuurlijke niet louter een mechanisme dat het groepsverband versterkt en mensen overhaalt samen te werken? Op dergelijke vragen geeft Newman echter zeer uitvoerig antwoord in zowel *The Grammar* als *The Idea* als verschillende andere werken¹³⁷. Hoewel Newmans uitgebreide argumentatie voor de religie ver buiten de bedoelingen van deze studie voert, wil ik in dit kader toch enkele kleine passages uit werk van Newman aanhalen, omdat ze van belang zijn om te begrijpen waarom de religie zo uitdrukkelijk thuishoort in de educatie. Kern van Newmans argumentatie is namelijk de kracht die de religie vanuit zichzelf bezit: namelijk het mysterie¹³⁸. En juist dit mysterie is het enige

on the dogmatic principle; and the liberalism of the Dutch government led to the restoration of the University of Louvain. It is a well-known story how the very absence of the statues of Brutus and Cassius brought them more vividly into the recollection of the Roman people. When, then, in a comprehensive scheme of education, Religion alone is excluded, that exclusion pleads in its behalf. Whatever be the real value of Religion, say these philosophers to themselves, it has a name in the world, and must not be ill-treated, lest men should rally round it from a feeling of generosity.' (1907, p. 395 II). Pleit Newman nu voor een gedoogbeleid? Nee, zondermeer niet. Newmans pleidooi voor de theologie komt er namelijk ook op neer, dat als men de wereld intrekt, men maar beter gedegen kennis kan hebben van de (natuurlijk volgens Newman meest zuivere Katholieke) Theologie. Geloofsaangelegenheden vinden overal om ons heen plaats, ten goede of ten kwade; maar een 'gentleman' moet altijd beschikken over goede kennis van zaken, waar het thema's betreft waar hij mee te maken krijgt, zodat hij zich door middel van rede kan verdedigen tegen allerlei excessen, valse voorspiegelingen en onwaarheden. Derhalve pleit Newman voor algemene kennis der Theologie: '*I should desire, then, to encourage in our students an intelligent apprehension of the relations, as I may call them, between the Church and Society at large; for instance, the difference between the Church and a religious sect; the respective prerogatives of the Church and the civil power; what the Church claims of necessity, what it cannot dispense with, what it can; what it can grant, what it cannot...*' (1907, p. 377 II). Newman is van mening dat de Katholieke waarheid uiteindelijk zeer sterk te verdedigen is (sterker nog: '*Right Reason, that is, Reason rightly exercised, leads the mind to the Catholic Faith, and plants it there, and teaches it in all its religious speculations to act under its guidance*' (1907, p. 181)), maar kan als ieder ander niet ontkennen dat het uiteindelijk een zaak van het hart is.

¹³⁷ Zie noot 128 en o.a.: *Sermons preached on various occasions* (1908C) en *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. (1909).

¹³⁸ '*For instance, if I am a believer in a God of Truth and Avenger of dishonesty, and know for certain that a market-woman, after calling on Him to strike her dead if she had in her possession a piece of money not hers, did fall down dead on the spot, and that the money was found in her hand, how can I call this a blind coincidence, and not discern in it an act of Providence over and above its general laws? So, certainly, thought the inhabitants of an English town, when they erected a pillar as a record of such an event at the place where it occurred. (.....) So thinks Alison, who avows with religious honesty, that "there is something in these marvellous coincidences beyond the operation of chance, and which even a Protestant historian feels himself bound to mark for the observation of future years." And so, too, of a cumulation of coincidences, separately less striking; when Spelman sets about establishing the fact of the ill-fortune which in many instances has followed upon acts of sacrilege among us, then, even though in many instances it has not followed, and in many instances he exaggerates, still there may be a large residuum of cases which cannot be properly resolved into the mere accident of concurrent causes, but must in reason be considered the warning voice of God. So, at least, thought Gibson, Bishop of London, when he wrote, "Many of the instances, and those too well-attested, are so terrible in the event, and in the circumstances so surprising, that no considering person can well pass them over." Zijn conclusie is dan ook: *I think, then, that the circumstances under which a professed revelation comes to us, may be such as to impress both our reason and our imagination with a sense of its truth, even though no appeal be made to strictly miraculous intervention-in saying which I do not mean of course to imply that those circumstances, when traced back to their first origins, are not the outcome of such intervention, but that the miraculous intervention addresses us at**

dat ons mensen allen onlosmakelijk met elkaar verbindt, maar wie dit echter niet wenst te onderkennen, die blijft als zoekende in het duister niet wetende wat hij wil vinden:

'They who have no religious earnestness are at the mercy, day by day, of some new argument or fact, which may overtake them, in favour of one conclusion or the other.'
(Newman 1913, 424)

Newman heeft dergelijke stellingen door zijn gehele werk geweven en we herkennen tevens zijn kritiek zoals die in hoofdstuk 2 ter sprake kwam. Met scherpe woorden neemt hij stelling tegen de zogenaamde vrije mens die enkel en alleen op zichzelf terug kan vallen:

'Their conscience has become a mere self-respect. Instead of doing one thing and then another, as each is called for, in faith and obedience, careless of what may be called the keeping of deed with deed, and leaving Him who gives the command to blend the portions of their conduct into a whole, their one object, however unconscious to themselves, is to paint a smooth and perfect surface, and to be able to say to themselves that they have done their duty. When they do wrong, they feel, not contrition, of which God is the object, but remorse, and a sense of degradation. They call themselves fools, not sinners; they are angry and impatient, not humble. They shut themselves up in themselves; it is misery to them to think or to speak of their own feelings; it is misery to suppose that others see them, and their shyness and sensitiveness often become morbid. As to confession, which is so natural to the Catholic, to them it is impossible; unless indeed, in cases where they have been guilty, an apology is due to their own character, is expected of them, and will be satisfactory to look back upon. They are victims of an intense self-contemplation.'
(Newman, 1907, p. 192).

Is deze strategie van Newman, om via een sterke algemene voorspiegeling van de universiteit te komen tot een brede academische vorming met als basis katholiek geloof, echter niet veel meer dan apologetische retoriek? Een vraag die Van Harskamp¹³⁹ beantwoordt door te verwijzen naar Ker (1988) die meent dat Newman juist een logisch onderscheid aanbrengt. Enerzijds is er de idee van de universiteit, waarin het alleen om '*liberal education*' te doen is, oftewel vrije vorming, anderzijds is er de concrete praktijk, waarin de mens als geheel moet worden beschouwd, in de zin dat in praktisch handelen niet alleen zijn rationele en redenerende vermogen, maar ook zijn geloof –in welke zin dan ook- een rol speelt. Er is dus, al benoemt Newman zelf dit niet expliciet, een onderscheid tussen het abstracte doel van de universiteit, namelijk '*liberal philosophical Knowledge*' en het einddoel, dat bestaat in de morele en

this day in the guise of those circumstances; that is, of coincidences, which are indications, to the illative sense of those who believe in a Moral Governor, of His immediate Presence, especially to those who in addition hold with me the strong antecedent probability that, in His mercy, He will thus supernaturally present Himself to our apprehension.' (1913, p. 427, 428, 429). Zie ook Newmans indrukwekkende beschrijvingen van de geesteskracht van de vroege Christenen als aanleiding tot verwondering en zijn weerlegging van 5 kenmerkende bezwaren tegen het Christendom van Gibbens (p. 457-486). Zie verder ook Newmans vroeg geschreven uitvoerige werk over de wonderen van het Christendom: *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*. (1907C).

¹³⁹ Harskamp, A. van. *Vergelijking van de Universiteitsconcepties van W. von Humboldt en J.H. Newman*. Dit artikel is bij navraag alleen digitaal gepubliceerd en te vinden op www.bezinningscentrum.nl/teksten/anton/newmanhumboldt.htm

religieuze ontwikkeling van studenten, maar dan wel volgens de liberale visie die Newman voorstaat, want het is immers onmogelijk om via het denken studenten tot het geloof te brengen, omdat daarvoor de vrije *instemming* nodig is. Uiteindelijk gaat Newman dus, volgens Ker, niet van een niet-religieuze conceptie van de universiteit naar een conceptie van religieuze noodzakelijkheid binnen een universiteit, maar is de geloofsboodschap in wezen door het hele verhaal van Newman geweven. Voor wie zijn eclectische wetenschapsopvattingen en zijn conceptie van het geweten bij de algemene vorming begrijpt, niet meer dan een redelijke verklaring. Laat ik nu wat dieper ingaan op de noodzaak van de vrije vorming resulterend in het genoemde *liberal knowlegde*, wat de geschetste paradox wellicht nog inzichtelijker maakt.

3.3 Het wezen van de universiteit: liberal education en liberal Knowlegde?

Newmans en het liberalisme, het is al enige malen eerder genoemd. In deze paragraaf volgt een nadere bestudering. Newman heeft een problematische verhouding met het liberalisme. Hij past het zondermeer toe op zijn vormingsideaal, maar hij wijst het als stroming radicaal af. Anders gezegd, Newman is vóór het liberalisme in educatie, maar tegen het liberalisme als beschouwing¹⁴⁰; een liberale opvoeding, moet niet leiden tot een liberaal mens. Wyatt (1990) merkt terecht op dat *'most writers parade him as the quintessential liberal thinker. Whereas 'liberal' was not a word he would personally espoused on, except in the very specific sense of 'liberal educational philosophy''* (P. 17). In Newmans dagen had het woord 'liberal' vooral de betekenis van vrijzinnige overtuiging, het tegenovergestelde van wat de ideologie van de Katholieke Kerk voorstond. Newman verwoordt in zijn Apologia zelf welke fundamentele bezwaren hij heeft tegen deze stroming:

'Whenever men are able to act at all, there is the chance of extreme and intemperate action; and therefore, when there is exercise of mind, there is the chance of wayward or mistaken exercise. Liberty of thought is in itself a good; but it gives an opening to false liberty. Now by Liberalism I mean false liberty of thought, or the exercise of thought upon matters, in which, from the constitution of the human mind, thought cannot be brought to any successful issue, and therefore is out of place. Among such matters are first principles of whatever kind; and of these the most sacred and momentous are especially to be reckoned the truths of Revelation. Liberalism then is the mistake of subjecting to human judgment those revealed doctrines which are in their nature beyond and independent of it, and of claiming to determine on

¹⁴⁰ Vgl. Davies, M. (2002). *John Henry Newman's critique of liberalism*. In: AD2000, vol 15, 9. Melbourne: Thomas More Centre. Newman verzet zich uitdrukkelijk tegen *'The liberal idea that the human reason is the supreme judge of all truth (...)'* (p.12). Zie ook O'Connell, M.R. (1989). *Newman and Liberalism*. In: Newman Today. Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute New York City. October 15, 1988, pp.79-94. San Francisco: Ignatius Press. Gunning (1933) noemt Newman de grote tegenstander van het liberalisme: *'Newman zag zijn roeping aan: onder alle vormen en in alle toestanden het liberalisme te bestrijden, dat het denken en leven der gelovigen verwoest'* (p. 564). Zeno (1963) sluit hierbij aan: Newman was een antiliberaal en richtte zich voortdurend tegen het godsdienstig liberalisme (p. 66-69).

intrinsic grounds the truth and value of propositions which rest for their reception simply on the external authority of the Divine Word.'

(Newman, 1908, p. 493).

Newman toont in zijn *Idea* echter zijn liefde voor het vrije kennen, oftewel de:

'(.....)liberal knowledge, or a gentleman's knowledge, when I educate for it, and make it the scope of a University. And still less am I incurring such a charge, when I make this acquisition consist, not in Knowledge in a vague and ordinary sense, but in that Knowledge which I have especially called Philosophy or, in an extended sense of the word, Science; for whatever claims Knowledge has to be considered as a good, these it has in a higher degree when it is viewed not vaguely, not popularly, but precisely and transcendently as Philosophy. Knowledge, I say, is then especially liberal, or sufficient for itself, apart from every external and ulterior object, when and so far as it is philosophical, and this I proceed to show.'

(Newman, 1907, p. 111).

Ja, het overzicht te hebben van het universum, is de roem, of althans het streven van de vrije denker (Newman, 1907). Het is Newman dan ook te doen om academische vrijheid. De organisatie van de universiteit, als een academische gemeenschap, is dan ook een belangrijk uitgangspunt van Newman. Newman begreep dat de universiteit haar maatschappelijke verantwoordelijkheid had en per definitie ten dienste moest staan voor de samenleving. Hij heeft met zijn idee over liberale educatie dan ook een oplossing proberen te creëren hoe de universiteit deze verantwoordelijkheid kon verenigen met haar wetenschappelijke en culturele opdracht: de vrije academische mens is per definitie een mens van de wereld! Niet zoals Groot (1995) opmerkt, dat er in de moderne universiteit maar weinig waarde gehecht wordt aan de bredere verspreiding van het universitaire weten, of zoals Roeffaers (2001) noteert dat het niet verwonderlijk is dat universiteiten geïsoleerd raken en hun bevindingen irrelevant zijn voor de samenleving omdat wetenschappers een taal hanteren die voor de buitenstaanders onbegrijpelijk is. *'Een vaktaal lijkt meer en meer een taal te zijn die mensen met elkaar spreken als ze geen andere gemeenschappelijke waarden hebben.'* (p. 11). Newman leest in dat opzicht als een kritiek op de moderne universiteit. Ze mag nooit haar verantwoordelijkheid ten opzichte van de samenleving verliezen. Een voorwaarde is derhalve dat de universitaire organisatie uitdrukkelijk gericht is op de ruimte de mogelijkheid te bieden een student volledig zichzelf te kunnen ontwikkelen. Maar zoals ook Van Harskamp opmerkt *'er kleeft iets onduidelijks aan de relatie tussen 'vrije' intellectuele karaktervorming als doel en moreel-religieuze vorming als einddoel'*, zoals dit in de vorige paragraaf werd geschetst. Newman lost dit echter op door wederom te wijzen op de kracht die de buitenwereld in beginsel heeft op de jonge mens. Tegen de achtergrond van die angst voor de oneindige complexiteit van de wereld plaatst Newman zijn gentleman met zijn een filosofische vrije kijk. Deze heeft namelijk, vanuit zijn vrije educatie, grip op de chaos van meningen die de wereld kenmerkt. Zoals ook eerder opgemerkt is Newmans existentiële angst voor de complexiteit en zijn bezorgdheid om de student in laatste

instantie een zorg om de teloorgang van moraliteit en religiositeit van de studenten (Van Harskamp). Om tot werkelijke *liberal knowledge* te komen, moet daarom de noodzakelijke vrije filosofische blik religieus gedragen worden. Een student zal vanuit zijn natuur geneigd zijn tot fragmentarisch denken, juist gevoelig voor al het niet te kaderen nieuwe, terwijl de menselijke geest ten diepste een eenheid is¹⁴¹. Van Harskamp meent dat de werkelijke belofte van het klassieke ideaal van Newmans 'liberal education' ligt in de bevrijding van chaos en verwarring binnen en buiten de mens, wat dus alleen door middel van het geloof werkelijk kan worden. Het sterke aan Newman in dit verband is echter -men zou immers spoedig de neiging kunnen hebben hem te verdenken van dogmatisme- dat hij de Katholieke Kerk weliswaar een voorname taak toekent¹⁴², maar tevens uitdrukkelijk stelt dat haar principe moet zijn:

'(...)one and the same throughout: not to prohibit truth of any kind, but to see that no doctrines pass under the name of Truth but those which claim it rightfully.'

(Newman, 1907, p. 234.)

Een 'typically liberal conclusion', aldus Wyatt (1990, p. 21). Van Harskamp meent tenslotte dat de intentie van Newman uiteindelijk te omschrijven is als Hegeliaans: het is hem erom te doen om de *liberal knowledge* op te heffen en ze 'juist met het oog op het bewaren van de eigen intentie (de ware vrijheid) door de christelijke religie van Katholieke signatuur op een hoger plan te laten brengen.' Of dit werkelijk ten grondslag ligt aan Newmans idee, val te betwijfelen (Newman blijft een voorstander van de vrije keuze voor het geloof), maar zeker is dat Newman in zijn context bijzonder vooruitstrevend was. Dat de invloed nu van het Newmaniaanse universitair milieu op de vorming van de geest onbetwistbaar is, is helder. Sobry (1949) vat het tenslotte kernachtig samen: 'Newmans 'Idea of a University' - een klassiek meesterstuk in zijn genre - staat vol minutieuze ontleding van de specifieke kenmerken van het intellect dat in een universitair ethos opgenomen, geleidelijk scherper, preciezer, ruimer, voorzichtiger, serener wordt. Deze kenmerken culminereren in wat hij noemt 'a philosophical habit' of 'intellectual excellence', d.i. de volmaakte gezondheid van den geest: 'the highest state to which nature can aspire, in the way of intellect.' De verovering door velen van dit punt van verstandsmaturiteit zou dan de algemeenste vrucht zijn van een universitaire opvoeding, een goed op zich zelf, en tegelijk de beste waarborg dat de cultuur van een volk een hoog niveau bereikt...' (P. 24).

¹⁴¹ Evenals alle takken van wetenschappelijke kennis één geheel vormen, een algemene opvatting van Newman zoals we eerder zagen en reden om de theologie in te sluiten in de wetenschap.

¹⁴² Immers: 'If the Catholic Faith is true, a University cannot exist externally to the Catholic pale, for it cannot teach Universal Knowledge if it does not teach Catholic theology.' (Newman, 1907, p. 214).

-IV-

Beschouwing, conclusies en discussie

Wie niet wordt wat hij begrijpt, begrijpt het niet echt...

Uit het dagboek van Søren Kierkegaard.

In dit korte hoofdstuk geef ik in paragraaf 1 een slotbeschouwing van het voorgaande, trek ik enkele conclusies in paragraaf 2 en eindig ik deze studie met een discussie in de laatste paragraaf.

4.1. Slotbeschouwing

Aan het einde van zijn proefschrift merkt Zeno (1943) op dat Newmans leer geen kost is voor beginnelingen: *‘Zij zouden inderdaad onder invloed van Newmans gracieuze stijl en meeslepende overredingskracht op een dwaalspoor kunnen geraken. Zij zouden de traditionele abstractieleer en de logica kunnen gaan minachten. Misschien zouden zij een al te hoge dunk krijgen van gevoel, verbeelding, ervaring en ‘images’. (...).’* (p. 260). Het is zeker een constante moeilijkheid de filosofie van Newman op haar juiste waarde te schatten, maar niet alleen voor beginners. Ook gevorderde filosofen als men daarvan mag spreken, of ervaren denkers zullen grote moeite hebben zijn filosofische ideeën in het juiste perspectief te zien¹⁴³. Op de eerste plaats beschouwt Newman uiteindelijk alles in christelijk perspectief en op de tweede plaats lopen zijn werken dusdanig uiteen dat men het ene werk kan omarmen, maar het andere volstrekt kan afwijzen, terwijl Newman ze beide schreef vanuit een zelfde houding en een zelfde achterliggende bedoeling. De terminologie en de thematiek van *The Grammar of Assent* is bijvoorbeeld anders dan in *The Idea of a University* of de *Apologia Pro Vita Sua*, alle drie de werken zijn echter een duidelijke kritiek op de tijdsgeest, een uiting van zijn zorgen, geschreven vanuit de liefde voor de waarheid. Men mag de werken dan ook nooit los zien van hun tijd. Bovendien is een bepaalde kennis van de context waarin Newman zijn teksten schreef, even als enige kennis van zijn achtergronden en leven een belangrijke ondersteuning bij het bestuderen van zijn teksten. Dat *The Grammar of Assent* zondermeer het moeilijkste is over te nemen is voornamelijk te wijten aan het ambitieuze doel dat Newman zich stelt, waarmee hij

¹⁴³ Het is Zeno zelf die kritieken van verscheidene gerespecteerde filosofen op Newmans *Grammar of Assent* betwijfeld en weerspreekt, vaak omdat ze zijn filosofie niet begrijpen. Zie bijvoorbeeld p. 205-234.

haast onvermijdelijk in een cirkelredenering terecht komt¹⁴⁴. Newmans doel echter is toch bescheidener geweest dan het op het eerste gezicht lijkt. Hij beoogde een bijdrage te leveren tot een beginselleer over de zekerheid, en ‘*nu wacht hij op iemand, die zijn leer zuivert van haar gebrekkelijkheden en tekorten, en haar als een nieuw kapel aanbouwt (...)*’ (Zeno, 1943, p. 260). Wie echter in onze tijd de zekerheid filosofisch wenst te bewijzen zoals Newman dat probeerde, zal spoedig tot de ontdekking komen dat de moeilijkheden alleen maar groter zijn geworden. Het is ook de vraag in hoeverre Newman niet het laatste gezegd heeft wat er binnen de thematiek van de zekerheid te zeggen valt. Immers: als ik mijzelf voldoende ben, en ik onvoorwaardelijk de zekerheid van mijn kennen ken, wie kan mij daar vanaf brengen behalve ikzelf? Het onvermijdelijke subjectivisme lijkt ook zo te sluipen in Newmans theorie, hoewel hij zelf levenslang een hard tegenstander daarvan was. Newman wenste zich echter niet neer te leggen bij de conclusie die bijvoorbeeld Bernard d’Espagnat in 1979 trok in zijn ‘*A la recherche du réel*’, dat de dialoog tussen wetenschap en levensbeschouwing zijn natuurlijke grens, zijn hoogtepunt heeft bereikt met de gedachte dat de onafhankelijke werkelijkheid niet toegankelijk is, dat zij gesluierd en voor altijd onkenbaar is, en dat ze dus ieder zijns wegs moesten gaan. Newman wilde dan ook vooral de geloofszekerheid, altijd onderhevig aan scepticisme en subjectivisme (in tegenstelling tot het wetenschappelijke ‘geloof’), en aan de twijfel een eeuw later verwoord door d’Espagnat, een filosofische grondslag geven. Verkeek Newman zich echter niet op het concrete gegeven dat geloven bovenal *kiezen* is voor het aanvankelijk onbekende? Want zonder dit risico bestaat er geen immers geloof. Geloof is het spanningsveld tussen de hartstocht van de innerlijkheid en de blijvende onzekerheid. De eenzaamheid van het individu tegenover het Oneindige. De ultieme paradox. De paradox die de hartstocht is van het denken, en de hoogste paradox is ‘*dat te willen ontdekken wat het zelf niet kan denken*’¹⁴⁵. Dit onbekende is het volstrekt anders zijn van God. De verhouding van de mens tot God is hiermee fundamenteel onzeker. Het is Kierkegaards ‘*leap of faith*’; het verkennen van de uiterste grenzen van het bestaan, wat fundamentele *onzekerheid* impliceert. “*Kan ik objectief God grijpen, dan geloof ik niet, maar juist omdat ik dat niet kan, moet ik geloven....*”¹⁴⁶. Kierkegaard is in dit opzicht wellicht realistischer geweest dan Newman, en lijkt met zijn opvattingen over waarheid dan ook grotendeels tegenover Newman te staan. Immers: we menen vaak met objectiviteit veel te kunnen, omdat het een bepaalde zekerheid geeft, maar dan wel, vindt Kierkegaard, een zekerheid waar we wezenlijk niet zo veel verder mee komen. Newman meende echter dat ons verstand gemaakt is voor de waarheid en dat het

¹⁴⁴ Welke bewijsvoering men ook hanteert, ze eindigt met een axioma (evenals de logica). Hoe kunnen we bijvoorbeeld weten of de illatieve zin de waarheid spreekt? Een proces kan men toetsen, maar hoe controleert men een zintuig? Het antwoord is, dat een zintuig niet gecontroleerd behoeft te worden, juist omdat het een zintuig is. Ziedaar, de cirkel waarin een verdediger van Newmans leer terecht komt. (Zie Zeno, 1943, p. 236).

¹⁴⁵ Kierkegaard, S.A. (1982). *Denken en zijn*. Meppel: Boom. P. 50 ev.

¹⁴⁶ Kierkegaard, S.A. (1982). *Denken en zijn*. Meppel: Boom. P. 50 ev.

nooit zou rusten in onwaarheid, zeker niet wat betreft het geloof; wie zou immers iets geloven waarvan hij in werkelijkheid wist dat het onwaar was¹⁴⁷? Toch zijn er verrassend veel overeenkomsten in hun kijk op het leven. Beide doorleefden namelijk dat waarin ze geloofden met een grote hartstocht, beide etaleerden veelvuldig hun afkeer van zogenaamde ‘filosofische boekhouders’ die nooit leven in overeenstemming met de bewijzen die ze leveren en de wetten die ze formuleren. Hartstocht staat dan ook zeker bij Newman centraal en is vaak bovenliggend aan de redeneringen zelf. Dat is bijvoorbeeld het geval in de *Apologia Pro Vita Sua*, alwaar Newman met grote passie zich verdedigt tegen verdachtmakingen van de buitenwereld, als zou hij een loopje nemen met de waarheid. Verschillende auteurs hebben dan ook voornamelijk sympathie voor Newmans passie, intentie, zuivere overtuiging en oprechtheid zonder dat ze zijn ideeën overnemen. Sire (2002) roept bijvoorbeeld luidkeels: ‘*Newman, waar ben je nu we je nodig hebben?*’ (p. 40)¹⁴⁸, maar moet ook toegeven dat ondanks de ‘*grote diepgang van Newmans zoektocht en het raffinement van zijn redenering*’ (p. 53), maar weinigen vandaag de dag van mening zijn dat Newman geslaagd is in zijn opzet over de haalbaarheid van filosofische zekerheid.

Newmans passie komt vanzelfsprekend terug in zijn bekende preken, zijn beroemde theologische geschriften en zeker niet minder in zijn meer ‘algemene’ werken, althans, die werken met uiteindelijk een algemeen onderwerp als doel, zoals de ‘universiteit’ of de ‘zekerheid’. Dat Newman altijd de christelijke openbaring als onbetwifelbaar uitgangspunt had, maakt hem niet meer problematisch. Natuurlijk is geen enkel geschrift of godsbewijs voldoende een lezer te overtuigen van die waarheid; Newmans manier van omgang met waarheid wekt wel sympathie: de christelijke openbaring is waar, ik heb ze kritisch onderzocht en ze bleef waar, dus weid ik mijn leven aan het christendom en haar kerk. Het is niet verwonderlijk dat Newman vanuit dit uitgangspunt heeft geprobeerd de wereld om hem heen te sturen, te veranderen, te verbeteren. Immers, wie overtuigd is van iets dat waar is, wil graag anderen laten delen in de vreugde die dat geeft. Zijn opdracht tot het stichten van een universiteit is een concreet project geweest alwaar Newman zijn overtuiging van waarheid praktisch vorm heeft kunnen geven. Wat het tenminste heeft opgeleverd is een toegankelijk werk dat veel minder controversieel is dan *The Grammar of Assent*, maar ook een minder ambitieuze doelstelling met zich meedraagt: de essentie, het principe en de rol van de universiteit uitwerken. Hij heeft zondermeer een sterke basis gelegd voor het denken over modern westers onderwijs, maar het is twijfelachtig of zijn ideeën haalbaar zijn ten aanzien van de moderne universiteit: Newmans geïdealiseerde versie van Oxford sluit moeilijk aan bij

¹⁴⁷ Hierin ontwaren we de moeilijkheid van Pascals *Wager*. Zie hiertoe Pascal (2003), p. 65-69.

¹⁴⁸ Verwijzend naar zijn hartstocht voor de waarheid en zijn onvoorwaardelijke energie een ethisch goed leven te leiden.

bijvoorbeeld een moderne Nederlandse universiteit. Wil een universiteit het geweten vormen? Wil een universiteit zich mengen in iemands levensovertuiging, heeft ze daarin een taak? Newman houdt stand dat de universiteit haar plicht heeft voldaan wanneer ze de geest gevormd heeft naar de waarheid. Vanuit dit standpunt moet een universiteit dan ook Theologie en Filosofie doceren, om te voorzien in religieuze verlangens en om die universele onafhankelijke baken te zijn die scheve verhoudingen met de seculiere wereld voorkomt. Voor deze plicht is veel te zeggen en ik denk dat Newman gelijk heeft in deze opvatting. Niet alleen omdat het begrip universiteit zelf impliceert dat alle zelfstandige wetenschappen er een plaats moeten hebben, maar vooral omdat de vakken bijdrage aan een cultuur die op een universiteit noodzakelijk is en die de academisch gevormde mens in zijn kennisbagage mee de wereld in moet nemen. Wat is een technische universiteit zonder de filosofie van de natuurkunde? Of wat is een vrije universiteit zonder de vrijheid Theologie te bestuderen? Veel universiteiten bieden in dit opzicht filosofie als klein onderdeel aan van een studie, zonder zelf een filosofische faculteit te bezitten. In zekere zin is dit niet Newmans voorkeur, maar hij zou er gezien de moderne omstandigheden niet ongelukkig mee zijn. Theologie heeft het echter moeilijker aan de moderne universiteiten. Natuurlijk is de studentenpopulatie van belang bij het ontstaan of in stand houden van wetenschappelijke faculteiten. Anders dan in Newmans tijd is er geen grote groep studenten meer die kiest voor een Theologische opleiding. Toch blijft Newmans argument staan dat Theologie thuishoort op een universiteit. En omdat hij tevens constant pleit voor een zo groot mogelijke vrijheid binnen de vakken -ieder vak heeft immers zijn eigen methoden en doelstellingen- is zijn roep om Theologie binnen een universiteit niet dogmatisch, maar een oprecht verlangen de universiteit een eclectisch geheel te laten zijn. Moderne lezers zullen ongetwijfeld de neiging hebben Newman bij voorbaat te wantrouwen, omdat hij een verborgen agenda lijkt te hebben, oneerbiedig gezegd: het zoveel mogelijk 'zieltjes' winnen. Newman maakt in zijn *Idea of a University* er geen geheim van dat het katholieke geloof, uiteindelijk het hoogste doel is -de gentleman die een heilige wordt-, maar hij is zich er tevens sterk van bewust dat het geloof altijd een persoonlijke keuze moet zijn, net zoals hijzelf in 1845 de persoonlijke keuze maakte zich te bekeren tot het katholicisme en zich af te keren van het protestantisme. Newmans idee van de universiteit is dus een directe reactie op de zorg om de wereld en die zorg is op zichzelf nog steeds actueel: hoe vaak begint iets met een gedicht en eindigt het met geweld¹⁴⁹ ? Voorbeelden te over. Wat Newman voor zich ziet is dus de mens die het gedicht als gedicht blijft zien, maar het desondanks op waarde kan schatten. Newmans gentleman is de fijnproever in het restaurant van het leven. En fijnproeven moet je leren. De universitaire gemeenschap is een gemeenschap waar er constant met elkaar geproefd wordt, gewogen en vernieuwd. Er wordt met elkaar gezocht naar nieuwe principes om te beoordelen

¹⁴⁹ *'Such is the history of society; it begins in the poet, and ends in the policeman.'* (Newman, 1909C, p. 77).

en te handelen, terwijl ieder in zijn waarde wordt gelaten. De bijdrage die een levensbeschouwelijke faculteit levert aan de cultuur en activiteiten van een campus is van sterk toegevoegde, niet te onderschatten waarde op de universitaire gemeenschap. De nadruk die hij legt op de waarde van de gemeenschap in de vorming van de mens (de opvoeding immers is, hetzij spontaan, hetzij opzettelijk altijd een sociale aangelegenheid en een functie van de gemeenschap) is een kritiek op het moderne individualisme. Het heeft er wel de schijn van dat hij de universitaire gemeenschap ziet als een elitekorps, bestemd voor een klein groepje intellectuelen. Wat moet er dan gebeuren met de grote groep mensen die geen toegang hebben tot Newmans gemeenschap? Hoe zit het met die opvoeding? Newmans idee van de universiteit is echter een idee dat zich *expliciet* richt op de samenleving¹⁵⁰. De universiteit behoort in dienst te staan voor die samenleving, omdat ze een voorbeeld is, een toonbeeld:

'(...) a University training is the great ordinary means to a great but ordinary end; it aims at raising the intellectual tone of society, at cultivating the public mind, at purifying the national taste, at supplying true principles to popular enthusiasm and fixed aims to popular aspiration, at giving enlargement and sobriety to the ideas of the age, at facilitating the exercise of political power, and refining the intercourse of private life. It is the education which gives a man a clear conscious view of his own opinions and judgments, a truth in developing them, an eloquence in expressing them, and a force in urging them. It teaches him to see things as they are, to go right to the point, to disentangle a skein of thought, to detect what is sophistical, and to discard what is irrelevant. It prepares him to fill any post with credit, and to master any subject with facility. It shows him how to accommodate himself to others, how to throw himself into their state of mind, how to bring before them his own, how to influence them, how to come to an understanding with them, how to bear with them. He is at home in any society, he has common ground with every class; he knows when to speak and when to be silent; he is able to converse, he is able to listen; he can ask a question pertinently, and gain a lesson seasonably, when he has nothing to impart himself; he is ever ready, yet never in the way; he is a pleasant companion, and a comrade you can depend upon; he knows when to be serious and when to trifle, and he has a sure tact which enables him to trifle with gracefulness and to be serious with effect. He has the repose of a mind which lives in itself, while it lives in the world, and which has resources for its happiness at home when it cannot go abroad. He has a gift which serves him in public, and supports him in retirement, without which good fortune is but vulgar, and with which failure and disappointment have a charm. The art which tends to make a man all this, is in the object which it pursues as useful as the art of wealth or the art of health, though it is less susceptible of method, and less tangible, less certain, less complete in its result.'

(Newman, 1907, p. 178-179).

Het enige bezwaar dat Newman in dit verband te verwijten valt, is zijn hoogstaand idealisme. Alsof hij in een droom leeft ziet hij de universitair gevormde mens voorop lopen in de wereld; maar ook in Newmans tijd zaten er ongetwijfeld mensen op de universiteit die later verdwenen achter de tralies. Het *nurture-aspect* weegt bij Newman wellicht al te zwaar. Moet men immers zeggen dat de universiteit heeft gefaald in het vormen van deze mens, wat immers haar taak

¹⁵⁰ Vgl. Boudens (1989). P 89-91.

was? Of zou ook Newman onderkennen dat er af en toe mensen desondanks het juiste pad verlaten of dat ze het idee van de universiteit afwijzen? Het antwoord is niet te vinden in *The Idea of a University*, maar Newman heeft er daar ook geen antwoord op willen geven. Zijn doel was immers niet meer dan datgene wat verborgen was in de schaduw, aan het licht te brengen: het grote idee van de universiteit.

4.2. Conclusies

Aan het einde van deze studie over Newman kunnen er conclusies worden getrokken van verschillende orde: over de mens Newman en over de filosofie van Newman en zijn waarde in onze tijd.

4.2.1 De mens Newman

Het bijzonder opvallend hoezeer de literatuur over Newman met buitengewone waardering zijn persoonlijkheid beschrijft en ideeën weergeeft. Daar waar er kritiek is, is er eenvoudig iemand te vinden die dit weet te kaderen, te weerleggen of te nuanceren. Wat minder opvallend is, is dat vele auteurs over Newman katholieke sympathieën hebben. Het onderzoeken van de achtergrond van auteurs verwijst geregeld naar mensen met een goede verhouding met de Kerk. Hoogleraren die intensief hebben gestudeerd op Newman als Robrecht Boudens, Owen Chadwick, Anthony Kenny, Aurelius Pompen en Ian Ker hebben allen degelijke banden met het christendom, nog daargelaten de talloze gepromoveerden op Newman. Boudens stelt bijvoorbeeld simpelweg dat niemand hoeft te twijfelen aan het feit dat Newman een der grootste persoonlijkheden uit de geschiedenis van het christendom is geweest. Het is niet voldoende te concluderen dat, omdat er zoveel over Newman is en wordt geschreven, hij wel een bijzondere persoonlijkheid moet zijn. Die conclusie is eerder te rechtvaardigen vanuit de sterke eenduidigheid van waaruit de vele bronnen over Newman spreken. Newman blijft echter controversieel omdat er gewoonweg te weinig niet christelijke bronnen beschikbaar zijn. Op basis van de huidige literatuur is de conclusie dat er vanuit voornamelijk katholieke wetenschappelijke wereld een toenemend belang wordt gehecht en wordt toegekend aan Newman. Als men Newman echter vergelijkt met andere grote wijsgerige persoonlijkheden uit het christendom, zoals Augustinus, Anselmus, Thomas of Pascal, dan is het redelijk te concluderen dat Newman in onze tijd van gelijkwaardige grootte is, maar niet van gelijkwaardige invloed, *juist* omdat het onze tijd is. Newman als mens blijft hoe dan ook een markant figuur die met zijn levensverhaal verder reikt dan alleen de katholieke geïnteresseerde.

4.2.2 De filosofie van Newman en de waarde in onze tijd

Zoals geldt voor vele bijzondere personen, wordt ook Newman van tijd tot tijd opnieuw ontdekt en vinden mensen het waardevol en belangrijk om zowel zijn leven, zijn werk als zijn invloed te bestuderen¹⁵¹. Deze beweging zal nog zeker lange tijd blijven voortduren, maar de grootheid van denkers wordt ook afgemeten aan hun relevantie voor latere tijden. White (1968) stelt dat Newman met zijn denken er niet in geslaagd is datgene voor religie te betekenen wat Marx betekende voor de politiek en Darwin voor de wetenschap in hun tijd. Een op zichzelf nogal vreemde conclusie, maar het geeft tegelijkertijd aan met welke grote denkers Newman wordt vergeleken. Zijn invloed op religieus gebied is bovendien enorm geweest, ná zijn tijd; niet in de laatste plaats omdat dezelfde White, maar ook de eerder genoemde Gunning (1933), concluderen dat hij zijn tijd vele decennia vooruit was. In theologisch en literair opzicht heeft hij enkele tijdloze werken gepubliceerd waaronder de *Apologia Pro Vita Sua* en het hier niet besproken *Essay on the Development of Christian Doctrine*, waar de belangrijkste werken van Marx tegenwoordig bijvoorbeeld allemaal beschouwd moeten worden in de tijdsgeest. Het is met zekerheid te zeggen dat Newmans *Idea of a University* blijvende waardevolle passages bevat over kennis en educatie; bovendien zal het geschrift geschiedkundig bekend blijven als een meesterwerk, vanwege het taalgebruik en de grondslagen die het bevat betreffende het moderne denken over hoger onderwijs. Newman is met zijn tekst een pionier, baanbrekend zoals gezegd: *'Newmans classic text on the idea of the university probably earns more citations in analyses of the modern university than any other work. It's notably an historian's starting block.'* (Wyatt, 1990, p. 17). En hoezeer pioniers iets hebben geschreven wat in moderne dagen niet meer opgaat, ze zullen als pionier herinnerd blijven. Newmans kracht zit zoals gezegd ook in zijn schrijven: het leest als geweldige literatuur. Er is door Puchiner (2000) beweerd dat Newman zonder zijn kardinaat buiten Engeland nu wellicht vergeten zou zijn en een onbekende was gebleven¹⁵². Ik meen echter dat het gerechtvaardigd is een dergelijke bewering te weerleggen om twee redenen. Op de eerste plaats zijn er talloze grote Engelse kardinalen alleen al uit Newmans tijd die geen tot weinig bekendheid hebben verworven buiten Engeland, en hiermee samenhangend worden grote werken vroeg of laat vanzelf herkend. Op de tweede plaats is *The Idea of a University* juist een werk dat ook door niet uitgesproken katholieken wordt gewaardeerd, gelet op bijvoorbeeld Wyatt (1990) en Turner (1996). Hoezeer *The Idea of a University* op handen wordt gedragen als uitdagende kapstok voor wie nadenkt over de essentie van zowel christelijk als openbaar onderwijs, zo controversieel is *The Grammar of*

¹⁵¹ Vgl. bijvoorbeeld Coulson, J. en Allchin, A.M (1967). *The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium*. Londen en Melbourne: Sheed and Ward.

¹⁵² *Toch mogen allen die het geestelijk belang van Newmans werk en geschriften erkennen, paus Leo XIII dankbaar zijn voor deze benoeming, omdat vooral daardoor Newmans werk, zowel binnen de Anglicaanse als binnen de Rooms-katholieke Kerk, binnen en buiten Engeland, grotere bekendheid heeft gekregen en de gereserveerdheid, die ook vele rooms-katholieken jegens deze "bekeerling" gevoelden, verminderde', zo meen hij. (p. 233-234).*

Assent. De conclusie met betrekking tot dit werk moet zijn, dat wat Newman zelf als intentie had en niet meer: namelijk een werk dat dient om verder over het onderwerp na te denken. Zijn onderwerp is filosofisch namelijk te kwetsbaar en psychologisch te filosofisch. Newman zelf heeft ook de onmogelijkheid gezien om een volledige epistemologie samen te stellen¹⁵³ aangezien de menselijke geest niet in staat is zijn eigen begripsvermogen geheel te peilen, omvat het meer dan hij kan beheersen (vgl. Ward, 1918, p. 73 ev.). Hij wist echter ook als geen ander dat hij geen filosoof hoefde te zijn om filosofie in anderen op te roepen. Het is vooral zijn thesis die op zichzelf nog steeds waardevol is, evenals de verschillende prachtige observaties die Newman maakt over het christendom in vroegere dagen en de theologie en denkers van zijn tijd. De aanwijzingen die hij verder heeft gegeven voor de rol van het geweten en het onderbewuste zijn bovendien in de psychologie van de 20^e eeuw uitvoerig besproken. Ook zijn kritische kanttekeningen ten aanzien van de logica behouden hun actualiteit, behalve dat iemand die er filosofische zekerheid tegenover wil stellen met Newman in de problemen geraakt. Newmans antwoorden in *The Grammar of Assent* zijn daarom een aantrekkelijk wapen tegen scepticisme, maar uiteindelijk niet voldoende om het voorgoed uit te bannen. Het is de vraag in hoeverre dit werk op de langere termijn niet naar de achtergrond zal verdwijnen als een curiositeit, maar vooralsnog kan iedere studie naar Newman niet om het werk heen. Samenvattend is *The Grammar of Assent* uiteindelijk een werk dat teveel belooft, maar tevens veel boeiende ideeën aanreikt die uitnodigen verder te filosoferen.

Newmans voortdurende onderscheid tussen het abstracte en concrete, de mens als redenerend wezen, het vrije ontwikkelde individu, de wijsgerige aanvallen op het logische denksysteem en zijn uitgangspunt van zekere eerste beginselen zijn bijzondere kenmerken van zijn filosofie die in de twintigste eeuw hebben doorgerimpeld als een druppel in het water en tot op de dag van vandaag uitnodigen voor dialoog. Maar evenals de druppel en de rimpeling uiteindelijk uit het zicht verdwijnen, zal ook Newmans filosofie verdwijnen als we niet met hem in dialoog blijven. Vooralsnog is daar echter geen spraken van.

4.3. Discussie

Zowel de beschouwing als de conclusie biedt genoeg aanleiding voor discussie. Ik meen dat de discussie over Newmans waarde in onze tijd in de huidige literatuur reeds voldoende is gevoerd. Ook over Newmans theologie en onderwijsidealen is inmiddels genoeg geschreven. Ik

¹⁵³ Ker (1988) betwijfelt of Newman überhaupt een epistemologisch werk met *The Grammar of Assent* voor zich geeft gezien: het is eerder een filosofische analyse van de situatie waarin het verstand verkeerd als het zegt zeker te zijn evenals alle cognitieve handelingen die ermee gepaard gaan. Zeno (1943) legt echter juist wel nadruk op de epistemologische kant van Newmans werk.

richt me in deze discussie dan ook op de betekenis van Newman voor de seculiere mens: kan hij ook niet-katholieken laten toetreden tot zijn 'fanclub'? Is Newman in staat om met zijn kijk op het leven de mens te bereiken die geen geloof heeft in God of in wonderen, die niet uitgaat van enige vaste zekerheden of de waarde inziet van het geweten voor het ethische leven? Het probleem is dat Newman als apologeet, want al zijn werken hebben uiteindelijk een apologetisch karakter, zich meestal richt tot de geloofsgemeenschap. Hij verdedigt haar tegen het liberalisme, tegen scepticisme en tegen al te gretig grensoverschrijdende natuurwetenschappen. Daarmee lijkt Newman een doel voorbij te schieten, want als hij de geloofsgemeenschap verdedigt is dat geen reden om als niet-gelovige aan te sluiten. Of ligt het probleem uiteindelijk eerder bij de 'ongelovige': in welke mate kán iemand namelijk bereikt worden? Geen mens wordt gelovig op basis van een godsbewijs, niemand zal het christelijk onderwijs een warm hart toedragen als hij niet overtuigd is van de waarde ervan. Iemand die niet verliefd is kan niet zover meegaan met de verliefde dat hij hem écht begrijpt. Het eindigt met sympathie, maar sympathie is wellicht wel een eerste ingang tot begrip.

Hoewel Newman altijd de geloofsgemeenschap voor ogen heeft, had hij zoals ik heb laten zien veel zorgen over zijn sceptische vrienden. Voor hen schiep hij verschillende ingangen met gedichten, romans, opstellen, een autobiografie en filosofische voordrachten; altijd echter met een christelijk uitgangspunt. Als we ons afvragen of Newman toegankelijk is voor de niet-christen, dan moet wellicht opgemerkt worden dat zijn openheid, eerlijkheid en oprechte levenshouding meer indruk maken dan zijn argumenten. Oftewel: Newmans hart spreekt uiteindelijk meer aan dan het verstand. Daarmee komen we wederom uit bij zijn kardinaalsgezegde: *cor ad cor loquitur*. Dat het een vrije keuze blijft of men met Newman instemt of zijn eigen weg bewandelt is uiteindelijk niet meer dan wat Newman zelf zou willen. Zolang men maar open blijft staan voor waarheid en oprecht zoekt naar de betekenissen in dit leven, dan heeft men aan Newman altijd een goede vriend.

LITERATUUR

Overzicht van gebruikte, aangehaalde en genoemde werken.

- Aeschliman, M.D. (1994). *The Prudence of John Henry Newman*. In: First Things, 45.
- Allen jr., J.R (2006). *John Henry Newman one step closer to sainthood*. In: The National Catholic Reporter. 17 oktober. <http://ncrcafe.org/node/541>.
- Barrett, C. (1995). *Newman and Wittgenstein on the Rationality of Belief*. In Newman and Conversion. Ed. Ian Ker. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Barry, W. (1991). *The Catholic Encyclopedia. Vol 10*. Ed. by Herbermann, C. G., et al. New York: Robert Appleton Company.
- Begley, R.B. (1993). *Too Diffident to Define: The Gentleman in Newman's 'The Idea of a University'*. In: Faith and Reason, Winter ed.
- Berger, H. (2001). *Evolutie en metafysica*. Budel: Damon.
- Bellow, S. (1970). *Herzog*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Bloom, A. (1987). *De gedachteloze generatie*. Utrecht: Aula.
- Brendon, P. (1974). *Hurrell Froude and the Oxford Movement*. Londen: Elek.
- Boekraad, A.J. (1966). *Kerngedachten van John Henry Newman*. Roermond: J.J. Romen & zn.
- Boudens, R. (1989). *Vriendelijk licht. De profetische visie van John Henry Newman*. Helmond: Helmond.
- Bouyer, L. (1952). *'Newman. Sa vie. Sa spiritualité.'* Cerf Paris.
- Bremont, H. (1906). *Newman, essai de biographie psychologique*. Parijs: Editions Bloud & Gay.
- Cameron, J.M. (1967). *Newman and the empiricist tradition*. In: The rediscovery of Newman: an Oxford symposium edited by John Coulson and A.M. Allchin. Londen: Sheed and Ward. P. 76-96.
- Cameron, J.M. (1989). *John Henry Newman: Apostle of Common Sense?* In: Faith & Reason, Winter ed.
- Chadwick, O. (1983). *Newman*. Londen: Oxford University Press.
- Chesterton, G.K. (1908). *Orthodoxy: The Romance of Faith*. Londen: Bantam Dell Pub Group.
- Chiaromonte, N. (1985). *The Paradox of History: Stendhal, Tolstoy, Pasternak and others*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Copleston, F. (1967). *A History of Philosophy: Volume 8: Modern Philosophy: Bentham to Russell, Part II*. Graden City, NY: Doubleday Image.

- Coulson, J. en Allchin, A.M (1967) eds. *The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium*. Londen en Melbourne: Sheed and Ward
- Davies, M. (2002). *John Henry Newman's critique of liberalism*. In: AD2000, vol 15, 9. Melbourne: Thomas More Centre.
- DeLaura, D.J. (1967). *Hebrew and Hellene in Victorian England-Newman, Arnold, and Pater*. Texas: University of Texas Press.
- Delfgaauw, B. (1954). *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte: II, de moderne wijsbegeerte*. Baarn: Het Wereldvenster.
- Delfgaauw, B., Peperstraten, F. van. (1994). *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte*. Kampen: Kok Agora.
- Derkse, W. (2002). *De universiteit als dienstbare gemeenschap. Een reflectie op het snijvlak van wetenschap, samenleving en levensbeschouwing*. Nijmegen: Radboud universiteit.
- Dessain, C.S. (1966). *John Henry Newman*. Oxford: Clarendon Press.
- Dessain, C.S. (1961-1973). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Oxford: Clarendon Press.
- d'Espagnat, B. (1979). *A la recherche du réel*. Parijs: Gauthier-Villars.
- Fairbairn, A.M. (1885). Reason and Religion: A Reply to Cardinal Newman. In: *The Contemporary Review*, December 1885, p. 842-861.
- Ferreira, M.J. (1994). *Leaps and Circles: Kierkegaard and Newman on Faith and Reason*. In: *Religious Studies*, 30, p.379-397.
- Ford, J.T. (2003). *Reviewing John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*. In: *The Catholic Historical Review*, vol. 89, 4, p. 788-791.
- Froude, J.A. (1885). *Thomas Carlyle's Life in London. Vol II*. Londen: Longmans, Green en co.
- Garff, J. (2005). *Søren Kierkegaard, a Biography*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gilley, S. (1990). *Newman and his age*. Londen: Darton Longman & Todd.
- Gladen, K. (1934). *Die Erkenntnisphilosophie J.H. Kardinal Newmans im Lichte der thomistischen Erkenntnislehre beurteilt*. Paderborn: Junfermannsche Buchdruckerei.
- Glancey, M.F. (ed.) (1890). *The Press on Cardinal Newman. With a short sketch of his life*. Dublin: M.H. Gill & son.
- Gould, S.J. (1999) *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Publications.
- Groot, G. (1995). *De schizofrene universiteit*. In: *Streven*, jaargang 62, 10, p.880-893.
- Groot, J.V. de (1918). *Denkers uit onzen tijd: Herbert Spencer, Em. du Bois-Reymond, Louis Pasteur, Ferdinand Brunetière, John Henry Newman*. Bussum: Brand.
- Guitton, J. (1933). *La Philosophie de Newman: essai sur l'idée de développement*. Parijs: Boinvin.

- Gunning, J.H. (1933). *John Henry kardinaal Newman. Een boek voor protestanten en roomsch-Katholieken*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Harper, G.H. (1933). *Cardinal Newman and William Froude, F.R.S.: a correspondence*. Baltimore: The John Hopkins press.
- Harskamp, A. van. *Vergelijking van de universiteitsconcepties van W. von Humboldt en J.H. Newman*. Digitale publicatie: www.bezinningscentrum.nl/teksten/anton/newmanhumboldt.htm
- Harrold, C.F. (1945). *John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind*. New York: Longmans, Green and Co.
- Inge, D.W.R. (1927). *Cardinal Newman*. In: *Outspoken Essays*, 3rd ed., vol. 1. Londen: Longmans
- Jost, W. (1993). *Philosophic Rhetoric: Newman and Heidegger*. In: Magill, G. (ed.) *Discourse and Context: Interdisciplinary Study of John Henry Newman*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Jost, W. (1997). *What Newman knew: A walk on the postmodernist side*. In: *Renascence*, summer ed. Milwaukee: Marquette University.
- Kelly, E.E. (1989). *Newman's Reputation and the Biographical Tradition*. In: *Faith & Reason*, Winter ed.
- Kenny, A. (1990). *Newman as a Philosopher of Religion*. In: David Brown (ed), *Newman: A Man For Our Time*. Harrisburg: Morehouse Publishing. P. 98-122.
- Kenny, A. (2003). *A Brief History of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ker, I. (1988). *John Henry Newman: A Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Kierkegaard, S.A. (1960). *Diary*. New York: philosophical library.
- Kierkegaard, S.A. (1982). *Denken en zijn*. Meppel: Boom
- Lang, U.M. (2004). *Conversi ad dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Lash, N. (1975). *Newman on Development: The Search for an Explanation in History*. Shepherdstown: Patmos Press.
- Lescrauwaet, J. (1991). *John Henry Newman, en de weg van binnenuit*. In: *Nexus*, 1, p. 48.
- Lilly, W.S. (1875). *Characteristics from the Writings of John Henry Newman: Being Selections Personal, Historical, Philosophical and Religious, from his various works*. New York: Scribner, Welford & Armstrong.
- Magill, G. (ed.) (1993). *Discourse and Context: Interdisciplinary Study of John Henry Newman*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- McGrath, A. (2006). *De ondergang van het atheïsme. Opkomst en verval van het ongeloof in de moderne wereld*. Baarn: Ten Have.

- Miller, A.H. (2003). *John Henry Newman: Knowingness, and Victorian Perfectionism*. In: *Texas Studies in Literature and Language*, 45, No. 1. P. 98-113.
- Mitchell, B. (1990). *Newman as a Philosopher*. In: *Newman after a Hundred Years*. Eds. Ian Ker and Alan G. Hill. Oxford: Clarendon Press.
- Morse-Boycott, D. (1933). *Lead, Kindly Light: Studies of Saints and Heroes of the Oxford Movement*. New York: Macmillan.
- Monk, R. (1991). *Ludwig Wittgenstein: het heilige moeten*. (vert. Ronald Jonkers). Prometheus: Amsterdam.
- Mozley, A. (1903). *Letters and Correspondence of Newman during his life in the English Church. Vol I*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1901). *Callista: A Tale of the Third Century*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1901B). *The Via Media of the Anglican Church. Vol I*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1906). *Discourses addressed to mixed congregations*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1907). *The Idea of a University*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1907B). *Essays Critical and Historical. Vol I*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1907C). *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1908). *Apologia Pro Vita Sua being a history of his religious opinions*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1908B). *The Via Media of the Anglican Church. Vol II*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1908C). *Sermons preached on various occasions*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1909). *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1909B). *Oxford University Sermons 1826-1843*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1909C). *Historical Sketches vol. III*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1913). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Londen: Longmans, Green & co.
- Newman, J.H. (1913B). *Apologia Pro Vita Sua. Newman's and Kingley's pamphlets*. Londen: Oxford University Press.
- Newman, J.H. (1955) *Apologia Pro Vita Sua. Geschiedenis van mijn religieuze denkbeelden (1865)*. Vertaling A. Pompen. Utrecht: Het Spectrum. P. 9-12.
- Newman, J. (1986). *The Mental Philosophy of John Henry Newman*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press.
- Nicols, J. (2004). *What Would Dr. Newman Say?* In: *The Journal of General Education*, Volume 53, Number 3-4, pp. 261-274.

- Oakes, E.T. (2003). *Newman's Liberal Problem*. In: First Things, 132.
- O'Connell, M.R. (1989). *Newman and Liberalism*. In: Newman Today. Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute New York City. October 15, 1988, pp.79-94. San Francisco: Ignatius Press.
- Pascal, B. (1997). *Gedachten*. Amsterdam: Boom.
- Pascal, B. (2003). *Penseés*. New York: Dover.
- Pelikan, J. (1992). *The Idea of the University - A Re-examination*. New Haven & Londen: Yale University Press.
- Paul VI (1970). *The Wealth of Cardinal Newman's Thought*. In: L'Osservatore Romano, Uk ed., 4 juni.
- Polanyi, M. (1962). *Personal Knowledge*. Londen: Routledge.
- Puchinger, G. (2000). *John Henry Newman*. In: Radix, 26, p. 226-241.
- Purcell, E.S. (1896) *The Life of Cardinal Manning, vol. II*. Londen: Macmillan & Co.
- Renaudin, P. (1955). *Sermons Universitaires*, I, 8; trad.. In: *Textes Newmaniens*, t. I. Paris: Desclée de Brouwer. P. 62.
- Rickaby, J. (1914). *Index to the Works of John Henry Newman*. Londen: Longmans, Green & co.
- Roeffaers, H. (2001). *Universiteit en vorming*. In: Moeten, mogen, kunnen. Lessen voor de XXIste eeuw. Leuven: Univ. Pers/Davidsfonds.
- Rouchefoucauld, F. de La, (1996). *Maximen*. Nijmegen: SUN.
- Scheler, M. (1919/1982). *Innere Widersprüche der deutschen Universitäten*. In: Gesammelte Werke 4. Bern & München: Francke. P. 473-497.
- Sencourt, R. (1948). *The Life of Newman*. Londen: Dacre Press.
- Shane Leslie, J. R. (1932). *Studies in Sublime Failure*. Londen: Benn.
- Sire, J. (2002). *Intellectueel geloven*. Driebergen: Navigator Uitgeverij.
- Snow, C.P. (1965). *The two cultures, and a second look: an expanded version of The two cultures and the scientific revolution*. Londen: University Press London.
- Sorby, P. (1949). *Verhandeling aangaande literatuurstudie en universiteit*. In: Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 1948-1949. P. 21-35. Leiden: Maatschappij der Nederlandse Letterkunde.
- Strachey, L. (1932) *Portraits in Miniature, and Other Essays*. Londen: Chatto & Windus.
- Thonnard, F.J. (1947). *Geschiedenis van de Wijsbegeerte. Uit het Frans vertaald door E. Veerman*. Tournai: Desclée & co.
- Tillotson, G. (1970). *Newman: Selected Prose and Poetry*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trevor, M. (1962). *Newman: The Pillar of the Cloud*. Garden City: Doubleday.

- Trevor, M. (1962). *Newman: Light in Winter*. Garden City: Doubleday.
- Turner, F.M. (1996). *Newman's University and ours*. In: Turner F.M. (ed.), *The Idea of a University*, with essays by Martha McMackin Garland, Sara Castro-Klaržn, George P. Landow, George M. Marsden and Frank M. Turner. New York: Yale University Press.
- Turner, F.M. (2002). *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Uden, M. Van & Pieper, J. (1999). *Wat baat religie?* Nijmegen: KSGV.
- Vervenne, M. (2005). *Het pad op de berg: een plaatsbepaling van de universiteit*. Rede uitgesproken bij de opening van het academische jaar 2005-2006. Leuven: University Press.
- Walgrave, J.H. (1944). *Kardinaal Newman's theorie over de ontwikkeling van het dogma in het licht van zijn kennisleer en zijn apologetiek*. Brussel: Paleis der Academiën.
- Walgrave, J. H. (1960). *Newman the Theologian*. New York: Sheed and Ward.
- Ward, K. (1997). *God, toeval en noodzaak*. Baarn: Ten Have.
- Ward, W. (1912). *The Life of Cardinal Newman. Based on his private journals and correspondence. Vol I & II*. Londen: Longmans, Green & co.
- Ward, W. (1918). *Last lectures by Wilfrid Ward*. Londen: Longmans, Green & co.
- Weber, M. (1951). *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr. P. 566-597.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (1993). *Documenten en verslag van de Hoger Onderwijs expert-conferentie van 8 en 9 oktober 1992*. Den Haag: SDU.
- White, W.D. (1968). *A Review of four books on Newman*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 36, 4, p. 385-389.
- Wyatt, J. (1990). *Commitment to Higher Education*. Buckingham: Open University Press.
- Zeno (1943). *Newmans leer over het menselijk denken. Inleiding op Newmans Essay in Aid of a Grammar of Assent en zijn psychologische ontdekking de illatieve zin*. Nijmegen: Dekker en Van de Vegt. Academisch proefschrift.
- Zeno (1957). *John Henry Newman. Our way to certitude*. Leiden: E.J. Brill.
- Zeno (1960). *John Henry Newman: zijn geestelijk leven*. Hasselt: HeideLand.
- Zeno (1963). *John Henry Newman: een inleiding in zijn denken*. Den Haag: Lannoo.
- Zeno (1963). *Zekerheid. Vertaling van An Essay in Aid of a Grammar of Assent. Bijdrage tot een beginselleer over de zekerheid*. Hilversum: Paul Brand.
- Zimmer, R. (2005). *De schatkamer van de filosofie. Een sleutel tot 16 onsterfelijke werken*. Utrecht: Spectrum.

Genoemde klassieke werken. Diverse herdrukte uitgaven.

Butler, J. (1736). *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature.*

Draper, J.W. (1874). *A History of the conflict between Religion and Science.*

Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding.*

Newton, I. (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*

Paine, Th. (1795). *The Age of Reason.*

White, A.D. (1896). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom.*