

# TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. JULIUS DE BOER.  
L. H. GRONDIJS. Dr. Ph. KOHNSTAMM.  
Dr. W. MEIJER. K. J. PEN.

MEDEWERKING TOEGEZEGD o.a. DOOR:

Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. G. A. VAN DEN  
BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P.  
BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. J. CLAIJ.  
H. C. DEEREE. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. DE HARTOG.  
Prof. Dr. G. HEIJMANS. Dr. K. H. E. DE JONG. Mr. M. C. L. LOTSY.  
G. MANNOURY. Dr. J. A. DER MOUW. Dr. B. J. H. OVINK. A. PIT. Dr. H.  
REIJY. Prof. Dr. P. H. RITTER. Dr. H. WAS. Prof. Dr. JHR. B. H. C.  
K. VAN DER WIJCK. Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

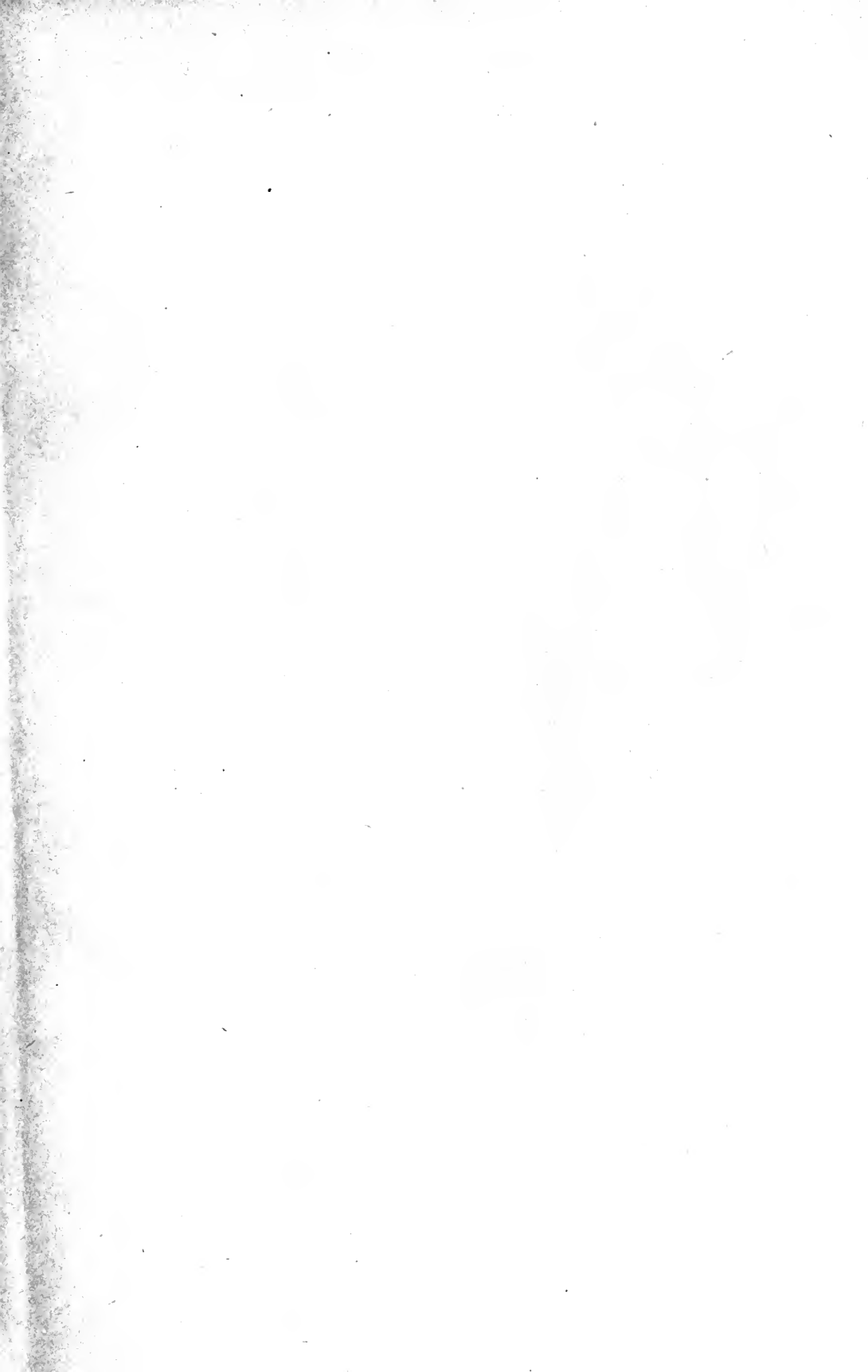
TWEEDE JAARGANG.

AMSTERDAM,  
W. VERSLUYS.

LEIDEN,  
BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ  
VOORHEEN E. J. BRILL.

1908.









TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE.



# TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. JULIUS DE BOER.  
L. H. GRONDIJS. Dr. PH. KOHNSTAMM.  
Dr. W. MEIJER. K. J. PEN.

## MEDEWERKING TOEGEZEGD o.a. DOOR:

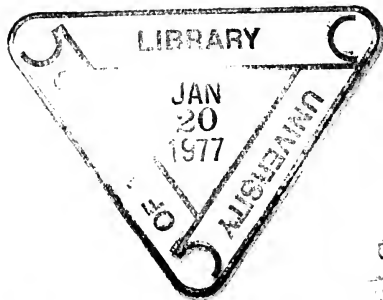
Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. J. CLAIJ. H. C. DIFEREE. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. G. HEIJMANS. Dr. K. H. E. DE JONG. Mr. M. C. L. LOTSY. G. MANNOURY. Dr. J. A. DER MOUW. Dr. B. J. H. OVINK. A. PIT. Dr. H. RETHY. Prof. Dr. P. H. RITTER. Dr. H. WAS. Prof. Dr. JHR. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

## TWEEDE JAARGANG.

AMSTERDAM,  
W. VERSLUYS.

LEIDEN,  
BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ  
VOORHEEN E. J. BRILL.

1908.



B  
8  
D8H4  
jg-2  
=

# INHOUD.

---

	Blz.
<i>Aesthetica, stelsel der schoone Idee</i> door JULIUS DE BOER	1
<i>Kantteekening op Aristoteles</i> door Mr. Dr. W. F. KAISER en Dr. J. A. VOLLGRAFF . . . . .	75
<i>Het uitgangspunt der levensleer</i> door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. . . . .	86
<i>Bericht van de Redactie</i> . . . . .	94
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	95
<i>Tweeërlei schilderkunst en tweeërlei menschbegrip</i> door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN . . . . .	101
<i>De onbetrouwbaarheid der logische principes</i> door L. E. J. BROUWER . . . . .	152
<i>Teleologische beoordeeling</i> door C. PEKELHARING . .	159
<i>Begrippelooze mooipraterij</i> door Mr. R. VAN DER MEIJ	174
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	193
<i>Ontvangen boeken</i> . . . . .	205
<i>De psychologische methode in de logica</i> door G. HEYMANS. . . . .	207
<i>Hegel en de Stoa</i> door Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA . . . . .	239
<i>Teleologische beoordeeling</i> door C. PEKELHARING . .	265
<i>Over straf en schuld</i> door Mr. R. VAN DER MEIJ . .	279
<i>Het persoonlijke en het sociale postulaat der wetenschap</i> door Dr. A. J. RESINK . . . . .	316
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	321

	Blz.
<i>Inhoud van tijdschriften</i> . . . . .	326
<i>Toegezonden boeken</i> . . . . .	329
<i>Over de verhouding van Spinozisme, Boeddhisme en Christendom</i> , door Dr. W. MEIJER . . . . .	331
<i>Over de Apostolische Geloofsbelijdenis</i> door Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA . . . . .	355
<i>Over het psychologisch wezen der ruimtevoorstelling</i> door Dr. TH. E. TER KUILE . . . . .	378
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	415
<i>Toegezonden boeken</i> . . . . .	418
<i>Het zinnelijk wereldbeeld</i> door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN . . . . .	423
<i>De religie en het ondenkbare</i> door Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS . . . . .	447
<i>Dr. S. Rudolph Steinmetz' „Philosophie des Krieges”</i> Kritische Studie door E. D'OLIVEIRA JR. . . . .	466
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	513
<i>Determinisme en Natuurwetenschap</i> door Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM . . . . .	521
<i>Dr. S. Rudolph Steinmetz' „Philosophie des Krieges”</i> Kritische Studie door E. D'OLIVEIRA JR. . . . .	565
<i>Het Ontologisch Godsbewijs</i> door L. H. GRONDIJS . . . . .	580
<i>Boekbespreking</i> . . . . .	602
<i>Inhoud van Tijdschriften</i> . . . . .	609
<i>Ontvangen Boeken</i> . . . . .	612

**AESTHETICA,  
STELSEL DER SCHOONE IDEE**

DOOR  
JULIUS DE BOER.

*Voorwoord.*

De kunstwijsgeerige beschouwingen vóór Kant hebben, althans voor de verwerkelijking van een waar *stelsel* der *aesthetische Idee*, geen groote beteekenis. Kant's „Kritik der Urtheilskraft” is baanbrekend, vooral in dien zin dat hij in kritisch-redelijken denktrant het kunstzinnig oordeel van veel bijkomstigs heeft gezuiverd<sup>1)</sup> en het wijsgeerig indringen op aesthetisch gebied heeft mogelijk gemaakt<sup>2)</sup>.

Doch eerst Hegel heeft in zijn „Aesthetik”, die meteen ook een geschiedenis der kunst is, in *beginsel* de *methodische* en *stelselmatige* denkbaarheid van het schoone en de kunst aangegeven, waarna dat beginsel voor de nieuwe aesthetica zeer vruchtdragend is geworden. Zelfs een anti-

---

1) In zijn „Analytik des Schönen” zegt Kant: „Das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern *ästhetisch*”. (Kr. d. Urth. 43. Uitg. Kehrbach). Hij eischt voor het oordeel „reines uninteressirtes Wohlgefallen” (45 Vgl. 68), en noemt *schoon* „das, was ohne Begriff allgemein gefällt (64).

2) In een tiental nos. van „De Kroniek”, van 27 Sept.—14 Dec. 1902, gaf ik een kritische beschouwing, vooral met het oog op de schilderkunst en de poëzie, en in verband daarmee op de romantische schoonheid, van Kant's „Kritik der Urtheilskraft” en de voornaamste kunstwijsgeerige theorieën van Kant.

Hegeliaansch kunstphilosoof moest, in het voorwoord zijner „Aesthetik”, gewagen van den „grossartigen Reichthum” der moderne aesthetica, waarvan dan „die Hegelsche hauptsächlich Vorbild geworden”<sup>1)</sup> was; en met nadruk getuigde hij bovendien van de „Aesthetik der Hegelschen Philosophie”: dat zij „nach der Seite des Gehaltes und Stoffes in Wahrheit doch erst das ganze ästhetische Gebiet für den Gedanken erobert hat”<sup>2)</sup>. Een werkelijk systeem der *aesthetische categorieën* echter gaf Hegel nog niet.

Friedr. Theod. Vischer, Max Schasler en Moriz Carriere namen wel aanloopjes tot het in haren redelijken denkgang doordenken der aesthetische Idee, doch zelfs Max Schasler, die ook een gedachtenrijke geschiedenis der kunstphilosophie schreef, komt niet verder dan tot het aanduiden der tegenstelling van *natuurschoonheid* en *leelijkheid*<sup>3)</sup> en der vereeniging dezer momenten in het *kunstschoon*, ook al voert hij het eerst het begrip der *leelijkheid* praktisch consequent door<sup>4)</sup>; — en dan moet het doordenken der schoonheidsbegrippen, in methodische stelselmatigheid, eerst nog recht beginnen. Doch in plaats daarvan bepaalt hij zich tot een planmatige ordening der verschillende kunsten en tot eene kritisch-historische bespreking der kunstinzichten; terwijl het stelselmatig ordenen slechts bestaat in de mechanistische splitsing

1) Karl Köstlin. Aesthetik. Vorwort VII (1869).

2) Dito. Vorwort VIII.

3) Karl Rosenkranz schreef eene „Aesthetik des Hässlichen”. In de opdracht zijner „Aesthetik” erkent Schasler dit begrip aan hem ontleend te hebben. Fr. Schlegel had nadrukkelijk gezegd dat het leelijke noodig was voor de Aesthetica. Deze gedachte is de kiem van de „Aesthetik des Hässlichen”. Vgl. ook Hegel. X. 1:25, 258; o.m.: „Mit dem Princip des Characteristischen ist auch das Hässliche und die Darstellung des Hässlichen aufgenommen”.

4) Max Schasler. Aesthetik. Krit. Gesch. d. Aesth.: „Die konsequente Einführung des Hässlichen, als des dem abstrakten Schönen immanenten negativen Moments der Schönheit, in das ästhetische System ist einer der, wie ich mir einbilde, neuen Gesichtspunkte, welche meine Aesthetik gegen die meiner Vorgänger unterscheidet.” (IX). Vlg. zijn „System der Künste”.



in simultane en successieve, of ruimte-aanschouwings- en tijd-aanschouwingskunsten. Hegel had reeds het *natuurschoon* een voorstadium van het *kunstschoon* genoemd, terwijl zijn als kunsthistorische dialektiek in de kunstgeschiedenis toegepaste ordening, in volgorde van symbolische, klassieke en romantische kunst, als beginsel van systematiek, groote beteekenis heeft behouden.

De Hegeliaan Arnold Ruge gaf in zijn volgorde van de begrippen: *het verhevene*, *leelijke* en *komische*, geen aan de dialektiek der waarheid adaequate begripsordering, al is zijn theorie van het *komische* belangrijk genoeg om zijn beteekenis als aestheticus te bestendigen.

Fr. Th. Vischer's zeer beteekenisvolle en verbeeldingrijke kunstwijsgeerige bespiegelingen hebben het gebrek eener te gedwongen, niet uit de vrije dialektiek der gedachtenbeweging tot stand gebrachte stelselmatigheid, en zijn in haar moeilijke verstaanbaarheid dikwijls sophistisch. Ook het tegenover elkaar stellen van het *verhevene* en het *komische* en hunne vereeniging in het *konkreet schoone* is willekeurig en niet door vrije zelfbepaling van het denken ontstaan. Aan Hegel ontleende hij de onderscheiding in de beeldende phantasie voor het oog, de gevoelende phantasie voor het oor en de dichtende phantasie voor de aanschouwing; doch daarmee is geen stelsel te bouwen. Bovendien heeft hij de leelijkheid, als gesteldheid tegenover de schoonheid zonder meer, niet in zijn stelsel opgenomen <sup>1)</sup>.

Eerst Bolland vermocht methodisch en systematisch het zoo moeilijk voor het begrip te bemachtigen gebied van het schoone en de kunst, van aesthetische geestelijkheid <sup>2)</sup>,

---

1) Vgl. Max Schasler. Aesthetik. 1064 v.v.

2) Bolland. Het Schoone en de Kunst. (De XXe Eeuw. Oct. 1906), en Aesthetische Geestelijkheid.

te doorkruisen. Door *onderscheidend en vereenigend begrijpen* der aesthetische Idee komt het dan tot het doordenken, in 't kort begrepen, van *schoonheid* en *leelijkheid* zonder meer, die één zijn in het *treffende* of *beteekenisvolle*, waarna het komt tot de *verhevenheid*, die als het verheven *tragische* zijn tegendeel vindt in het *komische*, welke tegengestelden zich vereenigd opheffen in den *humor*. Aan deze begrippen, als ware momenten der aesthetische Idee, laat zich de grootste verscheidenheid van kunsthistorische en kunstphilosophische gedachten spiegelen.

Het *treffende* of *beteekenisvolle* is hier gedacht als eenheid van het schoone en leelijke zonder meer. In verschillende kunstphilosophieën, o. m. in die van Max Schasler, is de schoonheid en leelijkheid meegedacht in de *kunstschoonheid*. Nu is als schoonheid — aesthetische geestelijkheid is méér dan psychologie — het treffende of betekenisvolle te beschouwen als kunstschoonheid. Het schoone, als het treffende en betekenisvolle, is als het kunstschoone tot aanzijn gekomen in het kunstwerk, als schoon schijnen der Idee.

Daarna kon dan nu wat slechts in begin van uitvoering was, — bestaande in de tegenstelling van het eenzijdig schoone en leelijke zonder meer of in het onbepaalde, terwijl toch deze momenten in de kunst en het kunstschoon zijn opgeheven <sup>1)</sup>, en wat toen eerst met het zuivere beginsel der ware en werkelijke vrije dialectische gedachtenbeweging in methodische en stelselmatige denkbaarheid in een reeks van momenten doordacht is <sup>2)</sup>, — door de ontbrekende en juist zeer voorname momenten der aesthetische Idee, tusschen de schoonheid van het *treffende* en de schoonheid van het

---

1) Max Schasler e. a.

2) Bolland. Aesthetische Geestelijkheid en Het Schoone en de Kunst (XXe Eeuw, Oct. '06).

*verhevene* <sup>1)</sup>, als verbindende schakels in te voegen, een waar systeem der aesthetische ideeën of kunstbegrippen ontstaan, als een onverbreekelijke keten van categorieën der schoone Idee.

Het onderscheidend-vereëniënd begripen, het zuiver stellend, tegenstellend en vereëniënd denken volgens de vrije of door de Idee zëlfbepaalde denkgang, is de eenige wijze om vrij of ontheven van alle willekeur der onbepaaldheid en van den dwang der bepaaldheid, het *systeem van schoonheidsbegrippen* te scheppen.

Wij denken eerst zuiver wetenschappelijk of waar wanneer de Idee vrij in ons denkt. Ware wetenschappelijkheid of filosofisch begrip, waarin het weten verondersteld wordt — doch waarvoor zelfs de uitgebreidste en meest omvattende kennis zonder meer, hier dan voornamelijk in kunstkritisch en kunsthistorisch opzicht, niet voldoende is — is voorwaarde van zulk methodisch <sup>2)</sup> en stelselmatig denken. De ware methode is geen denkmanier naast of tegenover andere denkwijzen, maar een alle afzonderlijk gestelde methodes omvattend begripen. Waarheid begripen of waar denken is niet eenzijdig deductief of inductief, analytisch of synthetisch, empirisch of metaphysisch denken of nagaan der begrippen; want de eene denkwijze, die men tracht op zichzelf te stellen, veronderstelt de andere, die men tracht van haar af te scheiden in hare tegenovergesteldheid, doch

1) Karl Köstlin noemt den sprong door Kant, Burke en veel anderen verricht van het „*einfach Schöne*” tot het „*Erhabene*” een „*verfehlten Gewaltsprung*” en spreekt het vermoeden uit „*dass zwischen Beidem ausserordentlich Vieles in der Mitte liegt.*” (Aesthetik V: 106). Wat er tusschen ligt bleef hem en zooveel andere aesthetici verborgen.

2) *Methodisch* denken is niet, volgens de schoolsche opvatting, een van bepaalde grondstellingen afhankelijk en volgens een vast plan geregeld denken, om deductief of inductief een bepaald doel te bereiken. De ware methode is de methode der waarheid die vrij is, d. i. die de waarheid zelf bepaalt. Methode (*μὲθ-οδος*) is het *nagaan* van het begrip door zichzelf, *denkgang*.

waarmee zij in waarheid één is; — maar de ware denkwijze heeft alle afzonderlijke methodes, die men eenzijdig moge trachten te handhaven, in zich opgeheven, en is als redelijk, de ondervinding en geschiedenis veronderstellend, denken empirisch zoowel als metaphysisch, herleidend zoowel als afleidend, uiteen zoowel als ineen, denkend begrijpen.

Het scheppen van een stelsel, dat het ware en werkelijke stelsel is, is niet het verzinnen van een stel begrippen, en evenmin het empirisch opnemen <sup>1)</sup> van voorhanden waarheden; maar een zuiver denkend reproduceeren der waarheid in haar stelsel, een in den tijd begrijpend nagaan wat de Idee eeuwig in zichzelf produceert, — een herdenken der Idee, te vergelijken met Plato's voorstelling van filosofheeren als eene herinnering <sup>2)</sup>, een zich de waarheid herinnerend denken.

In meer algemeenen geest worden hier eerst de kunst-kategorieën als de momenten der schoonheidsidee door-dacht, in het Systeem der aesthetische Idee, — dat in het beschouwend waarnemen en het denkend vernemen van schoonheid, en vooral in het denken over het *schoone* en de *kunst*, een harmonie en zuiverheid van begrip zal kunnen brengen, waar anders wanorde en wanbegrip heerschen. Eerst daarna kan meer in bijzonderheden, kunsthistorisch en kunstphilosophisch tegelijk, de alzijdige toepasselijkheid der schoonheidskategorieën doorgevoerd worden.

---

1) Gelijk b. v. Schopenhauer deed, die eenvoudig de schoonheid, de verhevenheid en de bekoorlijkheid naast elkander stelde. Gelijk Aristoteles en Kant na dezen deden met logische kategorieën.

2) Plato's ἀνάμνησις, en als herinnerende intuïtie en samenvattende bezinning συνάγωγη.

Vgl. Plato's *Menon*. 80 v.v.

## DE SCHOONE IDEE IN HAAR STELSEL.

---

### I.

Auf zweierlei Weise kann der Geist höchlich erfreut werden, durch Anschauung und Begriff.  
Goethe.

Uit het proza des levens ontbloeit de poëzie der schoonheid. Hooger dan de natuur, hooger dan het leven, hooger dan het zinnen- en zielsbestaan, streeft de Idee, na zich te hebben geobjectiveerd in den objectieven geest, in recht, rechtvaardigheid en zedelijkheid van samenleving, naar de volstreckte bewustwording van zichzelf in *kunst, religie* en *wijsbegeerte*.

De zuivere begrippen of kategorieën zijn, in veeleenigheid van betrekkelijke stelbaarheden, de momenten der volstreckte Idee in alle werkelijkheid en waarheid. Zij zijn als werkelijke waarheden slechts in hun systeem methodisch te begrijpen. Dit systeem doet de waarheid begrijpen van wat als ware ontwikkeling of dialektiek van natuur en geest kan opgevat worden als de zichzelfbewustwording der absolute Idee. Wat in hoogere bewustheid tot helder begrip zal komen ligt al in aanleg verborgen, als in een donkeren schoot, in lagere fasen der Idee. Omgekeerd zijn ook in de hoogere kategorieën de lagere niet verdwenen, maar als momenten opgeheven; en zelfs in het hoogste en helderste geestesbestaan is de natuur niet verduisterd. Omdat de natuur, hier als het betrekkelijke begin gesteld, die meteen als gestelde waarheid der Idee in hare veruitwendiging, als een

zich openbaren, ook haar beginsel zal blijken in te houden en evenzeer waarheid heeft, erkennen wij daarmee de natuur als eene gesteldheid der Idee, die zich in de veel-eenigheid der betrekkelijke waarheden stelt, om door alle betrekkelijkheden heen zich op te heffen in hare volstrekt-heid en Idee te zijn.

Uit de *natuur* ontwaakt de *geest*. Of beter: de natuur — d. i. de Idee in haar natuur-zijn — ontwaakt, en is geest.

De natuurlijke spher is als de slaap waaruit de geest ontwaakt. Maar er is een overgang tusschen natuur en geest, waarin de geest niet meer slaapt, maar ook nog niet ontwaakt is; een toestand tusschen slapen en waken als een *droom*.

Uit de onbewustheid der natuur en het nog natuurlijke leven ontwaakt de geest tot bewust geestesleven. Het geestesleven is niet het bestaan van een geest naast het natuurlijke leven, maar is het leven dat zich heeft vergeestelijkt. In den geest is de natuur wedergeboren <sup>1)</sup>.

De toestand, waarin, tusschen het *onbewuste* der natuur en het *bewuste* van den geest, nadat het leven verschenen is, maar vóór nog de geest in al zijn helderheid uit zal blinken, de bewustwording begint, is de schemerige phase van het *zinnen- of zieleleven*, de morgenschemering die aan den helderen dag voorafgaat. Dan is de geest nog geen geest, maar ziel. De zieleschemering is des helderen geestes dageraad.

---

1) Vgl. Joh. 3:3—8, over de wedergeboorte (in den geest).

Vgl.: „Een natuurlijk lichaam wordt er gezaaid, een geestelijk lichaam wordt er gewekt. Daar is een natuurlijk lichaam en daar is een geestelijk lichaam.

Alzoo is er ook geschreven: De eerste mensch Adam is geworden tot een levende ziele, de laatste Adam tot eenen levenden geest.

Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke.” (1 Cor. 15: 44—46).

In de ziel is het geen nacht meer, maar is het ook nog geen dag. In de zinnelijke phase van zijn bestaan slaapt de geest niet meer, maar is hij ook nog niet ontwaakt. Hij droomt. Deed de slaap nog denken aan den natuurtoestand, de droom niet meer. Een droom gelijkt het zinnen- en zieleleven. In het droomgelijke zinnen- en zieleleven, nog zonder helder bewustzijn, heerschen allerlei kleurrijke aandoeningen en voorstellingen, die her- en derwaarts lokken. Een kindergeest wordt beheerscht door zijn gevoelens en verbeeldingen. De toestand van het zinnen- en zieleleven is het kind-zijn van den geest. Als in een droom zweven phantastische gestalten de ziel voor, zwevend in schemerig gewaad van den morgen den aanbrekenden dag tegemoet. Doch men moet een kind zijn om aan dien schijn te gelooven. De wijze mensch ziet in dien schijn het licht van den aanbrekenden dag.

Aan zinnenschijn en zinsbetoovering is de mensch overgegeven in het kind-zijn des geestes. Hem begoochelt de wonderschijn van Alladin's tooverlamp.

Doch ook in den bewusten en wijzen geest slaapt de natuur en droomt de ziel nog voort. De natuur is in den geest als een donker verleden. De zinnenschijn is zelfs in het helderste geesteslicht niet verduisterd. In den hoogst bewusten geest sluimert en droomt nog de natuur en al wat zich daarboven, in de atmosfeer der ziel, in zinnenschijn verheft.

De Idee, uit de natuur tot leven, van ziel tot geest en zoo tot rede en vrijheid gekomen, objectieveert zich in den objectieven geest van het maatschappelijke leven in recht, rechtvaardigheid en zedelijkheid, om in den absoluten geest weer tot zichzelf in te keeren, en in kunst en religie tot zelfgevoel en zelfverbeelding te komen, en in de wijsbegeerte tot zelfbewustzijn en zelfbegrip.

Als schoonheidszin en godsdienstzin „*zin* voor het hoogere” te noemen is, dan kunnen wij filosofie „*geest* voor het hoogere” noemen. Toch is ook de schoonheidszin al aanstonds meer dan schoone zinnelijkheid. De schoonheidszin, die in schoonen kúnstzin zich uit, en een kúnstwerk voortbrengt, heeft zich tot den geest verheven. „Vereeniging van het zinnelijke en geestelijke” noemde Schiller de kunst, en de schoonheid „schijn” en „vrij spel” der Idee.

In de kunst doordringen elkaar het sensueele en noëtische <sup>1)</sup>, het psychische en spiritueele.

De *zinnelijkheid* in de kunst is een dampkring die door den zonneschijn van geesteslicht gekleurd wordt. Ook in de kerk wordt het heldere zonlicht gebroken in kunstig gekleurde kerkvensters, waarop in religieuze voorstellingen het dogma gevoelvol tot verschijning komt. De schoone en religieuze Idee is als een schijnende regenboog, die de donkere aarde kleurenrijk overspant, die van de aarde tot den hemel stijgt.

Als Ezau de natuurlijke mensch was, dan was zijn tweelingbroeder Jacob de geestelijke mensch. In zijn droom zag Jacob den ladder die tot de hemelen reikte. Zoo is in den kunstenaarsdroom de kunst-ekstase <sup>2)</sup> een Jacobs ladder die tot den hemel der schoonheid voert. Het kunst-ideaal is iets „bovenaardsch”, „hemelsch” is de ideale schoonheid.

De *schoonheidszin* is de aanvankelijke stijging boven het aardsche, boven het alledaagsche, boven het enkel plaatselijke en tijdelijke, en wordt een zinrijk verlangen naar het hoogere der Idee. De schoonheidszin wordt het in geestelijke schoonheid, in schoone geestelijkheid, opgeheven zinnelijke. Deze

1) Van *νόεω*, denken; *νοήτος*, hetgeen slechts met den geest begrepen kan worden.

2) *ἔκστασις* is een buiten zichzelf uit gaan in het geestelijke. Volgens Philo kwam in den toestand der ekstase in den mensch de goddelijke geest.



verheffing in het hoogere is de verheffing in de kunst.

De absolute geest is voor de zinnelijke aanschouwing onmiddellijk gesteld als kunst of schoonheid. Het schoone is het *schijnen der Idee* voor de zinnelijke aanschouwing. De absolute geest komt in de kunst tot aanschouwing van zichzelf in de werkelijkheid van de wereld der kunst, in het voor de zinnelijkheid schijnende medium en het verschijnende *teeken* met ideëele *beteekenis*.

De mensch ontwaakt tot bezinning, en tracht in den subjectieven en objectieven geest van zichzelf en de menschelijke samenleving, subjectief in leven, ziel en geest, en objectief in recht, rechtvaardigheid en zedelijkheid, en als zedelijk mensch in gezin, maatschappij en staat, zichzelf te bevredigen. Doch de ware bevrediging komt met de bevrijding eerst in den absoluten geest. In redelijkheid van samenleving of zedelijkheid zonder meer vindt nog het hooger-menschelijke verlangen, dat den mensch boven zichzelf en boven de samenleving uitdrijft, geen bevrediging. In het gezin, de maatschappij en den staat, ook in hoogste redelijkheid van samenleving of zedelijkheid, wordt nog niet het hoogste bereikt wat de mensch verlangt. Er is een hoogere levensweelde, een overvloed van ziels- en geestesvermogen, waarbij alle streven naar levensgenot, ook in hooger bezielden en vergeestelijken vorm van geluk, te eng wordt en te menscheijk. De mensch wil in zijn leven, in zijn menscheijkheid van ziel en zinnen, en in zijn geestelikeheid, zichzelf bevredigen en bevrijden door schoonheid en kunst. Zijn zielsvermooiing, zijn levensmagnificentie, is een stijgen met al zijn menscheijkheid in hoogere *idealiteit*. Hij wil in het schoone de Idee, in de kunst het hooger ideëele beleven aan en in *waarneembaarheden*, om het ten slotte zinnelijk-geestelijk te aanschouwen en te *vernemen* in poëzie als schoone waarheid. Geen ander doel heeft de kunst dan

de schoonheid en het schoone, de schoone *Idee*, te doen *schijnen*.<sup>1)</sup> In het schoone, ook het alledaagsche, *schijnt* het *Eeuwige*.

De mensch komt tot bezinning en openbaart zijn schoonheidszin. Wat in de donkere<sup>2)</sup> sfeer van haar zinnelijkheid zonder meer, zielkundig gesproken, nog *gewaarwording* heet — al doet het woord „smaak”, in hoogere beteekenis opgevat echter als kunstmaak, de *zinnelijkheid* van den kunstzin in 't algemeen nog sterk uitkomen, — wat nog slechts in het duistere gevoel als genot ondervonden wordt — en *gewaarwording* heeft een sterk accent van passiviteit — is een welbehagen, dat ook in zijn belangeloosheid nog geen schoonheid of kunst mag heeten. Schoonheid moet *waargenomen* worden en in hoogere vergeestelijking van poëzie als schoone waarheid *vernomen*.

Bij het openbaren van zijn schoonheidszin neemt de mensch de dingen niet meer zooals zij zijn, maar aanschouwt hij zinnelijk en geestelijk, neemt hij waar en verneemt hij in zelf geschapen zinnelijke teekenen ideëele beteekenis.

Het verlangen naar aesthetische bevrediging en geestelijke bevrijding veronderstelt onbevredigdheid en onvrijheid, tweespalt en strijd<sup>3)</sup> tusschen den mensch en de wereld, en gebondenheid van den menschelijken geest aan de onbevredigende objectieve werkelijkheid. Bevrediging en bevrijding in schoonheid is zich vereenigen met het andere van zichzelf, en verzoening van de werkelijkheid met de idealiteit.<sup>4)</sup>

1) Hegel: „Das Schöne hat sein Leben in dem Scheine” (X. 1:7).

2) Spinoza noemt het gevoel, de hartstocht, „*idea confusa*” (Ethica. III. Effect. gen. definitio). En Lessing o. m. spreekt van de „*dunkeln Sinne, der Geschmack, der Geruch, das Gefühl*” (Laokoon. 137: Reclam).

3) Bolland: „De bevrediging veronderstelt tegenstelling of verschil en zelfs geschil” (Aesth. Geest. 7).

4) Hegel: „Das Ideale besteht darin, dass die Idee wirklich ist”. (X. 1:305).

De absolute geest is eeuwige en ware werkelijkheid, die zich in alle tijdelijkheid verwerkelijkt en waar maakt. In de kunst beleeft de mensch deze eeuwige werkelijkheid, bezielt en vergeestelijkt hij zich in zijn tijdelijkheid tot den absoluten geest. In het alledaagsche neemt hij de schoone idealiteit waar en verneemt hij het ideëel schoone.

Het besef dat het bij 't alledaagsche als zoodanig niet blijven kan in het onbevredigende der werkelijkheid ook van den objectieven geest in recht, rechtvaardigheid en zedelijkheid, en der zedelijke menscheijkheid in gezin, maatschappij en staat; het besef dat ook in het alledaagsche de eeuwige Idee te beleven is, te verzinnelijken en te vergeestelijken, door iets te scheppen dat niet alledaagsch meer is, voert tot de schepping van het *kunstwerk*. Het streven naar nuttigheid en doelmatigheid zonder meer volstaat niet meer; het verlangen gaat deze te boven en te buiten. De schoone Idee bedoelt in hoogste instantie zichzelf.

In het streven dat boven het nuttige en doelmatige <sup>1)</sup> uitgaat, in het verlangen naar het onalledaagsche, welk streven en verlangen onvoldaanheid veronderstelt, wordt datgene gezocht en gevonden, als schoonheid tegenover leelijkheid, in onmiddellijke natuurlijkheid vooreerst, hetgeen ziel en zinnen aandoet met *belangeloos welbehagen* <sup>2)</sup>, in dien zin dat het belang niet ligt buiten het voorwerp van welgevallen en het welgevallen zelf, dat een zuiver genot is. Het voorwerp in voorloopige onmiddelijkheid van aanzijn, dat nog geen voortgebracht kunstwerk is, moet op zichzelf belangwekkend zijn, om zijn eigenaardigheid, om het karakteristieke of typische van zijn verschijning en wezen, waardoor het ons belang

1) Schelling: „Schöne Kunst ist in sich absolut, also ohne äusseren Zweck, nicht Sache des Bedürfnisses“ (V:575).

2) Kant eischt voor het zuivere oordeel van den smaak „reines uninteressirtes Wohlgefallen“ (Kritik der Urtheilskraft. 45. Kehrbach).

inboezemt en welgevallen schenkt<sup>1)</sup>). In zijn belangwekkendheid beteekent het iets voor ons. Zulk een voorwerp voor onze zinnen is bijvoorbeeld een oude boom, een ondergaande zon, het ruischen van de zee.

In onze ziel, over onze zinnen, komt eene *gewaarwording*, en wij *nemen* iets *waar* en *vernemen* iets. De aandoening behoeft zelfs in haar gevoelston niet bepaald aangenaam te zijn, doch schenkt ons in dien hooger zinnelijken zin welbehagen dat zij in ons een hoogere stemming wakker roept, schoonheidszin wekt, aesthetisch welgevallig is.

Een oude boom, een ondergaande zon, het zeeruischen, zijn voor ons niet in hun onmiddellijkheid wat zij zijn, maar beteekenen iets anders dan zij zijn, beteekenen in ons iets mensche lijks in algemeenen zin. Vandaar onze innige belangstelling, ons zuiver welbehagen. Zij hebben zelf geen stemming, geen schoonheid, maar zij zijn als waarneming in den met hooger zinnelijken zin begaafden mensch schoone aandoening en voorstelling. Wat slechts psychisch belangwekkend heette om zijn eigenaardigheid, wordt voor den met schoonheidszin begaafden mensch, die met zijn zuiver smaakoordeel belangeloos welbehagen in zijn zinnelijken aandoenlijkheid onder vindt, *schoon* genoemd. De oude boom, een zonsondergang, het zeeruischen is niet schoon op zichzelf, maar schoon in ons. *Natuurschoon* bestaat niet in de natuur<sup>2)</sup>, maar ontstaat in de ziel of in den geest. Schoonheid is de eerste denkbaarheid van den zinnelijken-geestelijken aesthetischen mensch.

Schoon ziet hij de natuur, de wereld. „Welcher Lebendige,

1) Bolland: „Belangwekkende eigenaardigheid van het zoogenoemde typische”. (Aesthetische Geestelijkheid. 44).

2) Goethe: „Wenn Künstler von Natur sprechen, sub-intelligiren sie immer die Idee, ohne sich 's deutlich bewusst zu sein.” (Aphorismen).

Hegel: „Das Schöne ist wesentlich das Geistige”. (XI:335).

Bolland: „Het natuurverschijnsel blijkt schoon, naar gelang in de aanschouwde gestalten de idee of het veeleenige begrip wordt gevoeld”. (Het Schoone en de Kunst. XXe Eeuw. Oct. '06. 48).

Sinnbegabte, liebt nicht vor allen Wundererscheinungen des verbreiteten Raums um ihn, das allerfreulichste Licht mit seinen Farben . . . ?" <sup>1)</sup>).

Begint, volgens een woord van Aristoteles <sup>2)</sup>, de wijsbegeerte met de „verwondering”, — de kunst begint met de „bewondering”. De kunstzinnige bewondert de schoonheid der wereld overal om hem heen, omdat hij zijn eigen schoonheid al het aardsche omhangt. „(Er) hängt sein himmlisches Bild jedem irdischen Wesen um. Seine Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt” <sup>1)</sup>).

Al het schoone is zinnelijk-geestelijk schijnen der Idee. De Idee openbaart — of verbergt — zich in de natuur in uitwendigheid, in haar vervreemding en anderszijn, en verinnerlijkt zich in den subjectieven geest, stélt zich in den objectieven geest, om tot zichzelf in te keeren en zichzelf bewust te worden in den absoluten geest van kunst, religie en wijsbegeerte. Wat in de subjectief-geestelijke sfeer slechts zinnelijk-psychisch gevoel van lust of onlust is, is nog geen kunstzinnig wel- of wanbehagen, geen aesthetische aandoening. Wij betrekken, volgens Kant <sup>3)</sup>, om te onderscheiden of iets schoon of onschoon is, in ons smaakoordeel, het voorwerp met onze voorstellingskracht op het subject en zijn gevoel van lust of onlust daarvoor. Deze meening kan slechts waar zijn als dat gevoel van lust of onlust *aesthetisch* is, — doch dan is de zin ook nietszeggend geworden. Het hooger aesthetische, dat ook in werkelijkheid en waarheid van ideëele stijging het meerdere is, kan men wel terugbrengen tot het slechts psychisch-sensueele, doch daaraan niet gelijkstellen. Het criterium

1) Novalis. Die Hymnen an die Nacht. I.

2) Aristoteles. *Θαυμάσιον*. *Metaphysica* I. 2, 982 b. 12.

3) Kant. *Kritik der Urtheilskraft*. 43.

der schoonheid is niet enkel psychisch of sensueel, maar *aesthetisch*.

Het schoone wordt niet bewezen of verklaard door het gevoel van lust <sup>1)</sup>, behoorend tot een lagere sfeer, maar het wordt in hogere sfeer van aesthetische geestelijkheid als kunstzinnige gewaarwording, als waargenomen en vernomen schoonheid, zinnelijk-geestelijk bewust.

Even weinig als schoonheidsontroering gewaarwording van lust is zonder meer, is de bewustwording van het *leelijke* gevoel van onlust of afkeer zonder meer. Het psychische, het zinnelijke, is wel moment van aesthetische geestelijkheid, daar de geheele sfeer van den subjectieven geest opgeheven is in het aesthetische van den absoluten geest — het ontvangt daarin zijn hogere bestemming, — maar is, in de voorloopigheid van menschelijke bewustwording, nog zonder schoonheid, zonder schoone idealiteit.

Vergeleken met het *schoone* dat den smaak vermag te bevredigen, is het *leelijke* het onbevredigende. <sup>2)</sup> In het alledaagsche leven, dat den psychischen mensch blij of droevig stemt in de lotswisselingen, in alle schakeeringen van het gemoed, is de smartelijk treffende onbevredigdheid om de hem in de natuur en het leven omringende leelijkheid, een reeds *hoogere stemming*; omdat daarin het streven tot openbaring komt om boven het hem omringende natuurlijke leven, met zijn leelijkheid, uit te gaan in iets anders dat als het geestelijke het hogere is. Eerst bestaat dat streven in het zoeken naar het bevredigende in het leven en de natuur, dat zijn aangeboren smaak vermag te streelen. De kunstmaak is in aanleg den mensch ingeboren; maar de naar zinnelijke ontwikkeling en psychische veredeling strevende mensch zal dien aanleg eerst tot kunstzinnigheid en

1) Kant. Kritik der Urtheilskraft. 43.

2) Vgl. Hegel. X. 1:258.

geestelijken schoonheidszin ook werkelijk moeten ontwikkelen en veredelen, zal hij van aanvankelijke gewaarwording, die nog geheel sensueel is, als zinnenstreeling, zinnelijke bevrediging en psychisch welbehagen, komen tot het waarnemen van reeds werkelijke, van in wezen en verschijning, aesthetische schoonheid, waarin het psychisch-sensueele verhoogd is tot het aesthetisch psychische en geestelijke, en daarna komen tot het vernemen der schoone waarheid van aesthetische geestelijkheid in haar hoogste idealiteit.

Hoewel het redeneeren over het schoone en de kunst in eersten aanleg een psychologisch accent heeft, en zelfs de physiologie meespreekt<sup>1)</sup>, zooals de kunst zelf wortelt in het leven, ook als dat leven tot zinnen- of zieleleven verhoogd is, en al verheft de kunst zich als een boom met zijn stam uit dien levensbodem hoog daarboven en met zijn kruin in het geestelijk universum, dan is toch dat physiologische en psychologische, als leer van het natuurlijke leven en van de zinnelijke ziel zonder meer, nog niet aesthetisch, nog geen levenskunst en kunstzin beheerschende waarheid.

Waar nog slechts sprake is van *gewaarwordingen* van ziele-vreugde en -smart, van zinnelijk wel- en wanbehagen, van natuurlijke bevrediging, van levenslust en -onlust, daar is in die donkere levenssfeer nog niet het licht ontstoken dat wij *schoonheid* noemen. Er is een zoogenaamde kunst van de fijne tafel, er is een zoogenaamde levenskunst, — en een nog grootere verscheidenheid in het streven naar de begeerlijkheden, die in levensweelde bereikbaar zijn, waar het leven aan zinnenschijn en zielsbegoocheling ten prooi is, — die als *kunst* eigenlijk nog geen naam mogen hebben. Maar waar voor het eerst sprake

---

1) Bolland. Het Schoone en de Kunst. (XXe Eeuw. Oct. 1906. pag. 52.)

mag zijn van *schoonheid*, van het schoone *schijnen der Idee*, in het zinnenleven, en waartegenover, als het andere, het *leelijke* <sup>1)</sup> zich spiegelt, daar is de levenssfeer bereikt waar het geestelijke in de ziel aanbreekt, en de voorwaarde ontstaan waardoor de kunst tot aanschijn komt. Als de schoonheid ontwaard wordt in de onmiddellijke natuur of in het natuurlijke en maatschappelijke leven, als zich daaraan de leelijkheid spiegelt als haar tegendeel, en in den mensch de begeerlijkheid gewekt wordt naar dat schoone of de verachting ontstaat voor dat leelijke, dat hij gewaar wordt, dan komt in hem dat hoogere aan 't licht, dat wij met een woord dat nog zeer herinnert aan de donkere, onbewuste sfeer van enkel zinnelijkheid, *smaak* <sup>2)</sup> noemen, doch dat in het woord *schoonheidszin*, in het zinnelijke, al het hooger geestelijke in schoonheidsschijn der Idee doet schemeren.

De aantrekkelijkheid van, de begeerigheid en het verlangen naar de schoonheid, en als keerzijde de afstootelijkheid en de verachtelijkheid van, en de weerzin voor de leelijkheid, hebben niet meer het slechts zinnelijke der gewaarwording, niet meer het lagere en duistere <sup>2)</sup> gevoel als inhoud, maar het vergeestelijkte der waarneming; want het oog ontwaart in alle zinnelijkheid reeds het geestelijke, en wordt de idealiteit gewaar, die zich in dat psychische openbaart. De schoonheidsaandoening voor een welgevormde bloem, voor een symmetrisch gevormd kristal, voor een eigenaardig gekleurde en geteekende schelp of vleugel, de schoonheidszin die aan den dag komt bij het zien van een karakteristiek gevormden ouden boom, van een typische

1) Weisse: „Die Hässlichkeit ist die verkehrte oder auf den Kopf gestellte Schönheit“.

2) Lessing o. m. noemt de smaak „die allerdunkelste Sinne“ (Laokoon. 136. Reclam). Vgl. ook Spinoza, die het gevoel „idea confusa“ noemde. Zie pag. 12. noot 2).



oude vrouw, bij het aanschouwen van een treffende zons-  
 ondergang, of die zich openbaart bij het hooren van den  
 Herfstwind, van een vogellied, van het zeeruischen of van  
 een onweer, deze schoonheidszin, die nog geen kunstzin  
 is — want daarin is kunstschoon verondersteld — is de  
 grond waarop de schoone kunst ontbloeien kan.

In het onderscheid van schoon en onschoon, van mooi en  
 leelijk, geheel in het onbepaalde en onmiddellijke van natuur,  
 leven en maatschappij, is de nog onontwikkelde mogelijkheid  
 gelegen voor den kunstzin, die uit de genoemde voorwaarden  
 ontstaan kan. De kunstzin is in aanleg psychisch, maar in  
 ontwikkeldheid óók geestelijk. Was de smaak, die in al het  
 hogere mede verondersteld blijft als moment, eerst enkel  
 zinnelijk, — de kunstmaak of kunstzin duidt al het hogere  
 aan, dat in kunst de verheffing tot het absoluut geestelijke,  
 het alomvattend ideëele, mogelijk maakt.

Uit onontwikkelde onbepaalde mogelijkheid in het waar-  
 genomen en vernomen onderscheid in natuur, leven en  
 maatschappij, van *schoonheid* en *leelijkheid*, ontwikkelt en  
 bepaalt de kunstzin zich tot kunst. In het onmiddellijk waar-  
 genomen en vernomen schoone en leelijke was nog geen  
 kunst gebracht, nog geen kunstschoon verschenen. Een  
 „mooie” schelp, een „fraaie” vleugel, een „prachtige” bloem,  
 is nog kunstlooze natuurlijkheid. *Kunstschoon* komt pas aan  
 den dag als de mensch, begaafd met smaak en schoonheidszin,  
 die overal in alle betrekkelijkheid het schoone en leelijke  
 om hem heen ontwaarde en vernam, de schoonheid be-  
 geerend, door ontwikkelden smaak en schoonheidszin, komt  
 tot kunstzinnige werkzaamheid, en *kunst scheidt*.

Wat hij begeerde en zocht, en in *onmiddellijke natuurlijkheid*  
 vond, als schoonheid en leelijkheid onderscheiden, en beide  
 vereenigd in de eigenaardige en treffende schoonheid, wil hij  
 zich door middel van kunstzinnige werkzaamheid zelf verschaf-

fen. De middelen der kunst zijn verscheiden. Het middel zelf is niet schoonheid of kunst, maar beteekent als kunstwerk het schoone, al dadelijk in het heel aanvankelijke der nabootsing en navolging <sup>1)</sup>, als in aanleg de gestaltescheppende werkzaamheid van den kunstzinnigen mensch. In de nabootsing van natuurvormen en kleuren, zooals in kunstbloemen, diervormen enz. in slechts „kunstmatige” of „gekunstelde” natuurlijkheid, is wel aan iets kunstigs, maar nog aan geen ware kunst het aanzijn gegeven. Het scheppingsvermogen, de verbeeldingskracht, kwam daarbij, in alle onontwikkeldheid, nog niet tot uiting; want hoe *kunstig* de nabootsing ook zij, als *kunst* mag zij nog geen naam hebben. Het in zijn schoonheid treffende, eigenaardige, karakteristieke en typische is nagemaakt, en het schoone en kunstige beteekent in dien nagebeelden vorm ook dat treffende enz. als schoonheid, doch deze is nu meer natúúr-schijn dan Idee-schijn.

In de *navolging*, in de kúnstzinnige mimesis, waarbij de scheppingskracht en de verbeelding al vrijer werken, omdat de natuur slechts in zoover wordt nagevolgd als noodig is, om in het mínder natuurlijk-zijn het méér dan natuurlijke te beteekenen, openbaart zich eerst de rechte kunstzin.

Het treffend schoone, het eigenaardige en bewonderenswaardige der schoonheid, onthult in de *beteekenisvolheid* van het door de phantasie *voortgebrachte kunstwerk*, bij alle navolging van het natuurlijke, haar ideëel wezen in schoonen schijn. In het treffende en beteekenisvolle is het onontwikkelde onderscheid van onmiddellijke schoonheid en leelijkheid opgeheven, ontwikkeld en ingewikkeld tegelijk, in een hoogere eenheid <sup>2)</sup>. De natuurschoon-

1) Volgens Aristoteles is de navolging (*μίμησις*), wat den vorm betreft, het wezen der kunstwerkzaamheid. Daarvan te onderscheiden den inhoud van het schoone.

2) Bolland: „Schoonheid en leelijkheid zijn ongescheiden onderscheiden; zij zijn als tegendeelen voorondersteld in de aesthetisch bevredigende of weer

heid en leelijkheid is na de scheppingsdaad, die het treffend schoone, het aesthetisch beteekenisvolle, aan het licht bracht, tot *kunstschoonheid* geworden. Kunstschoon is bijvoorbeeld het reliëfbeeld van een stokoud man, dat met bijbehorende symbolische attributen, den dood beteekenisvol voorstelt. Schoon en leelijk in hun onmiddelijk en voorloopig onderscheid, zijn vereenigd opgeheven, geïdealiseerd, in kunstschoon van het reeds vergeestelijkte kunstwerk. Bewonderenswaard is eerst het *voortgebrachte kunstwerk*.

De eigenaardige en treffende schoonheid, waarin natuurschoonheid en leelijkheid al als momenten zijn verondersteld, verschijnt eerst werkelijk in het door de verbeeldingskracht voortgebrachte kunstwerk. Was het natuurschoon het nog onmiddelijke en onbepaalde<sup>1)</sup> zijn der schoone Idee, terwijl de leelijkheid als haar niet-zijn was, dan is door het worden, door de schepping, door de kunstzinnige werkzaamheid, in het voortgebrachte kunstwerk de schoone Idee als kunstschoonheid tot aanzijn gekomen.

Het worden van kunst is een scheppingsdaad in de zinnelijk-geestelijke sfeer. In het eerste kunstwerk is het kunstschoon als geïdealizeerde schoonheid tot gesteldheid gekomen. Het is in zijn beteekenisvollen schijn, schijn der Idee; maar in zijn aanzijn, in zijn gesteld zijn, als kunstvoorwerp is het, als nagevolgde natuur, nog zeer natuurlijk, alledaagsch, en door het aangewende stoffelijke middel geschikt om in het leven als gebruiksvoorwerp toegepast te worden. Eenerzijds als beteekenisvolle schijn der Idee, als kunstschoon

---

aantrekkende en boeiende eigenaardigheid, waarin zij vereenigd zijn vervat." (Aesth. Geest. 35).

En: „Waarneembaarheid met beteekenis vindt men eerst in belangwekkende eigenaardigheid van het zoogenaamde „typische“. Typisch is de zinrijke waarneembaarheid." (34).

1) Hegel: „Wir fühlen uns bei der Naturschönheit zu sehr im Unbestimmten ohne Kriterium zu sein." (X. 1:5).

geïdealiseerd, als *ideaal* voorgesteld, in zijn concreet aanzijn de schoone schijn van het ideaal als een abstractie, is het kunstvoorwerp anderzijds de *vernatuurlijking der Idee*, de concreetheid der schoonheid in alledaagsche natuurlijkheid.

In het onderscheid tusschen de *idealiteit* der schoonheid en de *realiteit* van het kunstvoorwerp, de schijnbare dualiteit van de onzakelijkheid van het kunstschoon en de zakelijkheid van het, dat schoone beteekenende en verbeeldene, voorwerp — dat echter in de werkelijkheid der kunst, als vorm en inhoud van het beeld, waarin het wezen der schoonheid verschijnt, tot eenheid komt, — ontwaart men aan de eene pool als aesthetische denkbaarheid het kunstschoon als de abstractie, geïdealiseerd in het ideaal, en aan de andere pool het concrete van het schoone kunstvoorwerp in realiteit van zakelijke natuurlijkheid. Het ideale kunstschoon, als ideaal onbestaanbaar en ondoelmatig, wordt voorgesteld in een beeld, dat slechts om der schoonheid wille schijnbaar aanzijn erlangd heeft; en daartegenover staat het reële kunstvoorwerp, dat in zijn zakelijkheid bestaanbaar is en doelmatig zijn kan, al heeft de Idee er haar stempel van *schoone beteekenis* op gedrukt. De doelmatigheid kan zich met de schoonheid vereenigen, in den zin dat het doelmatige niet zonder schoonheid is en het schoone niet zonder doelmatigheid, zooals dat in de bouwkunst en in de z. g. gebruikskunst blijkt.

De pyramiden-bouw is in aanleg de bouwkunst in de symbolische phase, die in hoogere ontwikkeling klassiek-plastisch wordt in den Griekschen tempel en romantisch-schilderachtig in den Gothischen dom. Maar over het geheel blijft de architectuur symbolisch, terwijl de beeldhouwkunst klassiek bij uitstek is. De ideale vormschoonheid wordt in de Grieksche beeldhouwkunst het

zuiverste betracht; het Grieksche *schoonheidsideaal* is plastisch <sup>1)</sup>).

Tegenover de idealizeering van vorm en gestalte in de klassieke beeldhouwkunst, een vergoddelijking van den mensch, die voert tot een kunst-religie, de verschijning der Goden in ideale menschenlijke vormen, de verheffing van den mensch tot den heros, den halfgod, en tot de ideale gestalten in het algemeen, die den Grieken uit den mythologischen nacht waren bijgebleven, — tegenover de *ideale klassieke schoonheid*, met haar rust in de vereenzelviging van den vorm der schoonheid met het ideaal, staat de Indische en Egyptische bouwkunst en beeldhouwkunst met haar innerlijke onrust van een eindelooze verscheidenheid van vormen en gestalten, teekens en figuren, die bij uitstek *symbolisch* van beteekenis, zich in verwarrende veelheid, hechten en slingeren en zich opstapelen langs de wanden en zuilen.

De veelvormigheid is buitengewoon, de figuren en gestalten zijn uitdrukkingvol en karakteristiek, doch wanstaltig en gedrochtelijk. Deze misvorming is een ware caricatuur, maar in de wanstaltigheid der teekens en dier vormen <sup>2)</sup> is *zinnebeeldigheid* verborgen <sup>3)</sup>. De dierhoofdige Egyptische en veelarmige Indische afgoden <sup>4)</sup> zijn in hun caricaturale misvorming de symbolische uitdrukking van

1) Winckelmann, de aestheticus van het classicisme, stelt, evenals Kant, in de kunst de *vorm* het hoogst. Vgl. ook Lessing.

2) Hegel: „Die Egyptianer haben die Tiergestalt auch symbolisch benutzt.“ (X. 1:442). Het *symbolische* is het algemeene kenmerk dezer kunst.

3) „Mann will z. B. den Begriff Weisheit einfach concret ausdrücken; der Indier thut das symbolisch, er setzt seinen Weisheitsgott *Ganesa* einen Elephantenkopf auf.“ (Köstlin, Aesthetik: 30).

„Indische beeldhouwkunst (is) in de veelhoofdigheid en veelarmigheid harer gewrochten symbolisch. (Bolland, XXe Eeuw. Oct. '06:90).

4) Köstlin: „Sinnberaubend, herzbethörend, ... wie Indische Götterkreise.“ (Aesthetica: 105).

een kunst en religie, die in haar onrust en verschrikking schrill afsteekt tegen de ideale kunst-religieuze gestalten der Grieken, waarin de kunstvorm een verheven rust nabij komt.

Tegenover het ideaal-schoone staat het symbolisch-schoone in het als een caricatuur vertrokken zinnebeeldig afbeeldsel van een idee of afgod, mensch en dier. De misvorming en wanstaltigheid brengt de reeds opgeheven leelijkheid in herinnering. Deze leelijkheid zonder meer, in onmiddellijke natuurlijkheid, staat tegenover de eenvoudige schoonheid; doch de wanstaltigheid der symbolische phase, waarin het treffende of beteekenisvolle in een voortgebracht kunstwerk reeds tot aanzijn gekomen is, staat tegenover het ideaal schoone.

De eigenlijk gezegde caricatuur komt eerst in de vrijere romantiek der schilder- en teekenkunst aan 't licht, doch kondigt zich in de symbolische figuren en gestalten in hun uitdrukkingvolle misvormdheid al aan, die van de beeldhouwkunst over het groepenbeeld en reliëfbeeld en de figuren en teekeningen, in natuurnavolging of gestyleerd, in de vrijere romantische schilderkunst zal opgeheven worden. *Vrij* wordt de schoonheid der romantiek reeds genoemd, vergeleken met die der symbolische en klassieke kunstphase, omdat zij ontslagen is van de gebondenheid der symbolieke figuurlijkheid, die in haar dualiteit eenerzijds het teeken stelt, dat anderzijds iets anders, een voorstelling of idee, voorstelt, en meteen ontheven is van de eenzelvigheid van het klassieke ideaal, waarin de kunst ten slotte zou dreigen te verstarren. De tweeheid der symbolische kunst is niet een gescheiden zijn van twee, — omdat het eene, het teeken, het tweede, de beteekenis, veronderstelt en ook voorstelt <sup>1)</sup>, — doch het concrete beeld of teeken is wel

---

1) Zooals bij voorbeeld de Indiër om de Wijsheid voor te stellen zijn wijsheidsgod *Ganesa* een olifantskop opzet.

zeer onderscheiden van de abstracte voorstelling. De eenzelligheid van het klassieke schoonheidsideaal is evenmin absoluut, daar in het beeld der volmaakte schoonheid de konkreetheid van stof en vorm nimmer de abstractie van het ideaal-schoone vermag te omvatten, — het ideaal bestaat in zijn onbestaanbaarheid.

In de *romantische schoonheid* is de dualiteit of tweespalt van teeken en beteekenis opgeheven, zoowel als de eenzelligheid van het klassieke schoon; opgeheven in de hoogere idealiteit van de aesthetisch redelijke twee-eenheid, waarin het kunstwerk om zichzels wil bestaat, waarin de schoonheid schijnt als schoonheid, dat is als ideëele schijn, als schoone verschijning der Idee. In de romantische kunst heeft de verzoening op vrije wijze plaats van *realiteit* en *idealiteit*, van *verschijnsel* en *wezen der schoonheid*, — en ook van leven en ware schoonheid of schoone waarheid, van zinnelijkheid en geestelijkheid, van het natuurlijke en bovennatuurlijke.

Nam men in de Egyptische beeldende kunst, in de onrust der vormen van beelden en figuren, het groote onderscheid waar tusschen het natuurlijke en bovennatuurlijke, zoodat het eene door vervorming slechts symbool van het andere kon zijn, en hangt er — evenals voor den Indiër de Maja — voor de Godin Neïth een sluier, nog door geen sterveling ooit opgelicht, waarin de scheidende van het *menschelijke* en *goddelijke* is voorgesteld, en waarin de goddelijke waarheid in de *verborgenheid* wordt gesteld, — in de klassieke gedachtenwereld heerscht een vrij *verkeer* tusschen *goden* en *mensen*, en ontstaat er in een ware kunstreligie zelfs een bedoeling tot vereenzelviging, — al is er zelfs in de klassieke wereld iets te vinden, zooals in de mysteriën en het orakel, waar de symbolische gedachte in 't spel en aan 't woord is.

Doch het afgetrokkene van het Grieksche schoonheidsideaal, hoe in zijne abstractie ook door de vormenschoonheid van het konkrete beeld en in de verbeelding benaderd, wijkt in zijn onwerkelijkheid en onbestaanbaarheid terug; de konkrete symbolische kunst in de bouwwerken, beelden en figuren, valt door de tweespalt met de Idee in hare gebrokenheid ineen; — de *romantische kunst* scheidt de nieuwe eenheid, die niet is eene eenzelvigheid, maar die de werkelijkheid in verschijning en wezen der schoone idee is, — scheidt in *vrijheid* van ziel en geest.

In die vrijheid is de onbepaaldheid der symbolische schoonheid en de bepaaldheid van het klassieke schoonheidsideaal opgeheven, in de zelfbepaling der *vrije schepingskracht*, die in zinnelijk-geestelijke werkzaamheid luistert naar de wetten der aesthetische Idee zelf.

De *romantische schoonheid*, de romantische vrijheid en idealiteit, komt het eerst, en wel na de bouwkunst en beeldhouwkunst, en zeer treffend, tot verschijning in de *schilderkunst*. Ook naar het uiterlijke blijkt de schilderkunst bouwkunst en beeldkunst te zijn in hoogere eenheid, en in hoogere idealiteit. De konkrete stoffelijkheid dezer twee kunsten is verzinnelijkt en vergeestelijkt tot schijn. Het bouwwerk en het beeld staan in het natuurlijke licht, doch het licht van een schilderij is kunstlicht, kunstige schijn, en in aanleg al ziels- en geesteslicht. Ook de ruimtelijkheid is tot een schijn geworden. Al deze *schijn* is evenwel niet schijn zonder wezen en werkelijkheid, want zij is schoone verschijning van ideëele schoonheid in de werkelijkheid der kunst, waarin de Idee werkzaam is.

Het ideeële bestaat daarin dat de Idee werkelijk is <sup>1)</sup>. De Idee is werkelijk in de kunstzinnige werkzaamheid van den

---

1) Hegel (X. 1 : 305).



kunstenaar en in den aesthetischen mensch. De kunst is de werkelijkheid, waarin de aesthetische Idee zich verwerkelijk in de veeleenigheid harer momenten, die zich in de beeldende kunsten openbaart in de waarneembaarheid van haren schoonen schijn, en in muziek, zang en poëzie in het vernemen harer schoonheid, verklankt en uitgesproken wordt in zinnelijkheid en geestelijkheid. In de romantische schoonheid die zich in de schilderkunst openbaart, zien wij de schoone Idee zich voor het eerst in vrijheid verwerkelijken.

De Idee laat zich niet in dien zin historizeeren dat zij in een harer momenten tot een geschiedkundig feit wordt, maar wel in dien zin dat in de historie der menschelijke beschaving, die de historie der Idee mede is, in een bepaald tijdperk een harer momenten, door innerlijke en uiterlijke noodzakelijkheid van aesthetische zelfbepaling, met treffende duidelijkheid aan 't licht komt en in een bepaalde kunst in 't bijzonder zich het treffendst verwerkelijk. De symbolische schoonheid vertoont zich in het begin der kunstgeschiedenis in de bouwkunst, de klassieke schoonheid in de Grieksche beeldhouwkunst in een hoogere kunstphase, en de romantische schoonheid in de schilderkunst vooral van den nieuweren tijd. Doch deze drie momenten spiegelen zich ook in alle kunsten afzonderlijk; zooals bijvoorbeeld, wat de bouwkunst betreft, de pyramide symbolisch, de Grieksche tempel plastisch-klassiek en de Gothische kathedraal schilderachtig-romantisch is; doch ook dan blijkt — terwijl van zelf spreekt dat de Egyptische pyramide symbolisch is — dat de Grieksche tempel, om het plastische, klassiek en de Gothische dom, om het schilderachtige, romantisch genoemd wordt. Zoo begripe men ook waarom de Indische beeldhouwkunst in haar zinnebeeldige wanstaltigheid symbolisch, de Grieksche beeldhouwkunst bij uitstek klassiek en de nieuwere beeldhouwkunst, in voorstelling

en voordracht schilderachtig geworden, romantisch mag heeten <sup>1</sup>).

In de schilderkunst wordt de romantische schoonheid eerst openbaar. De abstracte schoonheid, ideaal voorgesteld in de klassieke kunst, en de konkrete schoonheid, in de symbolische kunst zinnebeeldig vertegenwoordigd, ontwikkelen zich tot de romantische schoonheid, waarin de aesthetische Idee niet afgetrokken of zinnebeeldig gesteld, maar waarin zij absoluut, in volstreckte waarheid en werkelijkheid, in hare schoone verschijning aanschouwd wordt <sup>2</sup>).

De onpersoonlijkheid en de bepaaldheid van vorm van het klassieke ideaal, waarin de kunstzin zou gevaar loopen te verstarren, en de onbepaalde willekeur, die door den persoonlijken factor de symboliek in eindelooze verscheidenheid zou doen vervluchtigen, worden opgeheven in de zelfbepaling of vrijheid en volstreckte schoonheid der romantiek. De aesthetische werkelijkheid is de zelfverwerkelijking der Idee. De vrije kunst bedoelt zichzelf; in de zelfbedoeling handhaaft de kunst hare vrijheid.

Een kunstwerk schijnt een natuurbeeld, maar het is schooner: het is natuurlijk en zinnelijk schijnen der Idee. Het is in zijn kunstschoonheid bevrijd van de onvolmaakt-heden van het natuurschoon, terwijl het in de treffendheid en beteekenisvolheid van zijn kunstschoon de leelijkheid heeft opgeheven. Als kunstwerk is het ook al geen natuurbeeld meer, omdat het een schepping, geen natuurvoortbrengsel is, maar zinnelijk-geestelijk, uit de objectiviteit

---

1) Vgl. Bolland. De XXe Eeuw. Oct. '06. 90.

2) Beschouwd van ideëel standpunt is de schoonheid als verschijnsel in het klassieke beeld ook konkreet en het symbool abstract te noemen. Van menschelijk standpunt is de symbolische voorstelling konkreet in hare gesteldheid, en het klassieke ideaal der schoonheid in zijn onbereikbaarheid abstract genoemd.

door de aesthetische subjectiviteit van den kunstenaar opgeheven is tot iets absoluuts: de kunstschepping. Als romantisch kunstwerk is het eenerzijds in zijn kunstschoon *ideaal*, anderzijds als verschijning en teeken der Idee *symbolisch*. Ook in de romantiek der schilderkunst bestaat telkens de neiging om de schoonheid te doen afwijken naar het klassieke of naar het symbolische, naar de abstracte en verstarde vormelijkheid of naar de konkrete toepasselijkheid, b.v. in de architectuur als wandschildering<sup>1)</sup> en z.g. sier- en gebruikskunst. Maar in haar absoluut karakter, in de levenswerkelijkheid telkens opnieuw gevormd en gehandhaafd, is en blijft de schilderkunst *romantisch*.

De romantische schilderkunst geeft een door de aesthetische Idee verhelderd beeld van de wereld, de natuur en het leven. De chaos der in het duister werkende, de veelheid der in het onbewuste verzonken natuurelementen zijn in de kunstschepping tot een harmonische eenheid opgeklaard en opgeheven. De zakelijkheid der natuur is opgelost in een hoogere werkelijkheid, die de werkzaamheid der Idee is in den aesthetischen mensch. De werkelijkheid der wereld is verheven tot ware idealiteit, waarin zij schijnt als een herinnering, een duister verleden opgeklaard in het aesthetisch schijnen der vergeestelijkte gestalten.

Het kunstwerk gelijkt op de natuur, maar evenzeer op de Idee. Het is niet de realiteit zonder meer, maar haar geïdealiseerde vorm met een ideëlen inhoud. Het is evenzeer de schijn der natuur in idealen vorm als de schijn der Idee in reëlen vorm; maar in dien schijn der vergeestelijkte gestalten is het troebele besef, de duistere wereld-

---

1) Als fresco-schildering b.v., in de Oudheid reeds bekend (Pompeji), doch bloeiend in de 13e en 14e eeuw in Italië.

Doch ook als sgraffito, dat de architectuur nog meer nadert, evenals schildering en plastiek van keramische aarde.

herinnering, opgehelderd in de schoone aanschouwing.

De religieuze kunst der Italianen is, vergeleken met de antieke Grieksche, een vrije, romantische kunst; want zij kent de romantische vrijheid der liefde, die slechts in het diepe persoonlijke leven opwelt, en overvloeit van ziel tot ziel <sup>1)</sup>. In de kunstidealen der klassieke kunst, in de verbeeldingen bijvoorbeeld van Niobe en Laokoon is een ondergaan van het noodlot dat nog niet verdiept is tot de vrije waarheid van het subjectieve zielsleven. De romantische religieuze liefde <sup>2)</sup> vindt eerst in vrijheid van zelfbedoeling in een hogere phase der aesthetische Idee de zuivere en ware uitdrukking van het zieleven dat zich in kunst openbaart.

In de bezieling van den kunstenaar voor het door geen bijgedachten en bijbedoelingen vertroebelde zuivere voorwerp zijner aanschouwing, dat bijvoorbeeld vrouwelijke schoonheid zijn kan, als een Jacopo della Quercia onderzond voor het model eener Justitia <sup>3)</sup>, waardoor hij zich heeft laten inspireeren, gebeurt de Renaissance, ontstaat uit de Gothiek, waarin het vormelijke uit onvruchtbare verstarving tot levenwekkende bezieling komt, de wedergeboorte der aesthetische Idee, die zelfs aan oude voorstellingen <sup>4)</sup> nieuw leven schonk. In de Gothiek schuilt achter de aesthetische Idee een verborgen symboliek <sup>5)</sup>. De zinnebeeldigheid is echter doorzichtig; maar, gebonden aan een alge-

1) Hegel: „Die Freiheit der Liebe, in einem Verhalten von Seele zu Seele, von Geist zu Geist.“ (X. 3:35).

2) Hegel: „Der Ausdruck der Seeligkeit und Freiheit hat erst die romantische religiöse Liebe.“ (X. 3:36).

3) Vgl. Pit. Tijdschr. v. Wijsb. 354, 355. Bedoeld is de Justitia van de Fonte Gaja te Siena, waarvan in het Rijksmuseum in een polychrome stucco het borstbeeld als ontwerp te zien is. De trekken van de zeer verweerde marmeren figuur zijn in het stucco zielvol bewaard gebleven.

4) In het bovengenoemde voorbeeld de Justitia.

5) Vgl. Pit. Tijds. van Wijsb. 355.

meen verstaanbare vormenspraak, is aan de objectief geldende vorm-schoonheid, in de Gothische beeldhouwkunst, nog het verbleekte ideaal der klassieke schoonheid te herkennen. Doch ook een in de geschiedenis der kunst nog eens hoog oplichtend ideaal, dat daarna zich niet meer kon vernieuwen, moest verbleeken in de herinnering, toen in de zelfverwerkelijking der schoone Idee nieuwe gestalten der schoonheid verschenen.

In de Byzantijsche schilderkunst is de objectieve vormelijkheid der antieke schoonheid niet door subjectieve bezieling tot zielsleven gekomen, niet eens aan het léven toegekomen, zijn de figuren strak en star, en is de voorstelling architectonisch <sup>1)</sup>).

In de Italiaansche schilderkunst ondergaat de kunstenaarsziel den doop in den stroom van het werkelijke leven, en wordt de schoonheid wedergeboren in levende, zinnelijke, bezielde en geestelijke gestalten <sup>2)</sup>).

Ook in de religieuze kunst bereikte de kunstenaar de schoone waarheid des levens, die vrij maakt en altijd opnieuw leven en bezieling wekt. De onvrijheid bestond nog in de áanhankelijkheid aan, die ook een áfhankelijkheid was van, de religieuze en traditioneele voorstellingen. Want die kunst is eerst volmaakt vrij, die in de gansche volheid des levens, der ziel en des geestes, onder de bestraling der aesthetische Idee, de werkelijkheid tot idealiteit opvoert. „Het heilige Gezin” van Rembrandt (Louvre) is in zijn schoonheid tijdeloos, en stelt een eeuwige idee van het eeuwig-en algemeen-menschelijke in schoonen ideëelen schijn ten toon. Daarin is de gedachte of waan van de feitelijkheid van het tijdelijke en bijzondere geval overstraald door het

1) Vgl. Hegel. X. 3: 103.

2) Hegel. X. 3: 105. „...die lebendige Wirklichkeit des geistigen und leiblichen Daseyns, zu welcher jetzt alle Gestalten sich versinnlichen und beseelen.’

eeuwige en ware licht der schoonheid. „De Roof van Ganymedes” is door Correggio voorgesteld volgens de overlevering; en zelfs onder den greep van den adelaar merkt men hoe „mooi”<sup>1)</sup> de jongen is. In Rembrandt’s kunst is de voorstelling dramatisch, is slechts het motief overgeleverd en spreekt de gedachte daarvan tot de verbeelding van den romantischen kunstenaar, die in zijn ziel en geest de werkelijkheid opgeheven hebbende tot de vrije romantische geestelijkheid, het oude motief tot nieuw leven en dramatischer beweging voert.

Zoo werd het bijzondere gegeven in algemeenen zin in kunst verwerkelijk, dat is, in schoone waarachtigheid algemeen-menschelijk vergeestelijkt. De schilderkunst, waarin bouwkunst en beeldhouwkunst weerspiegeld zijn in hooger geestelijken zin van enkel schijn, kan in haar vrije romantische voordracht, in dien aesthetischen schijn, het drama des levens<sup>2)</sup> als *ideëele werkelijkheid* veraanschouwelijken. In Rembrandt’s schildering van den roof van Ganymedes is de oude voorstelling, die niets dan een epische voordracht is van eenig mythologisch gebeuren, dramatisch en romantisch verlevendigd en bezielde weergegeven; men ziet hoe de jongen met gezichtsuitdrukking van hevigen angst aan den verschrikkelijken greep van den reusachtigen vogel van Zeus ten prooi is<sup>3)</sup>.

1) Volgens Homerus de schoonste aller stervelingen, ten hemel gevoerd om den beker van Zeus te vullen.

2) Hegel: „Mehr als den übrigen bildenden Künsten ist es der Malerei nicht nur gestattet, sondern es muss sogar von ihr gefordert werden, zu einer *dramatischen* Lebendigkeit fort zu gehn, so dass die Gruppierung ihrer Figuren die Thätigkeit in einer bestimmten Situation anzeigt.” (X. 3:80).

3) Zeus zelf in de gedaante van een adelaar.

Rembrandt voert de levenswerkelijkheid in de schilderij zelfs zoo ver dat hij den dreumes (Ganymedes is in de traditioneele voorstelling een jongeling) van angst laat pissen, doch zoo sterk is hier het romantisch tragische, dat de voorstelling daardoor niet komisch wordt, maar in de aandacht daarbij tot hooger humor wordt opgevoerd.

Het ideaal schoon heeft zich met het symbolisch schoon in de *werkelijke schoonheid* romantisch verhoogd, en meteen verlevendigd en vergeestelijkt. In de *romantische kunst*, waarin de vrijheid der kunst is aangebroken, waarin de natuur, waarin menselijkheid, menselijk leven en menselijke hartstocht, waarin haat zoowel als liefde, waarin levenswerkelijkheid zoowel als geestelijke waarheid is meegedacht, waarin natuur, ziel en geest in het licht der aesthetische en absolute Idee verschijnen, is de schoone Idee zelf in werkelijkheid verschenen, en heeft zij zichzelf verwerkelijkt.

De scheppingskracht in de romantische kunst is de werkzaamheid van den absoluten geest in een hoog stadium van zijn zelfverwerkelijking. Het creatorische is van goddelijken aard, is van een God die Geest is en zich openbaart in den subjectieven geest van den romantischen kunstenaar.

In de vereeniging van natuur-schoonheid en -leelijkheid zoo zonder meer, die gesteld tegenover elkaar in natuurlijke onbepaaldheid niet bestaan, doch als schoonheid en leelijkheid in den geest zijn; in de verheffing dezer twee momenten in het beteekenisvolle schoon, in het treffende en eerst waarlijk belangwekkende schoon, dat als kunstschoon in het kunstwerk verschijnt, waarin de aesthetische Idee uit onbepaaldheid tot gesteldheid komt, en waarbij dan, in die verheffing tot kunst, in den kunstzin, zin voor het hoogere of verhevenheidszin geopenbaard wordt, een streven om al het lagere te ontvluchten; in de kunstzinnige idealizeering van het aesthetisch schoone, waarbij dan, als het hooëste, de schoonheid als het ideaal gesteld wordt, waar tegenover de schoonheid, in het symbool bepaald, in hare realiteit, slechts de idealiteit vermag te betéekenen; in de aesthetische vergeestelijking, bevrijding en opheffing, uit de eenzijdige

gesteldheid van de schoonheid, in het abstracte ideaal en het konkrete symbool, tot de absolute en werkelijke schoonheid der romantische kunst, — in de zelfverwerkelijking der schoone Idee in hare momenten, is de schoonheid eerst in de ware en werkelijke romantiek tot vrijheid van aesthetische geestelijkheid gekomen.

Daarna zal de kunst en zal de schoonheid romantisch blijven; — in hoogere zelfverwerkelijking tot al meer omvattende veeleenigheid der Idee blijft verondersteld wat als moment is opgehéven. Doch ook alle schoonheidskategorieën, hetzij min of meer ineen-, hetzij uiteen-gedacht, ingewikkeld of ontwikkeld bedacht, blijven ten allen tijde, als eeuwige momenten, een ware werkelijkheid. Historizeeren laten zich de momenten, in zoover de Idee of de eeuwige waarheid zichzelf historizeeren laat, en in zoover de ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid ontwikkeling in den geest is.

Ook in den waren denkgang harer momenten wordt het eeuwige der Idee in den tijd gedacht, dat is, begrepen in het stélsel harer ware momenten. Doch dit tijdelijk denken is in waarheid ook meteen eeuwig denken of denken der eeuwige Idee.

In het ideaal-schoon wordt de eenzelvigheid der aesthetische idee gesteld, in een identiteit van inhoud en vorm, die in de hoogste bedoeling geen verwrikken en beweging toelaat. In die rust is het ideaal ook psychisch onbewógen; en het zou de verstarring der schoonheid zelf zijn, — indien het ideaal bereikbaar ware. Doch zelfs het streven naar zulk een abstract ideaal, hoe ook onbereikbaar, kenmerkt zich door een onbewogenheid voor de levende, bezielde en geestelijke werkelijkheid, waarin de absolute Geest zich juist openbaart; terwijl deze in de afgetrokkenheid van het ideaal onwerkelijk geacht moet worden. In een eenzijdig



streven naar de abstracte identiteit of afgetrokken eenzaamheid zou de scheppingskracht, die in ideëele werkelijkheid de ware schoonheid voortbrengt, zich ten slotte verliezen in en vervallen tot onwerkelijkheid en onwerkzaamheid. De eenzelvigheid naar vorm en inhoud van het schoonheidsideaal vindt rechtstreeks tegenover zich het uiteengevallen zijn van vorm en inhoud in de symbolische kunst, de gebrokenheid van het symbool als vormelijk *teeken* en van de voorstelling of idee als inhoudelijke *beteekenis*. De tweespalt tusschen teeken en beteekenis wordt niet overbrugd door een werkelijkheid van zuiver begrip der kunst.

De breuk van symbool en idee is wel niet volmaakt; maar alleen in den tijd waarin de symbolische kunst, met name der Indiërs en Egyptenaren, in een bepaalde streek in alle rijkheid ontbloeien kon, — omdat zij stond op den bodem van voor allen gemeenschappelijke gevoelens en voorstellingen, die meteen van religieuzen aard waren, — en slechts gedurende den tijd waarin deze gevoelens en ideeën algemeen golden en aanvaard werden, had deze symbolische kunst haar hoogste beteekenis voor den mensch. Maar als zoodanig is zij ook aan dien tijd gebonden; want hoe algemeen menschelijk en eeuwig ook elk moment der aesthetische idee afzonderlijk is, en al vindt elke gesteldheid der schoonheid ten allen tijde, en soms op verwonderlijke veelbeteekenende wijze, hare toepassing, — het symbolische had bij uitstek zijn beteekenis in het verleden tijdperk der kunstgeschiedenis, toen vooral de *bouwkunst*, door haar verwante kunsten omringd, — en nog géén andere kunst, tenzij in aanleg — in het teeken der Idee stond. En voor zoover de bouwkunst en aanverwante kunsten, als sier- of gebruikskunst, overal en altijd meedoen aan de werkelijkheid der kunst in 't algemeen, behoudt ook de symbolische schoonheid hare beteekenis.

Maar het verledene blijkt weer daaruit dat de architectuur zelf, de symbolische kunst bij uitnemendheid, in den loop der tijden in de geschiedenis der kunst haar symbolisch karakter heeft zien verzwakken, en in 't algemeen eerst klassiek <sup>1)</sup>, en in de middeleeuwen en nieuwere tijden zelfs romantisch en als zoodanig ook schilderachtig <sup>2)</sup> is geworden. Op het eeuwige en algemeene van het symbolische moment, dat in alle kunsten in zeker opzicht is weer te vinden, wijst de neiging in de schilder- en teekenkunst naar het decoratieve; en evenzeer wijzen daarop de andere aan de bouwkunst ondergeschikte kunsten die een zinnebeeldig karakter vertoonen. De schilderkunst, als de romantische kunst, toont daarmede slechts een der momenten van de romantische schoonheid, het symbolische, niet te verloochenen.

Als werkelijke eenheid en opheffende vereeniging van de ideale en symbolische schoonheid, van het abstracte *ideaal* en het konkrete *symbool*, is de *romantische schoonheid* de *bevrijding* der aesthetische idee uit de eenzaamheid van het ideaal-schoon, hare *opheffing* uit de gebrokenheid van het symbolische schoon. Het ideaal als algemeene denkbaarheid heeft voor het aesthetisch-geestelijke zijn adaequaat aanzijn, zijn zinnelijk-ideëele gestalte, in de klassieke schoonheid. Maar het ideale bestaat slechts in de wensche-lijkheid, in het verlangen, en zijn waarheid is zijn on-werkelijkheid. Met de symbolische schoonheid vereenigd opgeheven uit de bepaaldheid in de vrijheid der roman-tische schoonheid, heeft de schoone Idee *werkelijkheid*, en werkt zij in de *scheppingskracht* van den kunstenaar en in het *voorstellingsvermogen* van den kunstzinnigen mensch. De scheppingskracht en de kunstzinnige verbeelding ver-

---

1) Vooral in den Griekschen tempel.

2) In den Gothischen dom vooral.

werkelijken den schoonen geest in het romantische kunstwerk.

Deze Idee is niet de Platonische idee in hare afgetrokkenheid, maar de ware werkelijkheid, in leven, ziel en geest. De Platonische ideeën zijn niet de objecten der kunst <sup>1)</sup>. De aanschouwing der schoonheid is de aanschouwing van een schijn; doch deze schijn is als verschijning niet zonder zijn wezen en werkelijkheid, maar verschijning der wezenlijke Idee in werkelijkheid van kunst, in waarheid van kunstzinnige en aesthetisch geestelijke werkzaamheid.

De Platonische idee is een fictie, een droombeeld, een abstractie zonder waarheid en werkelijkheid. Onze geesten hebben niet oorspronkelijk, vóór hun verschijnen in de wereld, in zalige oorden gewoond, waar zij dan in schitterende volmaaktheid de Oerbeelden der schoonheid zouden hebben aanschouwd. Of hebben onze zielen wel, op aarde, gevangen in een kerker, nog de herinnering bewaard aan het bovenaardsche schoon, zoodra zij op aarde maar iets betrekkelijk schoons waarnemen? Worden we ons dan met schrik en verwondering, in der schoonheid huiverend schouwen, die hoogere schoonheid bewust? Schijnt in de schoone beelden dezer wereld, als 't ware voor het herinnerend aanschouwen, nog de ideale wezenheid der metaphysische Oerbeelden van die onbekende wereld? Of zien wij als in een donkere grot aan den wand de schaduwbeelden der werkelijke dingen in den schijn van een achter ons stralend licht? En hebben de voorwerpen of schijnsels in de zintuigelijke waarneming geen waarheid? Is het wezen der dingen, het waarachtig zijnde <sup>2)</sup>, voor te

---

1) Schopenhauer b.v. dacht zich ook de Platonische idee als Wil als het object der kunst. In zijn leer wordt de idee voorgesteld als de objectivatie van den Wil.

2) τὸ ὄντως ὄν.

stellen in de werkelijke oervormen aller dingen, de eeuwige ideeën, als in abstracties van een andere wereld <sup>1)</sup>?

Deze voorstellingen der ideeën zijn dichtelijke verbeeldingen, mythische phantasieën, en verschijnen in het licht der filosofie, in de werkelijkheid der ware Idee, als onwaarheden, als „grootte paradoxen” <sup>2)</sup>. De Platonische idee is evenals het Kantische ding op zichzelf een abstractie, een onwerkelijkheid. Doch ook de afgetrokken objectivaties van den wil <sup>3)</sup>, gedacht zonder wederkeerigheid, zonder daarbij aan de zelfverwerkelijkking van de Idee te denken, vormen niet de objecten der kunst en der schoonheidsaanschouwing.

In de romantische kunst is de absolute geest verschenen in een hemel en aarde bezielende schoonheid. De schilderkunst kan aarde en hemel schilderen in een betooverende schoonheid; maar op die aarde schijnt het of er de hemel, in bovenaardsche harmonie en bovennatuurlijk licht, in weerspiegeld; en in dien hemel weerschijnt het aardsche leven in bovenzinnelijken glans. Deze schoonheidswonderen zijn de wonderen der ziel. De Aristotelische mimesis blijft altijd min of meer in kunst verondersteld, al is de navolging meer die naar een ziele-landschap dan naar een aardsch. In de romantische kunst is het de geest die alles waar maakt. Geestelijke schoonheid spreidt zich over een gedroomde aarde en een gedroomden hemel. De geest maakt de wonderen mogelijk die ook in den geest ge-

---

1) Zie in deze alinea Plato's *Phaidros* en *Politeia*. De dingen zijn afschaduwingen (*εἰδωλα*) en nabeelden (*ὁμοιώματα, εἰκόνες*) der Oerbeelden (*παραδείγματα*.)

2) Reeds Aristoteles noemde deze voorstellingen leege (d. i. wat philosophische waarheid betreft) poëtische metaphers. (Kritiek der Platonische ideeën. *Metaph.* I. 9. 990 b. 1).

Schopenhauer noemde de Platonische Idee en Kant's Ding an sich „grosse Paradoxe” (I. 234 Reclam).

3) Schopenhauer's principe der schoonheid, naar aanleiding van de Platonische ideeën.

beuren. De begeestering doordringt ziel en zinnen, en waar de werkelijkheid schijnbaar voor oogen staat, als de getrouwe navolging van natuur en leven, blijkt zich daarin toch de *geest* verwerkelijk te hebben. In de schepping van den kunstenaar ademt alles zijn leven, is alles beziel met zijn ziel <sup>1)</sup>). De scheppingskracht werkt in de duistere onbewustheid van zijn natuur, — die een begeesterde en bezielde natuur is. Daarom zal die scheppingskracht, als zij zich verkeerd heeft in haar uiting, als het creatorische vermogen zich in een kunstverschijnsel heeft geopenbaard, de schoone wonderen aan 't licht hebben gebracht, waarvan de kunstenaar droomde.

De dichtende verbeelding schiep de gestalten, die op aarde wandelen in het licht der hemelen, — maar van hemelen die de geest heeft gebouwd in zijn heelal. De gestalten leven het leven der verbeelding, — maar de verbeelding is de hoogere bouw der werkelijkheid in den geest.

De schoone wonderen zijn de wonderverschijningen der aesthetische Idee in de werken der romantische kunst. Het wonder is het liefste kind der verbeelding; doch het schoone wonder dat geen droombeeld of waan is, maar werkelijkheid heeft in een romantisch schilder- of dichtwerk, heeft de ziel van een kind niet, maar van den vrijen en verheven mensch. Het heroïsche, dat in de verhevenheid later zijn hoogste bestemming zal krijgen, kondigt zich in de romantische schoonheid al aan. De klassieke verbeelding die in een abstractie het schoonheids-ideaal schiep, kon er niet toe komen het ideaal te bezielen in een levende mensche-lijkheid. Helena en Paris, als ideale menschen, zijn gestalten

---

1) Vgl.: „Die innere Subjectivität in ihren Himmel und Erde umfassenden Lebendigkeit der Empfindung“ (Hegel. X. 3:12).

der klassieke phantasie, — zelfs in den romantischen dichter die Goethe was <sup>1)</sup>).

De klassieke phantasie schiep ideale gestalten die énkél verbeelding zijn, — doch de romantische en daarna geniale en heroïsche verbeelding schiept ideale ménschen, ziels-ontroerde en geestes-bewogen menschen, die het ideaal streven te verwérkelijken: zij het dat zij in de onbepaaldheid van het verlangen in *idyllische* droomen en in *verheerlijkende* en *roemende bewondering* opgaan of wel integendeel in *elegische* ontroeringen, in *klacht*, in *weemoed* en *wereldsmart*, het verlangen verraden naar een schoone werkelijkheid; — zij het dat in de *geniale* menselijkheid de verwerkelijking van het schoone leven en het bereiken der idealiteit, in het *pathos*, in den *geestdrift*, in de *ékstasis* <sup>2)</sup>, in het buiten zichzelf zijn, dat een boven zichzelf uitgaan beteekent in den geest, nog niet gebeuren kan, en de verkeering van het streven, dat zich in het pathos verhief, zich in *ironie* openbaart, zoodat tegenover de verzekerdheid van den geestdrift de twijfel en vertwijfeling der ironie, als haar tegendeel bewust wordt, die ontaarden kan in *parodie* en *travestie*, in het *sarcastische* en *satirische* al haar geestige scherpte toont, en in een hoog bewuste en goddelijke ironie het evenwaardig tegendeel is van den hoog zich verheffenden geestdrift of het hoogste pathos, dat als ekstase het zich zelf in geestelijke grootheid te buiten gaande menselijke streven naar het goddelijke is; — zij het dat in de ver-

---

1) In het IIe deel van „Faust.” Beteekenisvol voor den romantischen geest in Goethe is dat zelfs de klassieke Helena telkens van gedaante verandert en niet ideaal blijft.

2) Volgens Philo (van Alexandrië) komt in den toestand der *ékstasis* in den mensch de goddelijke geest. Een toestand van buiten zichzelf zijn, als een zichzelf te buiten gaan in den geest, in de goddelijke pneuma. Vgl. Plotinos. Ennead V. 3 en VI. 7. Vgl. de identiteit van het menselijke en goddelijke pneuma bij de Stoa.

heffing tot de *heroïsche* menschelijkheid, in de *verhevenheid* van het ziels- en geestes-bestaan, de idealiteit bereikbaar schijnt en in de dramatische pogingen om het verheven ziels- en geestes-bestaan te doen standhouden, in de onbereikbaarheid en het ten onder gaan, het *tragische* der verhevenheid aan den dag komt, terwijl tegenover de verhevenheid van het tragische, wanneer de verkeerde of gewaande verhevenheid in 't spel is, deze zich dan daarbij in het opklarende bewustzijn toont in het licht van het *komische*, en het hoog komische of lachwekkende is, als in den geest zich een spiritueele vreugde als geestigheid doet kennen; — tot in den hoog bewusten en de tegengestelde momenten van het tragische en komische in zich vereenigd opgeheven hebbenden *humor*, die in zijn alzijdigheid ook onzijdig is, en zoo albegrijpend, dat geen der momenten zich eenzijdig meer vermag te doen gelden, de wijsheid lichtend aanbreekt, die haar geesteslicht over alles harmonisch uitbreidt.

Als de ideale en symbolische schoonheid opgaan in de romantische schoonheid, die door verwerkelijking in het bezielde kunstwerk de ideale menschelijkheid, de aesthetische geestelijkheid, doet uitschijnen over de wereld, die daardoor in een nieuw licht verschijnt, dan is daarmee de *ideale schoonheid* niet ten onder gegaan, maar heeft zij in den scheppingsnacht van het onbewuste in den *romantischen geest* nieuw leven gekregen.

De ideale schoonheid is wedergeboren in de romantische kunst. De Romantiek is de grootsche renaissance van den antieken geest. De groote Romantiek, waarin, uit de afzondering van het schoonheidsideaal en de vervluchtiging van het symbolische schoon, de oude werelden herschepen zijn, is het pneuma, de geestelijkheid, de goddelijkheid, de ideëele vrijheid van den mensch.

De romantische schoonheid verwerkelijk zich in het vrije kunstwerk van den vrijen mensch. Scheppingsvermogen, verbeelding, bezieling, alles kan zich vrij in geestelijke zelfbepaling uiten, de geheele romantische geest zich verzinnelijken; in de schilderkunst, in eersten aanleg en tot de hoogste ontwikkeling <sup>1)</sup>, en in muziek, in zang en poëzie.

In de schilderkunst heeft de schoonheid, die in bouwkunst en beeldhouwkunst in stoffelijkheid moest schijnen, zich vergeestelijkt tot een schijnen der aesthetische Idee in den *schijn* van stoffelijkheid. De abstracte idealiteit der plastiek en de konkrete zakelijkheid van het symbool, keeren vereenigd terug in den *schijn der idealiteit*, die meteen *schijn der realiteit* is.

Het waarnemen van verzakelijkte kunstschoonheid in het plastische beeld en in het symbolische zinnebeeld, verschenen en staande in het natuurlijke licht der wereld, is in de schildering een reeds vergeestelijkt waarnemen in de schildering of de teekening, waarin geen natuurlijk licht, maar geschilderd licht, kunstschijs als ziels- en geesteslicht, het waarnemend oog treft. Men ontwaart licht en donker, en die schakeeringen tusschen licht en donker, die in een bepaalde schaal van in getal en beweging uitgedrukt vermogen, in overeenstemming met het specifiek vermogen van den gezichtszin, als kleuren en tinten worden waargenomen; maar in dat zinnelijk ontwaren van schijs, ontwaart het geestesoog <sup>2)</sup> gees-

1) „Fragen wir weshalb die Malerei erst durch den Inhalt der romantischen Kunstform zu ihrer eigenthümlichen Höhe emporgebracht sei, so ist eben die Innigkeit der Empfindung, die Seeligkeit und der Schmerz des Gemüths dieser tiefere, eine geistige Beseelung fordernde Gehalt, welcher der höheren malerischen Kunstvollkommenheit den Weg gebahnt und dieselbe nothwendig gemacht hat.“ (Hegel. X. 3:13).

2) Schopenhauer spreekt van „intuitive Erkenntnis“ (Vgl. Spinoza's „Scientia intuitiva“) voor „das reine Object,“ dat „die Seele eines echten Kunstwerks“ is. (V. 443 en 441 Reclam).



telijke schoonheid: verzinnelijke geestelijkheid, „geistige Beseelung”<sup>1)</sup>, en, als het bewogen zieleleven, „die Seeligkeit und die Schmerz des Gemüths”, de door wondere verlichting doorglansde zielekring, van de blijgeestigste en droomenrijkste lichtschakeeringen tot de naargeestigste en de in de werkelijkheid van de wereld en het leven zich uitbreidende versomberingen; van den begeerlijksten droom-tot den mistroostigsten werkelijkheidsschijn. Waar de romantische geniale schoonheid nog geen werkelijkheid is, maar een *droom* en een *hoop*, daar is althans de mogelijkheid tot verwerkelijking.

Alles wat aan schoonheid was verschenen is ontwaard, en in de kunst van het schilderen heeft de aesthetische Idee in den schijn van natuur, leven en wereld, eigen schijn geopenbaard.

De schoonheid als het waargenomen schoone heeft in zinnelijk schijnen zelfs het geestesoog getroffen, is psychisch-intellectueel, sensueel-noëtisch verschenen, en in háar zijn aarde en hemel, natuur en geest, mensch en wereld, ontwaard in schilderkunst. Meer dan tot vergeestelijkten schijn kan de Idee in aesthetische *waarneming* het uiterlijke en innerlijk gezicht niet opvoeren, want daarvoor zal altijd iets moeten *verschijnen*.

Eerst bestond de duistere kring der enkel zinnelijke *ge-  
waarwording* van slechts zieligen aard, waarin slechts psychische gewaarwordingen en lagere gevoelens als van lust en onlust, van genot en smart voorkomen, en waarin van eigenlijke schoonheid en kunst<sup>2)</sup> nog niet gesproken mag worden, — al is in het zinnelijke en zielige den grond en de kiem gelegd, waaruit de schoonheid zal opbloeien en uit het zinnelijk duister in 't licht des geestes zal ver-

1) Hegel. X. 3: 13.

2) Oneigelijk spreekt men toch wel van de kunst van de fijne tafel enz.

schijnen. Dit is de onbepaaldheid, de potentialiteit, der schoonheid en kunst.

Het tweede stadium is nu ontstaan waar deze schoonheid werkelijk *verschenen* is, en *ontwaard* of *waargenomen* wordt door het zinnelijk-geestelijk gezicht, uiterlijk en innerlijk, en waar, als bouwkunst, beeldhouwkunst en schilderkunst, alles *verschenen* is wat het heelal van geest en wereld bood aan den aesthetisch-geestelijken mensch, — en ten slotte dan *verschenen* in enkel *schoonen schijn*, zintuigelijk en toch geïdealiseerd, overgaande van ziel tot ziel, van geest tot geest: de absolute Idee in alle betrekkelijkheid van enkel *schoonen schijn* als een stille pracht. *Stille* schoonheid zien wij, stomme pracht heeft zich voor de oogen uitgebreid over de wereld, als het *schoone* in de kunst *verschenen* is.

Sprákeloos staart u aan het wonder der schoonheid in architectuur, — wel eens „stille muziek” genoemd; en even sprakeloos het marmerbeeld <sup>1)</sup> van Bakchos van Michelangelo en Rembrandt's schilderij<sup>2)</sup> ven Homeros, — al ruischt het in de stilte van onnoembare klanken.

Dit is de schoonheid van het Onuitsprekelijke <sup>3)</sup> als het *sprakelooze*, de schoonheid der beeldende kunst, die éen treffend en beteekenisvol en schoon moment bestendigt, éen tijdstip vasthoudt wat in den tijd voorbijgaat, en in dat oogenblik een blik op de eeuwigheid gunt.

Dat de beeldende kunst stil is en sprakeloos, is echter ook een onvermogen: zij is sléchts stil en sprakeloos; zij laat het *schoone* slechts *waarnemen*, — en niet *vernemen*. Vernomen wordt het *schoone* in den toon, in het stemgeluid en in het geestelijke woord.

---

1) De Bakchos bedoeld in het nationale museum te Florence.

2) In het Mauritshuis te 's Gravenhage.

3) Goethe: „Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unausprechlichen.” (Sprüche in Prosa).

In hetgeen, vóór de eigenlijke kunst zich verwerkelijkt, slechts zinnelijke en zielige *gewaarwording* heet, heerscht de duisternis van het onbewuste en nog natuurlijke leven. Eerst in het licht *verschijnt* de schoonheid; in beeldene kunst komt de schoone Idee aan 't licht als schijn — die zinnelijk-geestelijk wordt *waargenomen*; — doch daarin wordt zij ook sléchts waargenomen, en niet *vernomen*.

De romantische idee, die zich verwerkelijkt in de kunst-bezieling, uit zich eerst in de muziek met een bezielde schoonheid, een levendigheid en ontroerende stemmingsvolheid, die iets laat vernémen van het voorloopig nog onuitsprekelijke. In toon wordt geuit de zielestemming<sup>1)</sup>, die aan de stem en aan het woord nog niet is toegekomen. Maar toch wordt er al iets in vernomen van wat in de dichtkunst haar hoogste geestelijkheid van ideëele schoonheid zal bereiken, als in schoone beeldspraak ziel en geest de hoogste idealiteit<sup>2)</sup> openbaren.

In de muziek worden in toon, melodie en harmonie subjectieve ziels-ontroeringen geuit als in een zinnebeeldige en algemeen verstaanbare taal. Zij is, als in den tijd verneembare schoonheid, evenzeer symbolisch als de in de ruimte waarneembare schoonheid der architectuur. Kan men een Gothisch bouwwerk stille, verstarde of versteende muziek<sup>3)</sup>

---

1) „Muziek is ziels-echo der dingen” (Alphons Diepenbrock). „Kunst der Seele” (Friedrich Schlegel).

2) Dion Chrysostomos heeft reeds gezegd dat de taal een oneindig grooteren rijkdom van uitdrukkingsmiddelen heeft dan steen en kleur.

Jacques Perk schreef: „De dichter hoort de engelen zingen en ziet voor zich wat hij in woorden beeldt. Hij is musicus en schilder en daarenboven denker.”

3) Fr. Schlegel definieerde de bouwkunst zelfs als „gefrorner Musik.”

Goethe: „Ein edler Philosoph sprach von der Baukunst als einer *erstarter Musik*, und musste dagegen manches Kopfschütteln gewahr werden. Wir glauben diesen schönen Gedanken nicht besser nochmals einzuführen, als wenn wir die Architectur eine *verstummte Tonkunst* nennen.” (Sprüche in Prosa. Verschiedenes Einzelne über Kunst).

noemen, de muziek is een bouwwerk van klanken. Als instrumentale muziek, in de zuiverste vorm der symphonie, als toongebouw of toongedicht <sup>1)</sup>, waarin zich de algemeene aesthetische ziels-ontroeringen <sup>2)</sup>, als verlangen, vreugde, weemoed en smart, ook het zuiverst verklanken, blijkt de toonkunst haar eigenlijkst karakter te openbaren. Waar de zielsstemmingen niet slechts den klank als toon, maar ook den klank als stem behoeven, krijgt de muziek een plastisch en poëtisch karakter.

Gewaarworden en in aanleg *vernemen* laat zich natuur-schoonheid van geruisch, klank, toon en zelfs melodie, evenzeer als natuur-schoonheid in vorm en schijn *waargenomen* wordt. Deze schoonheid die eveneens voor het gewaarwordende en in aanleg ook vernemende oor de leelijkheid als haar tegendeel heeft, is als schoone zinnelijkheid psychisch, gelijk ook het leelijk vinden psychisch is; en méér dan zinnelijk wordt het vernomene, als het als treffende en beteekenisvolle schoonheid iets *ideëls* laat vernemen. In alle zinnelijkheid van muzikaliteit treffend en beteekenisvol schoon is de *kunstschoonheid* van het muzikale kunstwerk. In een zinrijke toonenrij en mengeling van melodieuze en harmonieuze toonschakeeringen wordt het kunstschoone van hoogere idealiteit vernomen. Strevend naar ideaal-schoone muziek, zal de zuivere toonschepping en harmonie naar inhoud en vorm, inhoud van zielsontroering en vorm van muzikale uitdrukking, adaequaat en identiek aan het *ideale* moeten zijn, en dit zal in 't bij-

---

1) Max Schasler: „Die *reine* Instrumentalmusik (Symphonie) ist dem abstrakten, weil rein subjectiven, Charakter der Musik am adäquatesten.“ (System der Künste. 95).

2) Terwijl Max Schasler (System der Künste. 99, 100) te veel het niet meer dan *psychische* bij zijn *aesthetische* theorieën op 't oog heeft, spreekt o. m. Karl Köstlin, die toch meer een natuurgeschiedenis der kunsten gaf dan een aesthetica, van de „aesthetische Verwendbarkeit (des) Tonelements“ (991).

zonder dan gebeuren als de ziele-stemming waarlijk stém gekregen heeft. Haar symbolisch karakter <sup>1)</sup> toont de muziek, en als *symbolische* kunst staat zij op dezelfde lijn als de bouwkunst, als er zóoveel onderscheid bestaat tusschen het zinnebeeldig muzikaal *teeken* en de zinnelijk geestelijke *beteekenis* dat er van een gescheidenheid sprake kan zijn, waarbij, zooals bij program- en begeleidende muziek, de behoefte merkbaar wordt daarnaast het in beteekenis rijkere woord te vernemen.

Plastisch schoon, en herinnerend aan de beeldhouwkunst, wordt de ziele-stemming — onder invloed der aesthetische Idee zielsschóone stemming — die stem en mimische uitdrukking heeft verkregen. De stem is evenzeer een *uitdrukkingsmiddel* van aesthetisch zieleleven, in *zang* en *declamatie*, als de *mimische* uitdrukkingsmiddelen *sprekend* kunnen genoemd worden. Daar deze schoonheid, evenals de instrumentale muziek, bijzonder *romantisch* is, zal haar plastisch karakter niet zoozeer het ideaal-schoone der rustige Grieksche plastiek in herinnering brengen, als wel meer overeenstemmen met de meer bewogen romantisch-schilderachtige beeldhouwkunst van den nieuweren tijd. Waar het uitdrukkingsmiddel de evenzeer ziels-ontroering uitbeeldende dans is kan de schoonheid daarvan bij gelegenheid aan de antieke ideale plastiek, door statige rustigheid van beweging in vormelijke schoonheid, doen denken, doch hoe plastisch van aard de *danskunst* eigenlijk ook mag zijn,

1) Volgens Schaster zou de muziek zelfs als „der musikalische Ausdruck der Empfindungen” „*lediglich symbolischer* zijn Natur” (System der Künste. 100). In dien zin zou elke kunst „als uitdrukking van aandoeningen” van zinnebeeldige natuur zijn. De zinnebeeldige schoonheid is als moment der aesthetische Idee (wel betrekkelijk doch) ook absoluut te denken. De muziek, evenals elke andere kunst, is echter niet slechts uitdrukking van aandoeningen (psychologisch voorgesteld), maar, wat méer zegt, muzikale uitdrukking van kunstzinnige of aesthetische ziels-ontroeringen, waarin aesthetische idealiteit vernomen wordt.

als *uitdrukkingsvolle kunst* van *zielsstemmingen* is haar schoonheid, ook in verband met de begeleidende muziek en zang, in hare ontroerende bewogenheid, in haar zielvolle uitbeelding van gemoedsbewegingen, zeer romantisch, — evenals de zang zelf en de declamatie, waarin de zinnelijke uitbeeldingsmiddelen hun hoogste vergeestelijking in het uitdrukkingsrijke en beteekenisvolle woord bereiken, zeer romantisch zijn.

In de romantiek wordt de kunst waar en vrij. Daarin wordt het ideaal-schoone béeldende vereenigd met het symbolisch-schoone betéekenisvolle der kunst, en opgeheven tot een hoog moment der aesthetische Idee.

De kunst heeft de waarheidsdoop te ondergaan in het *ziels- en geestesleven* van den vrijen en rijkbewusten mensch; en moet uit haar zinnelijkheid worden *wedergeboren* in den geest. De scheppingskracht en verbeelding scheppen het nieuwe leven en vormen het in vrijheid naar de *romantische schoonheid*. „Die Phantasie färbt und gestaltet das Leben selbst” <sup>1)</sup>. „Die Seeligkeit und der Schmerz des Gemüths” <sup>2)</sup> worden in beeld en in woord gebracht, worden in beeldende en beteekenisvolle schoonheid voorgesteld; — totdat in de poëzie, in dichterlijke *woordkunst*, die van het troebele der zinnelijke schoonheid stijgen kan tot de helderheid der intellectueele schoonheid, het *diepste* en *hoogste* gewaarworden, ontwaard én vernómen wordt wat in het mensche-lijke leven zinnelijk en geestelijk te beleven is. In poëzie wordt zelfs in *schoone idealiteit* vernómen, in beeldende en beteekenisvolle *schoonheid* van het woord, zinnelijk-geestelijk aanschouwd en vernomen, wat als *waarheid en wijsheid* der absolute Idee in hare betrekkelijke momenten in de wijsbegeerte als zuivere begrippen begrepen wordt.

1) Fr. Th. Vischer. Shakespeare-Vorträge. I. 24.

2) Hegel. X. 3: 13.

Maar vóór de schoonheid der aesthetische Idee, zinnelijk gevoeld en geestelijk aanschouwd en vernomen, als intellectueele schoonheid zich tot de wijsheid verheft, doorloopt zij, in het licht der *poëzie* voornamelijk, waarin zij het zuiverst verschijnt, een aantal phasen, waarin de momenten der schoone Idee kenbaar worden. In het begin zeer zinnelijk stijgt het schoone, zonder ooit geheel zijn zinnelijken aard te verloochenen, in geestelijkheid, om ten slotte, in den hoogen intellectueelen *humor*, zich tot de wijsheid op te heffen. Men mag zeggen dat de schoone Idee, na als *romantische schoonheid* zich onthuld te hebben, die als romantische *idealiteit* ook werkelijk in de hoogere momenten te herkennen is en blijft, zich voornamelijk in 't licht der *poëzie* ontplooit en haar hoogere phasen doorloopt; omdat, wanneer de aesthetische Idee als *romantische schoonheid*, na de schilderkunst en na de muziek en zang, aan 't *wóord* toe gekomen is, de *poëzie* aan 't woord gekomen is. De aesthetische idee der *poëzie* is dan aan 't wóord gekomen; doch als poëtische schoonheid is zij in 't algemeen in alle kunst aanwezig. De poëtische idee doordringt met hare schoone idealiteit álle kunst, en is als betrekkelijk moment ook absoluut te denken.

De romantische *poëzie* verbreidt haar toover waar de verbeelding vrij spel heeft. De romantische geest is vrij, is een bevrijding uit conventioneele banden, van klassieke of antieke bepaaldheid en symbolische willekeur. Doch in de eerste vrijheid is de scheppende phantasie zichzelf nog niet meester, dwaalt zij af in droomen, verliest zij de werkelijkheid uit het oog voor het gedroomde wonder, dat zij verheerlijken kan.

De romantische kunst, waarin de schoonheid zich losmaakte uit de konkrete realiteit van het zinnebeeld en uit de abstracte idealiteit, om absoluut te worden in ideëele

werkelijkheid, is in de zielvolle geestelijkheid van haar eersten scheppingsdag nog niet meester over de *phantasie*. Zij verheerlijkt het leven in een schoonen droom. Zij is nog kinderlijk blij met haar eigen droomen. Een idylle wordt het leven, idyllische schoonheid glanst over de verbeeldingen, en in dat droomvolle, liefelijke licht verschijnt een ándere werkelijkheid.

Het alledaagsche leven biedt niet de poëtische schoonheid die in een gedroomde wereld te tooveren is. In het besef dat die zielvolle poëzie in het héden niet te vinden is, en toch levende met den wénsch om het werkelijke leven met den romantisch schoonen droom der dichterlijke phantasie in overeenstemming te brengen, zal de droomer de schoonheid in het verléden en het onwerkelijke zoeken. De *idylle*, de *fabel*, de *parabel*, de *allegorie*, het *romantische* en *idyllische epos* en het *sprookje* zijn enkele der vormen dezer het leven *verheerlijkende schoonheid*. Zoo is de poëzie van den phantast, het droomvolle oog op het verleden en het onwerkelijke richtend. Met de *legende*, *sage* en de geheele *mythologie* in verbond, in epische beschrijving in het volksepos, of ook wel in lyrischer toon van de *romance* en vooral van de *ballade*, in het *skaldenlied* en het *troubadourslied*, wordt het leven in even phantastisch licht gezien, het wondervolle licht dat de droomenrijke ziel over het verleden toovert.

De romantische kunst, die de werkelijkheid verheerlijkt, vindt in de *ode* vooral den kunstvorm om in lyrische verrukking iets aardsch en wereldsch te verheerlijken, en in de *hymne* iets hemelsch en goddelijks.

Het *loflied* in 't algemeen is bij uitstek de vorm waarin zich het gevoel van den romantisch dichterlijken mensch voor het hóogste uit, wanneer hij met vreugde des harten en ziels-verheuging tegen het hoogste ópziét, maar het niet nádert. De *geniale* mensch zal, in de reeds meer vergeeste-



lijkte actualiteit van zijn verbeelding, in het pathos en de ekstase of het boven zichzelf uitgaan in den geest, niet meer tegen het hooge en verhevene opzien, waar het in zijn geniale werkdadigheid trachten te bereiken; terwijl de hoogst gestegen *heroïsche* mensch zich zijn *verhevenheid* zelf bewust is en haar voor altijd zal trachten te handhaven.

Zoo is de schoonheid — die, hoewel romantisch, aan het klassieke ideaal-schoon doet denken — van het idyllische<sup>1)</sup> en lofwaardige; zoo is het te bewonderen en te verheerlijken, het te roemen en te vereeren schoone; de schoonheid die in zielsvreugde bezongen en toegezongen wordt; die in het verleden voorgesteld, of in het heden hoog boven het werkelijke leven geplaatst wordt, door een phantasie, die zelfs het leven van een vroegeren tijd in een liefelijken droom weet óm te tooveren, en als romantische idealiteit behalve het *persoonlijke gemoedsleven* ook het *volksbewustzijn* in zich opnemend, in het *volksepos*<sup>2)</sup> de stamhelden van den ouden tijd tegen den mythischen achtergrond tot ideale helden en halfgoden heeft verheven.

Maar dit geïdealizeerde schijn-bestaan van het dichtsterlijk te verheerlijken schoone, dat in en als het *idyllisch schoone* zijn karakteristiekste verschijning heeft, is niet bedoeld als te bestaan buiten de werkelijkheid, zooals de ideale schoonheid, maar wel als een droom en een wenschelijkheid, er boven verheven.

In de *phantasie* uit zich het streven boven de werkelijkheid uit te gaan. Doch dat streven blijkt een ontvluchting te zijn. De phantasie schonk de vleugels om zich boven

1) Het „idyllische” is in verband met het historische der poëzie tegenover het „elegische” als naam voor deze schoonheids-kategorie genomen. De „ode” is niet zoo algemeen.

Andere namen, als het „hymnische”, „enkomiastische”, „panegyrische” enz. zijn niet zoo teekenend. Het *hymnische* komt er het dichtste bij.

2) Twee groote voorbeelden zijn de „Ilias” en het „Nibelungenlied.”

het alledaagsche te verheffen in een reiner sfeer van leven, waar het leven een schoonen droom gelijkt. De dichterlijke vlucht boven den lageren kring van het alledaagsche leven bereikte een *schijnwereld* in het verleden. Het heden en het lagere leven lokken slechts *jammerklachten* uit, en het verleden en het hoogere een *lofzang*.

Daarom wordt de werkelijkheid ontvlucht in een gedroomde werkelijkheid. Maar daarom ook zal voor den romantischen geest, in het zielsleven van den mensch diep ingrijpend, te droeviger de terugkeer in het heden en de alledaagsche werkelijkheid zijn. De verkeerung van den droom in de werkelijkheid, die men waande ontvlucht te zijn, lokt een *klacht* uit.

Het alledaagsche bestaan is voor den romantischen geest te wreeder naar mate zijn phantasie betooverender, en de val te dieper naarmate zijn vlucht hooger was. De dichterlijke klacht is de *elegie* <sup>1)</sup>. De *elegische schoonheid* is de aesthetische klacht van den ontroerden mensch. In de oudheid werd de smartelijke ontroering uitgezongen in treurzangen in een bijzonderen versvorm, de elegische distichon <sup>2)</sup> en een klaagrefrein.

Maar de elegische schoonheid beperkt zich niet tot één dichtsoort of één zangwijze, niet tot de Grieksche en Latijnsche

---

1) De *ἔλεγος* is het klaaglied of de treurvang, waarvan de naam vermoedelijk ontstaan is door nabootsing van den uitroep *ἔ ἔ λέγε*, het refrein dezer liederen. Toen het woord niet meer begrepen werd, werd de naam toegepast op alle gedichten die dezelfde maat en versregels, de dactylische disticha, hadden. Alle in elegische *disticha* geschreven verzen zijn geen klaagliederen. Wij bedoelen de oorspronkelijke beteekenis, die ook in latere, moderne, elegieën bewaard bleef, ook in anderen dichtvorm.

2) Vereeniging van den dactylischen hexameter en pentameter in het distichon. Een „modern” voorbeeld van den „antiek” versvorm vindt men bij den „klassicistischen” Carel Vosmaer, dat als eenzijdig antwoord op de elegie zelf kan gelden. (Het eerste vers is een hexameter, het tweede een pentameter). „Vindt g' in den mensch en het leven alleen ontarding en scheefheid. Kijk, is het glas van uw geest, daar gij ze in spiegelt, ook hol?”

*elegische* dicht- en zangkunst, maar is gelijk elke schoonheid als moment betrekkelijk algemeen. Zij is overal te ontwaren of te vernemen waar *poëzie* is, in zang en muziek, in de beeldende kunsten, en zelfs in de natuur als natuurschoonheid <sup>1)</sup>, voor den niet slechts psychischen, maar ook aesthetisch-geestelijken mensch. Doch de diepste klacht ontlokt hem het leven, de wereld <sup>2)</sup>. Geplaatst onder het Noodlot is de romantische mensch een *elegische*, bij hoogere vergeestelijking als de *heroïsche* mensch, een *tragische* verschijning.

Was het *idyllische* het bevredigende, het *elegische* is het onbevredigende voor den romantischen mensch. Hij ziet zijn psychisch wezen overal in den schijn van het hem omringende weerspiegeld, en *jubelt* of *klaagt* al naar zijne zielestemming. Maar vergeleken bij den *genialen* en den *heroïschen* mensch is hij in zijn zinnelijkheid en zieligheid, die zich nog niet tot het hooger geestelijke heeft ontwikkeld, kinderlijk en naïef. De idyllisch bewogen menschenziel is kinderlijk, en het sprookje is de kunstvorm die dezen mensch niet vreemd is. En naïef is de elegisch ontroerde menschenziel, die lijdelijk weeklaagt omdat het leven of de wereld zijn hoop niet vervuld heeft, en die niet tot een daad komt en handelt als een man. De *nenia*

1) „Die Poesie der Natur hat zugleich etwas Elegisches“ (nl. is „traurig“ en „an unsrem Wehe theilnemend“), evenzeer als zij „freudig“ en „mit unsren Lust sympathisiren“ kan. (Köstlin. Aesthetisch. 578).

„Die grössere Pflanzenwelt wird *elegisch*, wie die kleine *idyllisch*; sie wird elegisch, weil an ihr um ihrer Grösse willen das Dürftigere ihrer Ausstattung entschiedener hervortritt.“ (643).

De treurwilg wekt in den aesthetischen mensch elegische schoonheid op.

Het hangen der takken en bladeren is elegisch, evenals het vallen der bladeren in den herfst. De Herfst is elegisch, de Lente idyllisch.

2) Volgens Schiller is de werkelijkheid met de Idee vergeleken met haar in overeenstemming of haar tegenovergesteld, en in het eerste geval „idyllisch“ („bevriedigt“) of lovend, verheerlijkend, en in het laatste geval „elegisch“ („klagend“) of „satirisch“ („tadelnd“) te behandelen.

is ook de latere typische vorm der elegie van klaagvrouwen, die dan als lijkzang voorkomt, maar ook de naam was voor iederen vorm van *treurlied*, zooals van den treurende die liefheeft. De oude elegie zelf had, behalve een patriottischen, dikwijls een erotischen inhoud.

In den nieuweren tijd, waarin de romantische geest overheerscht, zooals ook de Germaansche gedachtenwereld romantischer is dan de Grieksche, heeft de poëzie der elegische gemoedsontroering alle vormen aangenomen van dichterlijken *weemoed*, zoowel van den minnaar als van den vaderlandslievende, zoowel van wereldschen zin als van religieuzen. Soms steeg zij zelfs tot een *wereldsmart* zoo aldoordringend somber en soms ook zoo grootsch als geen vroeger tijd kende. De wereldsmart is romantisch en Germaansch, niet klassiek en Grieksch of Latijnsch. De elegische schoonheid is daarin hoog menschelijk en universeel geworden.

De schoonheid verscheen in den romantischen geest, die zijn zielsontroeringen vrij kon openbaren, in een nieuw leven, bezielde en vergeestelijkt, en in een nieuwe wereld, waarin de kunstenaar jubelen of klagen kon. In de klassieke ideaal-schoonheid, met haar abstractie van alle vreugde of leed van den scheppenden kunstenaar zelf, die niet zijn ziel maar een ideaal had te aanschouwen, ziet men niet de ontroerde en bewogen trekken van den hartstochtelijken mensch, maar de starre onbewogenheid van een idee of voorstelling, hoogstens van een God of Godin.

Het ideaal is verheven; maar de verhevenheid die slechts aangestaard wordt en niet in geestdrift en heroïsch bemachtigd, blijft den mensch in wezen vreemd. Het verschijnt hem wel, maar het verschijnt niet in hem: het verwerkelijk zich niet in zijn leven. — Veel later, in den eersten

renaissancist zal ook de Justitia ménsch worden, en zelfs in háar gebeeldhouwde trekken menschelijke bewogenheid, althans in ontwerp, vertoonen.

De *godheid* zal *mensch* worden, — dat is de groote lijn die getrokken wordt, door de geschiedenis, van de oude naar de nieuwe wereld. Het ideaal zal zich in den mensch, in den romantischen mensch, verwerkelijken, dat is de leus voor een nieuw leven.

Evenmin als aan de voeten van het *ideaal*, kon de mensch, met in de eene hand het *symbol* en met de andere hand wijzende in de verte naar de idee, grijpen in eigen ziel naar het *teeken* dat zonder raadselachtigheid zijn *beteekenis* openbaart. De kracht om het van elkaar verwijderde samen te brengen, om het teeken met de beteekenis te vereenigen tot een ware twee-eenheid van schoon-schijnende idealiteit, is de scheppingskracht van den romantischen geest. De scheppingskracht en verbeelding toonen zich eerst in de mogelijkheid, die als vervulde en onvervulde hoop op verwerkelijking, in aanvankelijke zinnelijkheid van het idyllische en elegische der schoonheid bestaat, — om daarna in den genialen mensch, in de actualiteit van zijn bewust streven, zich te toonen als de machten die de wereld werkelijk vernieuwen.

De geniale mensch schept en herschept de wereld. Hij verbeeldt de werkelijkheid terwijl hij zijn verbeelding verwerkelijkt. In den *genialen* kunstenaar is de *romantische* scheppingskracht een creatorisch vermogen van een hoogen geest. Zijn schepping is altijd geestelijk. Zijn scheppingskracht is geestkracht; zijn scheppingsdrijf *geestdrijf*. De zinnenstreelende betoovering van den idyllischen en de zinnenkwellende ontgoocheling van den elegischen kunstenaar zijn vergéestelijkt in het hooger bewustzijn van den *genialen* kunstenaar, die hun beider waan, blij of droevig,

die als zwakte zich onthult, opheft in zijn geestkracht. Zijn geestdrift is de *ekstase*.

De *ékstasis* is het zich te buiten gaan, als een in het hooger geestelijke opgaan, het zich vergeestelijken van den mensch, — zooals gebeurt wanneer, volgens Philo van Alexandrië, de goddelijke geest in den mensch komt, of als de mensch zich volgens de Stoa in den goddelijken *geest*, in het *pneuma*, verheft. De ekstatische mensch is in aanleg de *verheven* mensch. Hij tracht in zijn geestdrift het verhevene te bemachtigen, — maar de geestelijke heros is hij nog niet. Zijn geestdrift is nog troebel van zinnelijkheid en vermag zich nog niet te verhelferen tot de volkomen geestelijke klaarte van het verheven bewustzijn. Zijn geestdrift is het *pathos* van het zinnelijke, dat zich ekstatisch verruimen en verheffen wil tot het geestelijke.

Het meer zinnelijke pathos en de meer geestelijke ekstase, waarin de geniale mensch zich uit, geven aanzijn aan een *ernstige schoonheid* <sup>1)</sup>, waarin de blijmoedig idyllische en de zwaarmoedig elegische schoonheid zich oplossen, — waarin meteen het troebele bewustzijn opklaart in hoogere geestelijkheid. De lijdelijkheid en onwerkzaamheid van den luchthartigen dreamer zoowel als van den zwaarmoedigen klager, zijn veranderd in de werkzaamheid van den geestdriftigen schepper, die niet meer lofzingt of klaagliederen uit, maar met hooger bewustheid *scheppend* werkzaam is. Hij maakt ernst van zijn kunst <sup>2)</sup>. Hij is de bezielde, de pathetische mensch, die zich tot het hoogste geroepen

---

1) „Schön ist der *Ernst*, die *Ernsthaftigkeit*, d. h. die Gesinnung, die Etwas nicht leicht, sondern wichtig, ja schwer nimmt, sich ganz und wirklich damit befasst, bestimmt sich auf Etwas richtet, bestimmt etwas bewirken will.“ (Karl Köstlin. Aesthetik 187).

2) Goethe: „Die Kunst ist ein ernsthaftes Geschäft, am ernsthaftesten, wenn sie sich mit edlen, heiligen Gegenständen beschäftigt.“ (Naïvetät und Humor).

voelt en zijn werken en scheppingen in dienst stelt van het edelste en heiligste op aarde. Hij is de begeesterde, de ekstatische mensch, die de ernst van zijn roeping begrijpt, als hij de wereld herscheppen wil. Hij volgt niet meer de natuur na <sup>1)</sup>, maar schept uit *oorspronkelijkheid* van zijn wezen. Wat verschijnt komt uit zijn oorspronkelijke natuur te voorschijn in het licht van zijn geest. De oorspronkelijke kunstenaar is de *geniale* mensch. De spontaneïteit van den geest is het creatorische vermogen, de oorspronkelijke scheppingskracht, werkende in het duister onbewuste, doch bestuurd door de hoogere bewustheid, waartoe de niet slechts natuurlijk levende doch ook psychische en daarenboven geestelijke mensch gestegen is. Uit het duister des levens komt niets aan 't licht wat niet tot lichtbestaan gewekt wordt door het licht zelf des geestes.

Oorspronkelijkheid is het kenmerk der geniale kunst, waarbij de Aristotelische *mimesis* in het zelf-scheppen uit eigen natuur, ziel en geest, is ten ondergegaan. Het *genie* onderscheidt zich van het *talent* door zijn originaliteit. Het genie schept zelf, het talent volgt na. Het genie is oorspronkelijk en vrij, het talent afhankelijk en bepaald. Het genie is persoonlijk en onbegrensd, het talent schoolsch en beperkt. Het genie is spontaan, het talent reproductief. Het genie is alomvattend.

Waar het talent zich bepaalt tot het aangeleerde en zich

---

1) De Aristotelische *μίμησις* heeft alleen eenige beteekenis in de beeldende en dramatische kunst. Navolging is evenwel in de architectuur ook niet op haar plaats, en merkwaardigerwijze ook niet in de muziek. In de poëzie als de alomvattende kunst is nog wel een zijde te vinden waarbij althans van de *mimesis* gewag gemaakt mag worden, vooral in de dramatische poëzie, al is die beschouwingswijze eenzijdig en bekrompen. Naturalisme en realisme in alle kunst is kunstzinnig of aesthetisch verhoogde natuur en realiteit — ook op de planken. De *mimesis* van Aristoteles staat veel hooger dan die van Plato. Bij Aristoteles staat de *mimesis* in wisselwerking met de *katharsis* (*κάθαρσις*), de verzuivering der indrukken (in de tragedie).

altijd herhaalt, scheidt het genie uit zijn harmonisch en albewust wezen, in vrijheid van geestelijke zelfbepaling, een nieuwe wereld van verbeeldingen en gedachten. Terwijl het talent een nabijzijnd doel tracht te bereiken en zijn wil richt op een eindige bestemming, richt het genie zijn geest naar het eeuwige en oneindige in kunst en wijsbegeerte<sup>1)</sup>. Genieën met een slechts eenzijdigen uitgroei van een der psychische of intellectueele vermogens kunnen zich wel in een kunst of een bijzondere wetenschap openbaren, maar niet in wijsbegeerte. Het genie dat zich harmonisch ontwikkelt is in aanleg de hoogste mensch, die in *aanschouwing* en *begrip*<sup>1)</sup> zich alles bewust kan zijn in alomvattende geestelijkheid.

Tot de hoogste menschelijkheid heeft de *geniale* kunstenaar die pathetisch en ekstatisch zich uit, zich nog niet verheven, al is hij hooger gestegen dan de romantische kunstenaar van eersten aanleg, die in slechts psychische aandoenlijkheid jubelt of klaagt. De geniale mensch maakt ernst van zijn hoogen wil en scheidt in geestdrift. In de zekerheid van zijn *pathos*, in de hooge geestelijke ernst van zijne *ekstase*, twijfelt hij niet aan zijn roeping. Als hij faalt, juist waar zijn streven het hoogst was, is hij zich de wreede ironie van het lot niet bewust. Als wij het hoogsteigerende *pathos*, dat in zijn opvaart alles uit het gezicht verliest wat de werkelijkheid, ook van het geestesbestaan, uitmaakt, of wel teugelloos het doel voorbij vliegt, of te vergeefs zich afmat om ook het hoogste te bemachtigen, —

---

1) Schopenhauer: „Der Geistreiche, Geniale ist mehr das ewige Subjekt des Erkennens als das endliche Subjekt des Willens.” (Nachlass IV: 103 Reclam).

„Das Genie besteht in der Erkenntniss der Ideen.” (266).

„Was eine Nation an Werken der *schönen Künste*, *Poesie* und *Philosophie* aufzuweisen hat, ist der Ertrag des in ihr vorhanden gewesenen Ueberschusses an Intellect.” (Werke V: 81).

Vgl. Kant. (Kr. d. Urt. §§ 46—50).



als wij de zichzelf verblindende geestdrift in zijn gewaande zekerheid aanzien met bewusten geest, worden wij ons bewust van een twijfel, die tegenover het pathetische de ironie stelt.

Wat de skepsis tegenover het dogmatisme beteekent, be- duidt de ironie met haar twijfelzucht tegenover het pathos met zijn zekerheid. De *ironie* is slechts tegenover het *pathos* zuiver te begrijpen. In ironie uit men zich als men de geestdrift en zekerheid in twijfel trekt, neertrekt en ver- keert in den twijfel, die tegenover het pathos slechts ironie zijn kan, die zelfs tot vertwijfeling komen kan en het bitterste en wrangste als ironie doet smaken.

Bij alle zinnelijkheid, zoowel van het pathos als van de ironie, kan de ironie slechts den hoogen geestelijken mensch treffen. Tegenover de kunstzinnige geestdrift, die als geeste- lijke ekstase reeds even intellectueel als sensueel is, blijkt de aesthetisch verhoogde ironie als iets zeer geestelijks, als een verijnd psychisch en intellectueel vermogen.

Hoe hoog is niet in geestelijk opzicht tegenover het pathos van Faust de fijne, nu eens speelsch vernuftige dan weer ernstig bittere en wrange, maar rijkbewuste, ironie van Mephistopheles! De ironie, die Faust zelf, niet zoo kwel- lend, maar eer gemoedelijk, laat spelen door de antwoorden aan zijn famulus Wagner, wiens pathos echter ook zeer bij de grondsch was, overtreft dit pathos ver in bewust- heid; en niet minder de onmeedoogende ironie, welke de duivelsche professor, die Mephistopheles is in Faust's studeervertrek, in schijn tot den naëven Schüler richt, maar waarmee hij over diens hoofd heen óns bewustzijn treft.

---

1) Schopenhauer's Anschauung is slechts intuïtief. Hegel's „Begriff” omvat intuïtie en reflectie. Schelling: „Die ästhetische Anschauung ist eben die *objectiv* gewordene intellectuelle.” —

De ironie toont daarbij een eigenaardigen trek. De ironie is *dubbelzinnig*. In haar kan het pathos zelfs gehuicheld zijn. Zij doet dan aan *pathos* denken en is *ironie*. Daarmee komt het pathos als keerzijde der ironie duidelijk aan 't licht. Zelfs een aestheticus, die de vrije gedachtenbeweging der dialectiek anders niet vermag te volgen, kan de ironie definieeren als „het spel der schijnbare verkeering der dingen in het tegendeel”<sup>1)</sup>). Zooals de verhevenheid van het tragische zich in het komische zal verkeeren bij de bewustwording van de aangematigde verhevenheid en het schijnbaar tragische, zoo openbaart zich de ironie als de keerzijde van het pathos.

De ironie is een *geestelijk* fijn spel van verkeering. Haar fijnheid wordt zelfs *geestig* genoemd. Zonder geest en geestigheid geen ironie. Als geestelijk spel van dubbelzinnig karakter is zij van de gemoedszijde genomen eenigszins kleurloos, niet droevig zonder ook blijgeestig te zijn. Van het overwonnen elegische heeft de ironie nog een zekere wrangheid als aandenken, doch van de zonnige blijheid van het komische een lichtstraal van blijgeestigheid als belofte. Haar zinnelijk karakter keert de ironie naar het elegische, haar geestelijk karakter naar het komische. In de ironie kondigt zich hoogere geestelijkheid aan.

Kan de ontkenning van het pathos zich in aesthetische geestelijkheid anders uiten dan in ironie? Zelfs de hoogste geestdrift, die als *ékstasis* een bovenmenschelijk en goddelijk karakter draagt, heeft in het alomvattend bewustzijn tegenover zich een ironie, die als hoogwijze zelfironie zoo geestelijk en wijs is dat zij goddelijk genoemd wordt. En goddelijke ironie straalt met het helderst geesteslicht

1) Karl Köstlin: „Das Spiel der scheinbaren Verkehrung der Dinge ins Gegenteil, der Ironie.” (Aesthetik. 190).

„Die Ironie oder die Verkehrung kann ein harmloses Spiel sein.” (199).

door enkele der onsterfelijkste kunstwerken. Voor een in haar zelfbewustzijn, ook in de vertwijfeling, met zulk een helder geesteslicht toegeruste ironie, is niets veilig, is geen pathos en is geen verhevenheidsverlangen bestand. Zelfs in den pathetischen mensch, in de hoogste stijging van zijn geestdrift op wijde vleugels der ekstatische verbeelding, komt het oogenblik tot bewustzijn, dat in den twijfel een nog hooogere bewustheid schijnt en als ironie zich doet kennen, — de ironie, als het winterkoninkje, verborgen in de veeren van den arend, dat op het hoogste punt uitvliegt en dan nóg hooger stijgt.

Als in Faust het pathos der verbeelding stijgt tot hooger bewustzijn flitst er plotseling een fijne lichtstraal van ironie doorheen; maar omdat Faust een verheven en tragische geest is, heeft zijn ironie ook iets tragisch; — in zijn tegenbeeld Mephistopheles schittert de ironie eerst rijk, en verheldert zij zelfs het diepste duister van haat en ondeugd.

Zonder zijn schitterende ironie, die zijn hooge geestelijkheid doet uitschijnen, zou Mephistophelis de geest des kwaads zijn, die niets geestelijks heeft, een donkere demon zonder geestelijkheid en menscheijkheid. Zóo zwart is de duivel niet, of het licht van zijn geest straalt met iets hoog menschelijks, en zelfs iets goddelijks, door hem heen. Het duivelsche, de satanische geestelijkheid, is dubbelzinnig. In 's menschen natuur slapende, ontwaakt hij in den geest. Zoo ontwaakte Mephistopheles als 't ware in Faust's geest; maar hoe ook veruitwendigd in zijn tot vertooning geworden gestalte, altijd behoudt hij iets hoog menschelijks. Het menschelijke is niet zonder het duivelsche te denken, — zelfs het goddelijke niet. Als Faust in *pathos* spreekt: „Der Gott, der mir im Busen wohnt, Kann tief mein Innerstes erregen,“<sup>1)</sup> antwoordt Mephistopheles, wiens duivelsche geest,

1) Goethe. Faust, Studierzimmer (2e).

naast den goddelijken, eveneens in zijn boezem woont, met *ironie*, en spreekt zeer menschelijk van den dood, — en daarna van het leven.

Het pathos <sup>1)</sup> des gemoeds en nog meer de ékstasis van den geest hebben iets goddelijks, — de ironie heeft iets duivelsch. De ironie spreekt met hoog bewustzijn; en ook de duivel is zich zoo niet alles, dan toch veel bewust <sup>2)</sup>. De hoogste bewustheid, die álzijdig is, bezit de ironi-zerende geest nog niet. De ironie heeft, als keerzijde van het pathos, iets eenzijdigs, gelijk het komische tegenover het tragische ook iets eenzijdigs heeft. In haar eenzijdigheid is de ironie ook niet onzijdig, maar zeer partijdig, en stelt zij haar geest en geestigheid in den dienst van partijschap. Door het pathos van den tegenstander in schijn te ver-vekeren houdt de ironie het veld. Daar in overdrijving gevaar schuilt en de pathetische mensch dat gevaar nooit ontgaan kan, is het een gemakkelijk spel, om, door den schijn der overdrijving fel in 't oog te doen vallen, het pathos door ironie te doden. De ironische spot heeft menigen geestdriftige doodelijk getroffen.

Stelde de caricatuur met haar symbolisch karakter bij het *treffende* en *beteekenisvolle* der aesthetische idealiteit, in het voortgebrachte kunstwerk kunstschoonheid geworden, een bijzonderen vorm der symbolische kunst reeds in aanleg voor, in de betekenisvolle vervorming en misvorming der figuren en gestalten, — eerst in de hooge geestelijkheid der *ironie*, verschijnt de *caricatuur* in al haar rijkheid en

---

1) Karl Köstlin: „Schön ist das Pathos oder die nicht bloß aus Schwäche masslos überfluthende, sondern eben in Folge innerer Ergriffenheit kräftig auftretende Leidenschaft, ebenso Alles, was eine solche Ergriffenheit lebendigbewegt ausdrückt, oder alls *Pathetische*." (Aesthetik 187).

2) Mephistopheles zegt het Faust: „Allwissend bin ich nicht; doch viel ist mir bewusst."

macht van uitdrukking. In den dienst van partijchap kwam in den nieuweren tijd, als vorm van beeldende kunst, vooral in de teekenkunst, de ironizeerende caricatuur in al haar beteekenis aan 't licht. Haar geest en geestigheid, haar dubbelzinnig karakter ten opzichte van schijn en wezen, van leugen en waarheid, en haar hooge bewustheid, die zich niet wil laten misleiden, heeft zij daarin allerminst verborgen. Zij is zelfs zóó wijs, dat zij zich niéts laat wijs maken, — ook de waarheid niet.

Dat de ironie zelfs de waarheid niet wil kennen zonder ook deze in schijn te verkeereren, en zichzelf voor de eenige waarheid houdt, is haar eenzijdigheid. Zij trekt álles in twijfel, — doch twijfelt niet aan zichzelf. Zij is zich veel bewust, — „viel ist mir bewusst” zegt Mephistophelis — alleen niet haar eenzijdigheid, die ook partijdigheid kan zijn. Zij kan alle vormen aannemen, van de hoogste en fijnste dichterlijke ironie — of als een goddelijke zelfironie der rede en wijsheid zelf schijnen — tot de dwaaste *parodie* en *travestie*, met allerlei komische bijmengselen verlevendigd. De ironie die als zoodanig, tegenover de gezwollenheid van het pathos, iets samentrekkends van wrangheid en bitterheid kan hebben, kan zich nog verscherpen in het *satirische* en *sarcastische* tot een nog snijdender geestelijk wapen.

Geestigheid en spot zijn altijd de wapens geweest om het schijnbaar of werkelijk hoogere te treffen, zoodat het ook geen toeval is dat in het satirische volksepos „Van den Vos Reinaarde” het de slimste der dieren is die zich tegen den Koning van het dierenrijk met zijn géestelijke wapens te weer stelt. Slimheid, geestigheid, schranderheid, huichelarij, vermomming, kunnen alles ironisch maken tot een schijn van het tegendeel. Gehuichelde lof bijvoorbeeld kan zich zeer ironisch uiten. Schijnbare lof is ironische

spot. De ironie kan evenals de huichelarij zichzelf beheerschen. Terwijl het pathos verlies van zelfbeheersching meebrengt, is de ironie als zelfbeheersching op te vatten, — maar zooals in zelfbeheersching geen huichelarij zonder meer is te zien, is de ironie geen schijn zonder meer, al doet zij dikwijls een geestig masker voor, waarachter zij de waarheid verbergt.

Geestigheid is het geestelijke licht dat door de dubbelzinnigheid der ironie heen flitst. Goethe's en Schiller's <sup>1)</sup> Xenien en Heine's verzen zijn vol vernuftige ironie, die wel het sprekendst in die gedichten van Heine zich uit, waar zij als de keerzijde van een schijnbaar pathos verschijnt.

Pathos en ironie uiteten zich niet alleen in kunst, maar wij kennen ook een religieus pathos en een philosophische ironie. De zedelijke wereldorde zoowel als bijzondere deugden, vooral vaderlandsliefde en algemeene menschenliefde, die het gemoed ontroeren, kunnen pathetisch tot uiting komen; doch ook in dien vorm stijgt het ethische bewustzijn steeds tot aesthetische geestelijkheid. De vaderlandsliefde uit zich in een vaderlandsch lied vol pathos en het religieuze bewustzijn in een psalm en kerkelijk gezang, waarin zich verhevenheidsgevoel in klanken, in muziek en in woord, uitstort. Deze ontroerde menschelijkheid is niet meer slechts passief elegisch bewogen, maar actief beweeglijk van gemoed, opgewonden, geestdriftig, en mengt vreugde en smart in het pathos dooreen. Liefde zoowel als haat, berusting en ongeduld, vergevingsgezindheid en toorn, zielsrust en oneindigheidsverlangen mengen zich dooreen of wisselen elkaar af in ethisch-religieuze ont-

1) Overigens is het dichtwerk van Schiller vol zuiver pathos. Schiller is een pathetisch, Heine een ironisch dichter. Goethe is pathetisch én ironisch; hij is een heroïsch dichter; hij is Olympisch. Waar de geest het hoogst is verschijnt, naast het tragische, de humor.

boezemingen. In bede, preek en kerkgezag welt uit het diepste gemoed, bij den hoogsten vorm in een vermenging van ethisch-religieuze en aesthetisch-geestelijke gevoelens, het door zinnelijke en zielige bewogenheid nog troebele besef eener ware *religie*, van een eenheid van het tijdelijke en eeuwige, het eindige en oneindige, het menschelijke en goddelijke.

De pathetische mensch is in aanleg de verheven mensch; maar waarlijk verheven is hij nog niet, en wijs nog in verre niet. Doch het is den geestdriftige in zijn religieus en aesthetisch, en zelfs in zijn politiek en ethisch pathos, toch diepen ernst het hoogste te bereiken. In zijn kinderlijkheid en jeugd, wanneer in den eersten bloei van het leven het geestelijke en ideëele in zinnelijk pathos gloedvol verschijnt, is hij ook nog onbewust. Op zijn hoogst is het pathos dichterlijk. Zelfs is de pathetische mensch eigenlijk in aanleg *de dichter*. Het pathos is hartstochtelijk, opgewonden en warm, de ironie is kalm, nuchter en koel. Het pathos kan zelfs vurig zijn en het gemoed in vlam zetten, de ironie kan ijzig zijn en alle gemoedelijkheid doen bevrozen. Het pathos is opwekkend en dichterlijk, de ironie nuchter en prozaïsch. En in zoover de predeker en de redenaar — ook de philosophische redenaar — pathetisch zijn, zijn zij ook dichterlijk. In het dichterschap verheft het zinnelijk pathos zich als geestelijke ékstasis zelfs tot volstreckte idealiteit.

De zinnelijk-pathetische dichter is Dionysisch, de geestelijk-ekstatische dichter Apollonisch. Bakchos als de zinnenstreelende God zet de menschelijke ziel in gloed, brengt haar in dichterlijke vervoering; maar van een dichterlijkheid die slechts een zinnelijke betoovering en dronkenschap is, een roes en een bedwelming, waar, in het duistere of troebele der zinnelijke gewaarwordingen, nog geen geestelijke schoonheid aan 't licht komt. — Ook in de Germaansche mythologie

is het een goddelijke drank, de Odrörir, die Goden en menschen in dichterlijke vervoering brengt, bezielt tot poëzie en wijsheid; maar ook deze dichterlijkheid en wijsheid zijn nog eer een zinnelijk pathos dan een geestelijke ékstasis. — Zoo behoudt vooral de dichterlijke vervoering altijd het pathos als het Dionysische moment, al wordt de nevelige roes van ziel en zinnen ook opgeklaard tot intellectueele schoonheid <sup>1)</sup>, in de geestelijke ékstasis van het Apollonische.

Apolloon, de lichtende God des gezangs, der poëzie, der geestelijkheid en der wijsheid, wekt den mensch tot de *verhevenste idealiteit*. Zoo ziele-bedwelmend als Bakchos, zoo geestes-verhelderend is Apolloon.

In verheven menscheijkheid, als een god-mensch, verschijnt de heros. De in pathos zich uitende mensch was in zijn geestdriftig verlangen naar het hoogste al in aanleg de verheven mensch. Zijn ékstasis verhief hem reeds boven zichzelf. Maar het pathetische verhevenheidsverlangen, door zijn ontoereikendheid in het bewustzijn de ironie als de twijfel aan de zekerheid van het pathos openbarend, wordt in schijn verkeerd; en zoo kan de ironische ontkenning van de pathetische stelligheid den mensch slechts voeren tot hogere geestelijkheid als hij pathos en ironie opheft in werkelijke verhevenheid. In de verhevenheid deinst de heroïsche mensch voor niets terug. In vrijheid van zelfbepaling stelt de *heros*, als een God, eigen wil en wet vast, als voor eeuwig. Zelfs voor de misdaad schrikt de heros niet terug, — die voor den *pathetischen* mensch een onmogelijk is omdat hij ze nooit op zijn weg ontmoet, terwijl de *held*, die door strijd overwinnen wil, haar nauwelijks ontgaan kan. Maar toch, zijn strijd is een *verheven strijd*,

1) Shelley: „Intellectual beauty.” Vgl. Schelling's en Schopenhauer's „intellectuelle Anschauung.”



en de macht van zijn wil en dadenrijk streven is gericht op het hoogste en de instandhouding daarvan, waarvoor alles moet wijken of buigen. Hoog is de spanning van zijn wil en hartstocht om het uiterste te beproeven.

Dan is hij de ideale held, die wel door eigen *schuld* en door het *noodlot* vallen kan, doch die dan in zijn heroïsch ondergang *tragische* ontroering wekt, omdat hij ver boven zijn schuld verheven was en hoog-menschelijke eigenschappen had <sup>1)</sup>. Hij faalt zeer menschelijk, maar nochtans was zijn pogen grootsch. Hij lijdt in zijn strijd en ten ondergaan tragisch, omdat hij in zijn streven verheven gevoelens en gedachten koesterde en openbaarde, die wij evenzeer in hem als in onszelf bewonderen <sup>2)</sup>.

Het tragische geeft door de nevels van het droevige levenslot een verheven doorzicht op het oneindige en eeuwige, dat in het eindige en tijdelijke te beleven is.

De schoonheid van het verhevene of de verheven schoonheid is hooge aesthetische geestelijkheid. Geen quantitative of kwalitatieve toepasselijkheid van de verhevenheidsgedachte, die in de religie grootere beteekenis heeft <sup>3)</sup>, brengt ons nader tot de verheven schoonheid, die alleen als moment van aesthetische idealiteit zuiver begrijpelijk wordt in verband met de andere schoonheidskategorieën <sup>4)</sup>. In

1) Karl Köstlin: „Weil er so nach allen Seiten hin viele Berechtigung für sich hat, ist sein verfehltes Unternehmen tragisch, ist er selbst ein tragischer Held.“ (Aesthetik. 242).

2) Josef Müller: „Nur das Leiden eines erhabenen Subjects bringt die tragische Wirkung zu stande.“ (Die Phil. d. Schönen. 135).

3) Schiller, die het „Aangename“, het „Goede“, het „Verhevene“ en het „Schoone“ onderscheidt, zegt dat „das Erhabene und Schöne allein der Kunst eigen sei“ (Zerstreute Betrachtungen, Werke XI:565). De verhevenheid van het goddelijke hoort in de religie thuis, met name in de Joodsche.

4) De eene aestheticus verwijt den anderen dat hij met de *schoonheid* van het *verhevene* geen raad weet. Wanneer men een schoonheidsbegrip van een ander heeft „afgeleid“, met min of meer waarschijnlijke redematies, is men tevreden, en kan, steeds weer op nieuwe wijze combineeren in het eindeloze,

aesthetische idealiteit zijn wij de logische en mechanistische gesteldheden van het kwalitatieve en quantitatieve <sup>1)</sup> al lang te boven, al blijven zij daarin voorondersteld. Een hooge wolkenlucht is niet verheven, maar wij zijn aesthetisch verheven en grootsch wanneer wij in kunstzinnige ontroering haar grootheid waarnemen <sup>2)</sup>.

De goddelijke verhevenheid wordt men zich eerst bewust in eigen goddelijk verhevenheidsbesef, en in aesthetische idealiteit is de verhevenheid de hooge menschelijkheid van den, even als God, *verheven mensch* die de *heros* is; — doch die zijn menschelijke broosheid niet aan zijn goddelijk verhevenheidsbesef kan doen evenaren, in zijn hoogen strijd valt, en tragisch ten onder gaat.

Om tot verhevenheid te komen moet de aesthetische geest van het eenvoudig natuur- en kunstschoon een reeks van steeds hooger geestelijk wordende momenten of fasen doorloopen <sup>3)</sup>, die wij nu methodisch doordacht hebben. Zich hooger verheffen dan tot de heroïsche verhevenheid vermag de mensch niet in aesthetische geestelijkheid. <sup>4)</sup> In zijn streven naar het hoogste door zijn wil en hartstocht, door zijn dadenrijk leven, zal hij moeten vallen door eigen

---

omdat het weinig moeite kost alle categorieën van elkaar „af te leiden”, omdat ze alle met elkaar in verband staan. Echter eerst door een systeem aller zuivere schoonheidskategorieën volgens de vrije dialectiek ontstaat een eenheid in de verscheidenheid die aan alle willekeurige afleidingen en samenstellingen een einde maakt.

1) Karl Köstlin en Josef Müller b.v. houden te veel vast aan de natuurkategorieën.

2) Kant zeide reeds dat niet het „Object” verheven is maar dat *wij* het zijn. Het subjectieve Godsgevoel noemt hij „Gottähnlichkeit.”

3) Kant en Burke o. a. stellen *schoon* en *verheven* slechts naast elkaar. Doch voor Kant was het ook van het „einfach schöne” tot het „Erhabene” een te groote sprong.

Karl Köstlin noemt dit een „unnothigsz und verfehlten Gewaltsprung” „da zwischen Beiden doch so ausserordentlich Vieles in der Mitte liegt.” — Doch hij doet niets om de tusschen liggende momenten aan te brengen.

4) Vgl. „Het Heroische”. Bierens de Haan. (Tijds. v. Wijsb. afl. II).

schuld of door het lot, dat dan een waar noodlot wordt. Hij gaat aan zijn verhevenheid te gronde. Grootschheid en verhevenheid leiden in het hartstochtelijk streven dikwijls tot zelfoverschatting en tot geestelijk evenwichtsverlies, en zoo tot den ondergang. Het schijnt een wreed *spel* van het noodlot dat een hooge menschegeest *tragisch* moet lijden en zelfs ten onder kan gaan, zoowel door eigen schuld als door het lot, dat hem in botsing brengt met mensche-lijke en goddelijke instellingen, met hetgeen als *wereldorde* geldt. Een bewogen spel van karakters grijpt plaats in de werkelijkheid van het leven en in het drama der kunst. Dramatisch bewogen vertoonen zich de personen, met hun zielsleven en geestesbewustzijn, hun karakters in ontwikkeling en onderlinge botsingen, tot de hoogste spanning en de eindelijke katastrofe.

Het *dramatische*, eenheid van het *epische* en *lyrische*, is de geestelijke vorm die dit hoog-menschelijke spel aanneemt. Eigen fouten en de dwingende macht van mensche-lijke of goddelijke instellingen doemen de hoogstrevende geesten tot een lijden dat tragisch is, en den heros, zoo hij niet overwint, voert tot den tragischen ondergang en den dood. *Tragisch* is het lot dezer heroïsche strijders — en elke strijd kan heroïsch gevoerd worden — in zoover zij, in aesthetisch-geestelijken zin, sympathie en medelijden vermogen te wekken en dus ook verdienen, en in zoover zij *bewonderenswaard* zijn om hun hoogheid van geest en karakter, die men zichzelf levendig bewust vermag te maken; zelfs als hun fouten niet slechts algemeen-mensche-lijke hartstochten, maar ook ondeugden zijn.

Tragisch is het lot, ook wanneer geen eigenlijke schuld bestaat, maar de hoogstrevende mensch noodlottig door den nog hooger wil van personen of door de macht van een bestaande wereldorde lijdt en ten ondergaat. Antigone, bij-

voorbeeld, heeft een tragisch lot, niet zoozeer door eigen schuld als wel door een hoogere macht; en ook bij Maria Stuart, bij Ophelia, bij Gudrun <sup>1)</sup> — en bij zooveel andere heldinnen, daar het geen toeval is dat de hooge vrouwelijke karakters meer dan de mannelijke door uiterlijke machten lijden — denkt men niet aan eigen schuld. Bij King Lear, bij Hamlet en zelfs bij Oedipus is wel een innerlijke reden voor het tragische lot dat hen treft, maar geen eigenlijke schuld waarop de zware boete des lijdens volgen moet.

In Lear waren slechts een overdreven vertrouwen en liefde, in Hamlet besluiteloosheid en twijfelzucht, in Oedipus groote toorn, verbittering en halsstarrigheid. Eigen schuld, overdreven hartstochten en karakterfouten komen meer uit in de wraak- en ijverzucht van Kreon en Medea, in de eerezucht van Macbeth en Lady Macbeth, in de liefdeshartstocht en onbezonnenheid van Romeo, in de levenslust en lichtzinnigheid van Antonius en in den twijfel en de wereldsmart van Faust en Tasso. In Faust en Tasso, en vooral in Hamlet, bestaat er naast den twijfel en de wereldsmart, een hoog zelfgevoel, het besef der hooge menschelijkheid, der verhevenheid, dat zelfs voert tot menschenhaat en wereld-verachting. <sup>2)</sup>

Hamlet heeft nog dit bijzondere dat hij, in zijn besluiteloosheid niet tot groote daden komend, eigenlijk voor het uiterlijke geen held is. Heroïsch is hij toch wel: in den innerlijken strijd. In zijn twijfelzucht niet alleen, maar in zijn pathos komt hij telkens tot inkeer door zijn hooge geestelijkheid; en door zijn twijfel tot inkeer komend verkeert hij zijn pathos in het tegendeel, in zelf-ironie, die de fijn-geestige maar ook bittere lach is om eigen pathos.

1) Albrecht Rodenbach's „Gudrun”.

2) Jean Paul kent zelfs de grootste beteekenis der *verhevenheid* toe aan de „Weltverachtung.”

Was hij zeer tragisch, en in zijn verhevenheid zeer bewust van zijn hoogheid die zich in daden toonde, dan zou bij verkeering in het tegendeel, als de verhevenheid een schijn en een waan bleek, het komische tot vertooning komen. Maar Hamlet is toch wel tragisch, — alleen zijn pathos doet steeds in zijn twijfelzucht de ironie aan 't licht komen.

Overschatting en overdrijving van het verhevene moge tot het tragische voeren, en zij zullen daartoe voeren als de verhevenheid en het lijden waarachtig zijn; — blijken zij echter slechts een schijn, zijn de waarachtigheid en ernst die tot vertooning komen maar schijn, is de verhevenheid slechts aangematigd of een waan, die als zoodanig en derhalve als ontkenning van het verheven tragische ons bewust wordt, dan ontstaat uit de verkeering het *belachelijke* of *komische*, als een fijn-geestelijk spel van verkeering van den schijn in het tegendeel. In dien zin grenst het belachelijke aan het verhevene <sup>1)</sup>. Schijnbare of verkeerde verhevenheid en tragiek is komisch <sup>2)</sup>, zooals schijnbare pathos ironie heette. Door den ernst en de waarachtigheid als een schijn of waan voor te stellen kan men zelfs willekeurig al het verhevene en tragische belachelijk maken, zooals zich ook alles laat ironizeeren, en in absolute geestelijkheid ook alles zich laat betwijfelen, — al kan men zich ook de eenzijdigheid daarvan weer bewust maken.

Ten opzichte van het *verhevene* is het *komische* altijd het lagere, tegenover het *tragische* evenwel iets verheugends in den zin van het verruimende en bevrijdende, de ontspan-

1) In het Duitsch: „Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt.“ In 't Fransch: „Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas“, en in algemeenen zin: „Les extrêmes se touchent.“

2) Solger en Weisse leiden het *komische* af uit het *leelijke*.

Vischer vat het komische op als de „caricatuur“ van het verhevene, waarom hij het „afleidt“ uit het verhevene.

Alle „afleidingen“ zijn eenzijdig. Methodische en stelstelmatige denkbaarheid en begripelijkheid verlangen meer dan eenzijdige afleiding.

ning na de beklemming van het ernstige en tragische. Het hóog komische is een intellectueel fijn spel van vrije geestelijkheid; en zelfs het laag komische is niet zonder intellectualiteit. Het absoluut geestelijke en redelijke komt in het komische tegenover het tragische tot bewustzijn. Doch redelijk is het lachwekkende zonder meer, in zijn eenzijdigheid tegenover het tragische, nog niet. De *tragiëk* teekent zich donker af op den achtergrond van het drama des levens en der kunst, terwijl het *komische* er schittert met zijn lichtglansen. Ernstig en treurig is het tragisch schoone, dwaas en vroolijk de komische schijn der aesthetische idee; doch beide zijn eeuwig behept met het eenzijdige. Het tooneel des levens vertoont beide momenten in de werkelijkheid chaotisch door elkaar, waar het drama der kunst ze harmonisch vereenigd doet aanschouwen.

Het drama dat naar den vorm eenheid is van het epische en lyrische, is naar den inhoud eenheid van het tragische en komische, als onderscheiden momenten van aesthetische idealiteit. *Tragedie* en *komedie*, treurspel en blijspel, zijn de hoofdvormen, die in het drama onderscheiden worden. In het drama wordt tot een aesthetisch geestelijke vertooning wat in de werkelijkheid des levens gebeurt en in de idealiteit des geestes beseft wordt. De aesthetisch geestelijke vertooning is een spel, een spel van *schoone idealiteit* in den *schijn der werkelijkheid*, waar het *tragische* en *komische* zich weerspiegelen en zich vereenigen in den *humor*. Is het tragische donker en het komische licht, de *humor* is een vergeestelijkt clair-obscur, dat licht door het donker tooverft tot een harmonische eenheid van het aesthetisch-geestelijke.

Is het tragische éenzijdig, evenals het daaraan tegengestelde komische, — de humor is álzijdig. Hoog-geestelijk en alzijdig *redelijk* is de humor. *Dwaas* is het komische, maar

*wijs* is de humor. In zijn aesthetische alzijdigheid, die ten slotte, als het wijze, een onzijdigheid blijkt, behoort de humor zoowel tot de wijsheid als tot de schoonheid.

De wijze ziet door den dampkring der zinnen de zon van het intellect schijnen, en de schijngestalten der schoonheid worden zichtbaar. In het absolute licht zouden zij doorzichtig en onzichtbaar zijn, — maar daarin zou ook niets te zien zijn en niets tot verschijning komen. Het absolute onderscheidt zich echter eeuwig van zichzelf in de betrekkelijke momenten, en daarvan zijn de schoonheidsmomenten als de phasen aan te zien die de aesthetische Idee doorloopt.

De *humor* is de eenheid van het tragische en komische, en is in zijn hooge geestelijkheid alzijdig en als wijsheid ónzijdig. De verhevenheid die zich in den humor vergeestelijkt heeft is de verheven schoonheid van de *wijsheid*. In den verheven humor is de aesthetisch-geestelijke mensch aan de wijsheid toe gekomen. De hoogste geesten in kunst en wijsheid kennen den humor.

De humor heeft altijd iets philosophisch <sup>1)</sup> gehad. Socrates sprak in humor toen hij zeide dankbaar te zijn dat Xantippe hem in geduld oefende. In Plato is zoowel pathos — voor het ideale — als humor. En ook in Kant en Hegel is humor <sup>2)</sup>. Een kind — die anders alle schoonheidsmomenten beseffen kan, zelfs het verhevene, het tragische en komische, al is zijn verbeelding in het idyllische het meest thuis — kent den humor niet, de wijze wel. En de vrouw kent den humor ook niet zóo volkomen als de man. De humor is de hoog-bewuste en verheven lach van den wijze.

---

1) Carriere noemt den humor de „dialektik der phantasic”.

2) Vlg. Karl Köstlin. (Aesthetik. 196).

In kunst en wijsheid is humor, — in den godsdienst niet, omdat het verhevene er eenzijdig gesteld is. Ook het hoog-bewust lachwekkende is wereldsch. Het goddelijke is alléén verheven, en in den heros en god-mensch tragisch. De humor is tragisch en komisch tegelijk, en in zijn wijsheid verheven.

De humor houdt God en de Wereld te vriend.

De grootste kunstenaar en wijze ziet in zijn verhevenheid al het tragische en komische gebeuren beneden zich met een wereldschen én goddelijken lach.

De aesthetisch-geestelijke mensch heeft zich in den humor tot de wijsheid verheven. Dan kent hij den humor der schoone geestelijkheid, die ook de humor der wijsheid is.

De waarlijk verheven mensch is de wijze die door de kunst en religie heen wijs is geworden. Hij is verheven omdat hij alles in zich verheven heeft.

De hoogste mensch is de encyclopaedische of absoluut-geestelijke mensch, die zich al het menselijke bewust is, en toch in alle phasen der *absolute Idee*, van natuur, leven en geest, in kunst, religie en wijsbegeerte, van de laagste phase tot de verhevenste, de wijze is. De verhevendste of absolute mensch is grooter dan de heros, — die aan de wijsheid nog niet toe is. Hij is de Majesteit, die niet op aarde zetelt, maar in het Heelal des Geestes troont.

---



# KANTTEEKENING OP ARISTOTELES.

DOOR

Mr. Dr. W. F. KAISER Pzn. en Dr. J. A. VOLLGRAFF.

## Ontstaan en Vergaan.

De behoefte van den menschelijken geest om in de natuur iets onveranderlijks te zien, heeft geleid tot het opstellen van bepaalde natuurkundige theoriën, die het feit dat wij een voortdurend ontstaan en vergaan waarnemen trachten te verklaren, zonder aan de tijdelijk bestaande dingen eene grootere realiteit toe te kennen dan aan datgene wat bij de veranderingen blijft bestaan.

De uit dit gronddenkbeeld voortgekomen theoriën hadden intusschen geenszins uitsluitend betrekking op stoffelijke voorwerpen en hunne eigenschappen. Aristoteles, hoewel voortdurend strevend naar eene scherpere afscheiding der verschillende gebieden van kennis dan bij zijne voorgangers wordt aangetroffen, zal toch in de *Physica*, in de beide Boeken over Ontstaan en Vergaan, en elders, in één adem spreken over het ontstaan van lucht (wij zouden zeggen: waterdamp) uit water, van een plant uit een zaadkorrel, en van het beschaafde uit het onbeschaafde. Inderdaad hebben die verschillende veranderingen dan ook gemeenschappelijke kenmerken. Men kan zeggen dat het water

*potentieel* tevens waterdamp is, daar deze eruit kan ontstaan; evenzoo kan men zeggen dat de rozenknop *potentieel* reeds eene roos is, en dat deze of gene mensch, hoewel in *actueelen* toestand onbeschaafd, het vermogen reeds heeft om beschaving te verkrijgen. Ook is op te merken dat bij elk dezer veranderingen *continuïteit* bestaat: het eene komt uit het andere voort zonder dat in de reeks van toestanden eene gaping intreedt.

Op verschillende wijzen kan men de vraag beantwoorden wááaraan het voortdurende vergaan en ontstaan in de natuur is te danken. Stréeft de natuur met die aanhoudende veranderingen ergens naar? Weeft de spin haar web met een doel of liever: is het de natuur, waartoe ook de spin behoort, die haar het web zoo doelmatig doet weven? En zoo ja, heeft de natuur dan ook de *bedoeling* om uit den rozeknop een roos te maken? Wie deze vragen bevestigend beantwoordt, kan dan verder vragen of de natuur steeds naar een *goed* doel streeft, en ook of zij daarnaar streeft *op de eenvoudigste wijze*. — Of wordt veeleer alles door de *noodzakelijkheid* beheerscht? Zoo is het bij Demokritos, en bij dien wijsgeer schijnt een organisch verband te bestaan tusschen zijne atomenleer en zijne leer van de allesbeheerschende noodzakelijkheid. — In een der meest vloeiend geschreven hoofdstukken der *Physica* betoogt Aristoteles dat het, indien dit juist is, ook niet geoorloofd is te zeggen dat het heelal door toeval ontstaan is. In de dagelijksche dingen, die dikwijls zoo toevallig schijnen te gebeuren, redeneert Demokritos het toeval weg; maar terwijl bij de beweging der hemellichamen niets toevallig, doch alles regelmatig schijnt te geschieden, wil hij — zoo verwijt Aristoteles hem — juist bij het ontstaan <sup>9v.</sup> dáárvan het toeval als oorzaak te hulp roepen.

Intusschen kan de vraag of de natuur door de nood-

zakelijkheid beheerscht wordt, en ook de vraag of alle verschijnselen te danken zijn aan de beweging van atomen — Aristoteles ontkent, zooals wij weten, zoowel het een als het ander — door eene redeneering over het ontstaan van het heelal natuurlijk niet geacht worden op overtuigende wijze te zijn beantwoord<sup>1)</sup>. Zeker is het dat Aristoteles elders bij de bestrijding der atomistische wereldbeschouwing geheel mistast. Namelijk door te beweren — er zijn in de boeken over Ontstaan en Vergaan bladzijden die in de verte aan scheikunde doen denken — dat tin, met koper gemengd, ophoudt stoffelijk te zijn, en slechts blijft voortbestaan als een toestand van het koper, daar het verdwijnt na aan het koper zijne kleur te hebben gegeven. Regel is zulk verdwijnen van een bestanddeel wel-is-waar niet; Aristoteles maakt onderscheid tusschen de *verbinding*, σύνθεσις, waarin de deeltjes onveranderd naast elkander blijven liggen, en het *mengsel*, μίξις, waarin de deeltjes niet onveranderd blijven en het geheel dus homogeen is<sup>2)</sup>; in beide blijven de bestanddeelen bestaan, hetzij actueel, hetzij wellicht (in de μίξις) slechts potentieel. De passage over het koper en het tin schijnt intusschen vele onderzoekers misleid te hebben: hun streven, de z.g. alchemie, was erop gericht het ééne metaal uit het andere te doen ontstaan door daaraan de eigenschappen van andere stoffen toe te voegen, welke stoffen zelf dan geacht werden bij het proces te verdwijnen.

Uitvoeriger spreekt Aristoteles over de scheikundige samenstelling van verschillende stoffen in de z.g. Meteorolo-

1) Volgens Aristoteles bestaat het heelal — met de aarde in het midden, en den hemelbol als uiterste grens — sedert oneindig langen tijd en zal het ook altoos in deze gedaante blijven bestaan.

2) Wat Aristoteles een verbinding noemt, zouden wij dus juist een mengsel noemen, en omgekeerd.

gika <sup>1)</sup>); alle stoffelijke voorwerpen zouden zijn samengesteld uit aarde, water, lucht en vuur, welke elementen (*στοιχεῖα*) intusschen zelf weder samengesteld zijn, en ook — wij zagen het reeds voor water en lucht — in elkander kunnen overgaan.

Wij willen den antiëken chemicus in deze beschouwingen niet volgen. Hoe interessant zij ook mogen zijn voor het juiste begrip van andere zich daaraan aansluitende theoriën over het ontstaan en vergaan der stoffelijke zelfstandigheden — van meer beteekenis zijn toch die plaatsen, waar Aristoteles punten bespreekt over welke nog thans geen *communis opinio* bestaat. Evenals bij elk beroemd wijsgeer, kunnen bij Aristoteles uitspraken gevonden worden, welke nog niet als verouderd zijn te beschouwen. Vooral verdienen onze aandacht sommige wel gestelde, maar niet, of niet volledig, beantwoorde vragen.

Zulk een vraag bevindt zich in het eerste boek over Ontstaan en Vergaan. Sofisten verdedigden wel eens de stelling dat eigenlijk niets kan ontstaan. Immers, indien er iets ontstond, zeggen zij, zoo zou het òf uit iets òf uit niets moeten ontstaan. Dat iets niet uit niets ontstaan kan, daarover, heet het dan verder, zijn allen het eens. Maar iets kan ook niet tot iets worden, want.. het *is* al iets. Daarom is er in het geheel geen ontstaan. — Hierop antwoordt Aristoteles dat er nog een derde mogelijkheid is, en dat men door deze in het oog te houden een juisten kijk op de zaak krijgt: het ontstaande ontstaat tegelijkertijd uit het zijnde en uit het niet-zijnde. Ontstaat b.v. beschaafdheid, zoo moet men zeggen dat deze voortkomt uit de actueel bestaande onbeschaafdheid, maar ook dat zij ontstaat

1) De betiteling en indeeling der verschillende werken is niet van Aristoteles zelve afkomstig.

uit de slechts potentieel, dus nog niet, aanwezige beschaafdheid. En evenzoo met alle andere dingen. — De daarop volgende passage heeft eveneens betrekking op het ontstaan in het algemeen, dus niet uitsluitend op natuur- en scheidkundige werkingen; zeer zeker echter óók op deze. Daarom zij reeds nu gezegd, dat wij de door Aristoteles gestelde vraag willen vergelijken met wat door hedendaagsche natuurkundigen over het ontstaan en vergaan van verschillende soorten van arbeidsvermogen wordt aangenomen. Het denkbeeld dat b.v. warmte, wanneer zij verdwijnt, overgaat in een anderen vorm van arbeidsvermogen, komt bij Aristoteles niet voor. Wel schijnt hij de warmte als eene substantie <sup>1)</sup> te beschouwen; hiermede is niet bedoeld eene stoffelijke substantie: of zij van de stof gescheiden kan worden verklaart hij niet te weten <sup>2)</sup>. En dat geen ding tot niets wordt, is ook zijne meening. Maar hij neemt niet aan dat eene substantie *steeds* eene substantie blijft; dit zagen wij bij het tin dat heette over te gaan in een toestand van het koper.

Na de oplossing dan van het besproken sofisten-probleem gaat hij aldus voort (vrije vertaling):

ὅ δὲ καὶ τούτων διωρισμένων  
ἔχει θαυμαστὴν ἀπορίαν, πάλιν  
ἐπαναποδιστέον, πῶς ἔστιν ἀπλή-  
γνεσις, εἴτ' ἐκ δυνάμει ὄντιος οὐ-  
σα εἴτε καὶ πως ἄλλως.

Maar ook nadat dit vast-  
gesteld is, blijft er nog  
eene verbazende moeilijk-  
heid over, welke wij nog  
eens opnieuw moeten onder-

1) Nog thans is het niet ongebruikelijk het arbeidsvermogen, en evenzoo de stof, eene substantie te noemen. Bij Aristoteles is de stof eene substantie (*οὐσία*); dit laatste begrip is intusschen veel ruimer, zooals in de *Metaphysika* wordt geleerd, Zoo zijn b.v. ook gezondheid en beschaafdheid substanties.

2) Natuurlijk is, zooals wij thans weten, stralende warmte niet gebonden aan gewone stof: zij gaat ook door het luchtledige. Maar het is denkbaar dat met de straling eene beweging van fijnere (aetherische) stoffen is verbonden. — Evenzoo kan men zich afvragen of de voortplanting van het licht, of van electrisch en magnetisch arbeidsvermogen, gepaard gaat met beweging van onwaarneembare stof.

*ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις ἄρ' ἔστιν  
οὐσίας γένεσις καὶ τοῦ τοῦδε,  
ἀλλὰ μὴ τοῦ τοιοῦδε καὶ τοσοῦδε  
καὶ ποῦ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον  
καὶ περὶ φθορᾶς.*

*εἰ γὰρ τι γίνεταί, δῆλον ὡς  
ἔσται δυνάμει τις οὐσία, ἐν-  
τελεχεία δ' οὐ, ἐξ ἧς ἡ γένε-  
σις ἔσται καὶ εἰς ἣν ἀνάγκη  
μεταβάλλειν τὸ φθειρόμενον.  
πότερον οὖν ὑπάρξει τι τούτω  
τῶν ἄλλων ἐντελεχεία; λέγω δ'*

zoeken: wanneer wij kortaf van „ontstaan” spreken, bedoelen wij dan dat iets ontstaat uit iets potentieel bestaands, of bedoelen wij iets anders?

Men kan zich namelijk afvragen of er wèl een ontstaan is van een substantie (natuurlijk in ieder geval van een bepaalde substantie), doch niet van hoedanigheid, van hoeveelheid, en van ingenomen plaats.

[Het is namelijk denkbaar dat men het voor aannemelijk houdt te zeggen, zooals vroeger werd vastgesteld, dat eene substantie ontstaat uit eene potentieel reeds bestaande substantie, maar daaruit volgt nog niet dat men geneigd moet zijn ditzelfde te zeggen van ontstaande hoedanigheden, enz.] Evenzoo bij het vergaan.

Want indien er iets ontstaat, zoo is het duidelijk dat er van te voren eene substantie potentieel, maar nog niet actueel, aanwezig zal moeten zijn, waaruit het ontstaan plaats heeft, en waarin

οἷον ἄρ' ἔσται ποσὸν ἢ ποιὸν  
ἢ ποῦ τὸ δυνάμει μόνον τόδε καὶ  
ὄν, ἀπλῶς δὲ μὴ τόδε μὴδ' ὄν;

εἰ γὰρ μὴδὲν ἀλλὰ πάντα  
δυνάμει, χωριστὸν τε συμβαί-  
νει τὸ μὴ οὕτως ὄν, καὶ εἰ  
ὁ μάλιστα φοβούμενοι διειτέλεσαν  
οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες, τὸ ἐκ  
μὴδενὸς γένεσθαι προὑπάρχοντος.

het ontstane bij het vergaan  
weer overgaat. — Zal nu die  
slechts potentieel bestaande  
substantie actueel reeds  
eenige der genoemde eigen-  
schappen hebben? Ik bedoel:  
of die substantie, die alleen  
potentieel een bepaald be-  
staan heeft, ook hoeveelheid  
en afmetingen, hoedanig-  
heden en een bepaalde plaats  
zal hebben, terwijl toch die  
substantie, oppervlakkig be-  
schouwd, er niet is, veel-  
min iets bepaalds is?

Indien toch die potentieel  
bestaande substantie de  
genoemde eigenschappen  
niet actueel bezit, maar  
*alles* potentieel is, dan zou  
vooreerst een (veel op een  
niet-zijn gelijkend) „zijn”  
bestaan zonder eenige eigen-  
schappen, en ook zou dan  
waar zijn wat de oude  
philosophen het meest vrees-  
den, namelijk dat iets uit  
niets zou ontstaan.

Deze vraag doet zich nog thans voor bij alle quaesties  
waarin van potentieele energie sprake is. Een gewicht zij  
opgehangen op eene zekere hoogte. Laat men het vallen,  
zoo ontstaat arbeidsvermogen van beweging. Dat dit arbeids-  
vermogen uit niets zou ontstaan, houdt niemand vol. Maar

terwijl het gewicht zich in rust bevindt, bemerkt men toch niets van een of andere actueel bestaande energie, waaruit de kinetische energie zou kunnen ontstaan. Men spreekt daarom van een *potentiele* energie, die het gewicht ten opzichte van de aarde heeft, welke in absolute waarde onbepaald is, en waarvan men alleen dit weet, dat hare vermindering in een willekeurigen tijd juist gelijk is aan de toename van het arbeidsvermogen van beweging van het (losgelaten) gewicht in dienzelfden tijd. — Maar is die potentiele energie dan niet eigenlijk *niets*? Men kan haar niet waarnemen, zij bezit actueel, terwijl het gewicht rust, geenerlei eigenschappen. Het schijnt bijna eene fictieve substantie te zijn, uitsluitend ingevoerd om te kunnen zeggen, dat het arbeidsvermogen van beweging ontstaat uit een anderen vorm van arbeidsvermogen. En toch, indien men toegeeft dat het bestaan dier substantie eene *fictie* is, dat zij, geene eigenschappen hebbende, en niet op eene bepaalde plaats aanwezig zijnde, eigenlijk *niet* bestaat, — welnu, dan heeft datgene plaats, „wat de oude filosofen het meest vreesden,” namelijk dat iets (hier eene hoeveelheid arbeidsvermogen) ontstaat uit niets.

De zaak is inderdaad raadselachtig. Eenerzijds kunnen wij niet toegeven dat iets zou ontstaan uit niets. Maar anderzijds is het ons — hoe gaarne wij het zouden willen — niet mogelijk onbetwistbare actuele eigenschappen der potentiele energie aan te wijzen. Er is geen reden om te zeggen dat zij zich op een bepaalde plaats bevindt. Evenmin om te zeggen dat zij eene *bepaalde* hoeveelheid heeft. Zij is niet waarneembaar. Waarin onderscheidt zij zich dan eigenlijk van *niets*? Ziehier de „verbazende moeilijkheid.”

Vele moderne natuurkundigen erkennen dan ook dat het begrip potentiele energie nadere verklaring behoeft <sup>1)</sup>.

1) Maxwell (Theory of Heat) schijnt eerst het werkelijk bestaan der potentiele



Eenige anderen gaan zoover dat zij, om aan de moeilijkheid te ontkomen, de verdeling der energie in twee soorten — de actueele en de potentieele <sup>1)</sup> — verwerpen. Doet men dit, zoo moet men natuurlijk alle op dit oogenblik bestaande energie als actueele energie beschouwen. Dàn moet men zeker bereid zijn om te doen, wat in het geval van het bestaan van potentieele energie wellicht niet geoorloofd is, namelijk om, evengoed als b. v. bij de warmte in een vast lichaam, aan te geven hoeveel energie van elke andere soort — electriche, magnetische, elastische, zwaartekrachts-energie, enz. — zich in elk ruimte-element bevindt. Er is geen reden hier over deze voorstelling uit te weiden, daar het duidelijk is dat hare voorstanders geheel-en-al gebroken hebben met de natuurbeschouwing van Aristoteles, volgens wien datgene wat in de toekomst werkelijk zal bestaan,

---

energie te willen ontkennen. Hij noemt de keus dezer benaming zeer gelukkig „since it . . signifies the energy *which the system has not in possession*, but only has the power to acquire.” Elders heet het echter: „We must . . admit that potential energy *can exist in a body or system* all whose parts are at rest . . . It is to be observed however that the progress of science is continually opening up new views of the forms and relations of different kinds of potential energy, and that men of science, so far from feeling that their knowledge of potential energy is perfect in kind, and incapable of essential change, are always endeavouring to explain the different forms of potential energy; and if these explanations are in any case condemned, it is because they fail to give a sufficient reason for the fact, and not because the fact requires no explanation.”

Klaarblijkelijk is er geen volkomen overeenstemming tusschen de beide plaatsen: indien het systeem de potentieele energie niet bezit, hoe kan men dan zeggen dat die energie reeds in het systeem bestaat?

In Maxwell's hoofdwerk „Electriciteit en Magnetisme” wordt herhaaldelijk gezegd dat de electriche energie potentieele energie is, maar evenzeer dat zij zich op een bepaalde plaats bevindt. De door Aristoteles gestelde vraag wordt dus door Maxwell bevestigend beantwoord, zonder dat hij zelf door deze voorstelling geheel wordt bevredigd.

1) Men spreekt gewoonlijk van kinetische en potentieele energie. Beter echter is het, zooals dan ook sommigen doen, of van actueele en potentieele energie te spreken, of van kinetische en statische energie. De eerste uitdrukkingwijze is te verkiezen, zoo men niet overtuigd is dat alle energie samenhangt met beweging of rust van stoffelijke massa's.

reeds thans geacht kan worden een potentieel bestaan te bezitten.

Maar is het dan inderdaad waar, zal men vragen, dat deze bij Aristoteles zoo algemeene voorstelling met de speciale denkbeelden die vele natuurkundigen thans van het arbeidsvermogen hebben, historisch in eenig verband staat? Dat dit inderdaad zoo is, blijkt uit de werken van Leibniz. Deze wijsgeer toch hechtte aan de denkbeelden van Aristoteles groote waarde. Hij verklaart op 23-jarigen leeftijd het meer eens te zijn met de natuurkundige beschouwingen van Aristoteles dan met die van Descartes <sup>1)</sup>. Daarna kwam hij tot andere overtuigingen, meer tot die van Demokritos naderend. Hij liet deze echter spoedig weder varen, om terug te keeren tot Aristotelische denkbeelden <sup>2)</sup>. Door deze kwam hij, zool niet tot een volkomen overtuiging, dan toch tot eene „Ahnung” van de wet van het behoud van

1) Epistola ad Jacobum Thomasium 1669: „Dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis *περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, quam in meditationibus Cartesii.”

2) In het „Journal des Sçavans” van 1695 schrijft hij:

„Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes. Car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en étant revenu, après bien des méditations je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini.... Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendit intelligibles et qui séparât l'usage qu' on en fait de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais comme l'âme ne doit pas être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne fallait pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu' elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Aristote les appelle „Entelechies premières.” Je les appelle peut-être plus intelligiblement „forces primitives”, etc.

Men zal opmerken dat het woord „Entelechie” in den hoogerop afgedrukten Griekschen tekst tweemaal voorkomt.

arbeidsvermogen. Hij was ook de eerste die de aandacht vestigde op het product van massa met snelheidsquadraat, dat hij „vis viva” noemde en waarvan de helft thans arbeidsvermogen van beweging of kinetische energie heet<sup>1)</sup>. Leibniz verklaart b. v. dat er bij de botsing geen arbeidsvermogen verloren gaat maar dat het door de kleine deeltjes gedeeltelijk geabsorbeerd wordt.

Dürring in zijne „Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik” voegt erbij: „Diese Folgerung ist unter denen, die auf dem Wege der Leibniz’schen Metaphysik lagen, wirklich die beste unter den möglichen gewesen, denn obwohl sie keineswegs eine Vorwegnahme der heutigen Anschauungsweise war, so enthielt sie doch zufällig (?) eine Wahrheit, die sich gegenwärtig aus der Mechanik der Wärme besser nachweisen lässt. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass Leibniz die Kräfte für Substanzen im metaphysischen Sinne dieses Wortes ansah, und dass es ihm auf diese Weise leicht wurde, die Unverlierbarkeit derselben zu behaupten. Die unzutreffende (?) Metaphysik hatte also hier mehr Antheil gehabt, als etwa die logische Consequenz eines in quantitativer Bestimmtheit genommenen Causalitätsgesetzes.”

Dit tegen wil en dank afgelegde getuigenis<sup>2)</sup> is juist daarom van waarde voor hen die meenen dat ook al-

---

1) Zie b. v. Voltaire „La Métaphysique de Newton” Chap. IX „On a cru qu’il suffisait pour conserver toujours cette même force dans la Nature, on a cru, dis-je, qu’il suffisait de changer la manière ordinaire d’estimer cette force. Au lieu donc que Mersenne, Descartes, Newton, Mariotte, Varignon etc. ont toujours, après Archimède, mesuré la force d’un corps en mouvement, en multipliant sa masse par sa vitesse, les Leibniz, les Bernoulli, les Hermans, les Polini, les Gravesande, les Wolf, etc. ont multiplié la masse par le carré de la vitesse. Cette dispute a partagé l’Europe, etc.

2) Dürring is namelijk geen voorstander van het vermengen van metaphysica met wetenschap. Niet sympathiek is hem het streven van Maupertuis en Euler, die ongeveer dertig jaren na Leibniz dood en onder invloed van

gemeene beschouwingen bij de ontwikkeling van speciale wetenschappen haar nut kunnen hebben. Trouwens, bij de bespreking van het vraagstuk der actueele en potentieele energie bleek het ons wel dat de grens tusschen exacte wetenschap en wijsbegeerte zeer moeilijk te trekken is.

Vergeten wij echter niet dat naast Leibniz o.a. Huygens stond en dat deze zich met metaphysische beschouwingen zoo min mogelijk ophield <sup>1)</sup>. De geschiedenis geeft over de vraag of zulke beschouwingen voor de exacte wetenschap schadelijk dan wel voordeelig zijn, geen beslissende uitspraak. Wel toont zij aan dat de invloed dien het „Aristoteliren” ook na Galilei op die wetenschap gehad heeft, nog niet zoo heel gering is geweest.

---

zijne werken, uit de voorstelling dat de natuur haar doel steeds op de eenvoudigste wijze tracht te bereiken, een mechanisch principe poogden af te leiden — welk principe intusschen, losgemaakt van den werkelijken of vermeenden metaphysischen grondslag, gebleken is zeer gewichtig te zijn. Terloops zij opgemerkt dat Voltaire, destijds aan het hof van Frederik den Grooten vertoevende, tegen de beide genoemde wiskundigen partij trok.

Hoe Dühring in het algemeen over metaphysica denkt, blijkt b.v. hieruit dat hij, na den remmenden invloed der scholastiek ten tijde van Galilei geschetst te hebben, erbij voegt: „Die philosophische Scholastik der letzten Menschenalter hat dem exacten Denken gegenüber auch da, wo sie nicht mehr speciell Aristotelie war, sondern in eignen Systemchen sich aufspielte, eine ähnliche, nur ungleich machtlosere Rolle gespielt, als das Aristoteliren zur Zeit Galileis.”

1) Zie over de verhouding tusschen Leibniz en Huygens het artikel van P. van Geer in den Tijdspiegel van Jan. 1908.

---

## HET UITGANGSPUNT DER LEVENSLEER.

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

---

In de levensleer wordt geen vorm of regel opgesteld, noch voor moreel gedrag noch voor aesthetisch. Levensleer is geen wegwijzing tot een levenspraxis . . . tenzij het doordringen zelf een praxis ware; (is de mensch een theoretisch wezen, dan is het denken een leven, ja een praxis zelve!) In de levensleer wordt het geestesleven *doordacht*.

Maar hier juist hangt alles af van het *uitgangspunt*. Hoe is het mogelijk het leven te doordenken? Waar ligt het begin, het uitgangspunt? Wie verkeerd begint komt nooit terecht, gelijk een rivier verkeerd vloeide voor wie haar loop naging van af haar mond. Het leven kan niet doordacht worden door middenin aan te vangen: empirische methode. Wie het leven uit zijn verschijnselen verstaan wil, is als degene, die een vlakte overziet van beneden af, en bergt zijn hoofd in de struiken. Men zoek liever op den berg het punt van overzicht. Groepeer verschijnsel bij verschijnsel, constateer overeenkomsten, stel rubrieken vast, neem verbanden en feitelijke betrekkingen aan, registreer de heele levensempirie — gij zijt niet tot doordenken toe. Uit de verschijnselen wordt geen noodwendigheid verstaan, geen

samenhang begrepen. Dat iets zijn *moet* zooals het is, wordt alleen verstaan *uit den grond*.

Levensleer gaat dus uit van een grondwaarheid. Een aanwijzing naar deze kan gegeven zijn in de overweging dat het leven (geestesleven) staat in het wereldverband. Kwelijk begrijpt het leven, wie het uit dit verband neemt, als bloeide en wies een plant met haar wortelen in de lucht.

In het wereldverband staande, zoo heeft het geestesleven zijn oorsprong in den Wereldgrond. Het uitgangspunt eener levensleer ligt voor de hand. De Ontologie geeft het uitgangspunt; een begrip der ware werkelijkheid ga vooraf eer men het begrip des levens formeere. *Het geestesleven wordt doordacht uit het begrip van een wereldgrond.*

De ontologie biedt hier haar hoofdsom ter voortwerking aan. Wereldgrond is de Geest. De universeele Geest, de Idee; ziedaar de wereldgrond, de toereikende grond tot de existentie eener wereld, dat is tot de existentie van een natuur- en geestesleven.

Het leven is dus een manifestatie der Idee of wereldgrond. *De Idee verwerkelijkt zich aan een wereldmaterie tot leven* (natuur- en geestesleven).

Deze formule uit te leggen, te verdedigen, in haar consequenties uitéén te wikkelen, ziedaar een filosofie in zooveel deelen. Een enkele toelichting ten bate der levensleer is hier te geven. De Idee (wereldgrond, universeele geest) is werkelijk, existeert, slechts met een verschijning. Zij heeft in-zich een *essentie*, en is dus in wezen onafhankelijk; maar haar *existentie* bestaat in zelf-verwerkelijking. Hoe zou de wereldgrond existeren (bestaan) zonder wereld? Evenmin als een oorzaak zonder gevolg. Zoo moet de Idee zich verwerkelijken en ziedaar het leven. De Idee existeert in haar verwerkelijking.

Dat de Idee zich aan een „wereld-materie” verwerkelijkt, is een hier niet nader toe te lichten denk-noodwendigheid. Deze materie is niet stoffelijk, maar is het chaotische, de ongeest, het oer-negatieve. Er is geen verwerkelijking der Idee denkbaar, tenzij aan deze. De Idee zich aan deze wereld-materie doende gelden, brengt voort haar eigen zelfverwerkelijking: het leven.

Dat deze grondgedachte boven de empirie ligt, zal niet betwijfeld worden. Dat zij dus een uitgangspunt zijn kan voor een wijsbegeerte van het leven, volgt daaruit. Naar eersten indruk geoordeeld, schijnt zij wel een lijn van opvatting en oplossing der problemen, die zich in de levensleer voor doen, aan te geven, een richtsnoer, een grondgedachte, de voorwaarde tot een systeem te zijn.

Maar of zij zal toereiken voor de behandeling der ethische vragen, en of het mogelijk zijn zal deze vragen te beantwoorden uit de gestelde grondgedachte, zal eerst in het verloop van het stelsel kunnen blijken. Toch wil ik een enkelen greep doen in de levensleer, nl. een hoofdverdeeling der ethische vragen aanwijzen, en toezien of deze uit de gestelde grondgedachte kan worden afgeleid of niet. Zoo ja, dan is daarmêe een belangrijke proefneming gelukt.

Voor een levensleer is van groot belang een verdeeling der problemen. Deze verdeeling moet niet kunstmatig zijn, doch voor de hand liggend, en dus overeenkomen met een natuurlijke tegenstelling van opzichten, onder welke het leven zelf kan worden beschouwd. De verdeeling zal alzoo empirisch gevonden zijn, maar moet, zal van een dóórdenking des levens sprake zijn, metafysisch worden gegrond. Hier kan blijken of onze metafysische grondstelling waarde heeft.

Het tweëerlei gezichtspunt, waaronder het geestesleven beschouwd kan worden, is dat van *ontwikkeling* en dat van

*inhoud.* Het leven heeft een ontwikkelingsloop, een voortbeweging; een drijfkracht beweegt het in deze richting voort; de ontwikkelingsloop heeft trappen; de voortbeweging gaat op zekere manier toe, mechanisch, organisch of dialektisch. De oude vraagstelling betreffende dit levensopzicht luidt: vanwaar het leven, tot welke bestemming gaat het, en op hoedanige wijze wordt deze bestemming bereikt?

Maar het leven heeft ook een inhoud: het leven bestaat in een orde of ideëelen samenhang van psychische handelingen. Er zijn handelingen van theoretischen aard en er zijn geestelijke handelingen die wij tezamen het praktisch bewustzijn noemen. Zooals het natuurleven in drang bestaat, zoo bestaat het geestesleven in bewustheid. De vragen naar het deugd-begrip, het schoonheidsbegrip, het wezen der religie en den aard van het theoretisch denken, behooren onder het gezichtspunt van den inhoud des levens geplaatst.

De genoemde indeeling nu is genoeg van belang om bij miskenning, de levensleer in de war te brengen. De vraag van het eudaemonisme in de moraalfilosofie bijv. wordt verschillend beantwoord, naarmate men haar uit 't eene of uit 't andere gezichtspunt behandelt. Het geluk is zeker een hoofdmoment, in de *bewegingswet* van het leven verantwoord, en is een in de evolutie des levens verkrijgbaar effect; maar zoo het geluk als objekt van streven tot den levensinhoud gemaakt wordt, is daarmede deze inhoud om een verkeerd middelpunt geplaatst, gedecentraliseerd, uit zijn orde gerukt, en het eudaemonisme afwijfsbaar.

Dat de genoemde indeeling op natuurlijke wijze gevonden is, blijkt overigens daaruit, dat ze op alle levensgebied opgaat. De stad Amsterdam heeft zoowel een geschiedenis als een karakter; De Florentijnsche schilderkunst zoowel een ontwikkelingsloop als een stempel; Napoleon zoowel een



levensgang als een persoonsinhoud. Een drama heeft een idee en een voortbeweging in bedrijven, waarin zich de idee ontplooit. Een leerstuk heeft een wordingsgeschiedenis en een zakelijken inhoud. De zonnebloem doorloopt een geheelen groei van zaad tot vrucht; maar in dezen is hij van begin tot eind van inhoud gelijk: uit het zonnebloemzaad wast geen pompoen.

Wanneer nu de Levensleer, deze tweëndeeling om haar natuurlijkheid aanvaardt, moet zij dan bij deze natuurlijkheid berusten, zooals men een brief schrijvend, niet vraagt waar de letters vandaan komen? Of moet zij de tweëndeeling begrijpen eer zij haar aanvaardt? Het logisch en noodwendig uitzicht dunkt mij reeds een aanwijzing dat hier begrijpen mogelijk is; en bovendien, hoe zou de Levensleer haar leus volhouden van een doordenking des levens te zijn, wanneer zij niet begon met deze hoofdverdeeling uit het begrip des levens zelf af te leiden?

Beproeven wij dus ons uitgangspunt, gesteld in de formule: de Idee verwerkelijkt zich aan een wereld-materie tot leven. Het geestesleven is een zelfverwerkelijking van de Idee (universeelen Geest, Wereldgrond).

In deze stelling ligt tweeërlei beschouwing opgesloten; vooreerst een *kosmische*, metafysische beschouwing: het leven beschouwd als handeling der Idee, die zich verwerkelijkt. Het geestesleven wordt hier beschouwd als werking van den wereldgrond zelf, die zich manifesteert, zich betoont, zich aan een wereldmaterie gelden doet. Zoo verstaan wij het werk uit zijn werkmeester en den kunstarbeid uit den kunstenaar. Zoo min als er een scheiding ligt tusschen arbeid en zijn arbeider, zoo min tusschen leven en wereldgrond. Als handeling nu der Idee, die zich manifesteert, is het leven een ontwikkelingsloop, een gradatie. De Idee verwerkelijkt zich; in de sfeer der verwerkelijking is zij dus de drijfkracht eener be-

weging, die in aangewezen richting (de richting der zelfverwerkelijking) voortgaat. Wat anders is een evolutie?

Dat het leven allereerst als evolutie begrepen moet worden is dus, van ons uitgangspunt bezien, recht verstaanbaar. Het geestesleven is een evolutie, heeft een ideëele voortbeweging *want* het is een zelfverwerkelijking der Idee.

En het tweede gezichtspunt, dat van den inhoud?

De inhoud van het leven is het leven *op zichzelf*. Terwijl de evolutie het leven is volgens *metafysische* beschouwing (als handeling der Idee) is de inhoud het leven volgens *psychologische* beschouwing nl. zooals het op zichzelf is. Het psychoethische vraagstuk naar het wezen van denken, deugd, schoonheidszin, religie, komt onder dit gezichtspunt ter spraak.

Ook hier reikt ons uitgangspunt toe: de Idee verwerkelijkt zich *tot* leven. De verwerkelijking is een handeling der Idee, maar is niet de Idee zelve; immers een projectie, waarbij zij als het ware buiten zich treedt. De Geest projekteert zich naar buiten. Het leven is resultaat der Idee en heeft dus een bestaan op zichzelf, zooals de kunstenaar het kunstwerk buiten zich gezet heeft, zoodat het op zichzelf bestaat.

Bestaat nu het geestesleven op zichzelf, dan heeft het eigen *inhoud*, en moet het niet slechts als handeling der Idee, naar zijn evolutie — maar ook als op zichzelf bestaande, naar zijn inhoud, onderzocht worden. Ziehier dus ook het tweede opzicht des levens uit de grondformule afgeleid. Het leven heeft volgens deze zoowel zijn kosmische, metafysische zijde, als zijn psychische, en deze zijn geen tegenstrijdigheden, maar in dezelfde grondgesteldheid verantwoord.

De eerste beschouwingwijze heeft den voorrang. Het leven is in eerste instantie kosmisch, een handeling der Idee; in tweede instantie psychisch, een eigen inhoud; als handeling der Idee heeft het zijn eigen inhoud, het is zich-

zelf als gezet zijnde door den Wereldgrond. Zijn *vrijheid* is niets tegenover, maar is het ideëel karakter van de Noodwendigheid. In ons uitgangspunt der Levensleer is tevens een aanwijzing gegeven omtrent het oude vraagstuk der praedestinatie, het groote onderwerp waarin het zeventiend' eeuwsche gemoed en intellekt niet heeft kunnen nalaten zich met ontzetting te verdiepen.

## BERICHT VAN DE REDACTIE.

---

Het Tijdschrift voor Wijsbegeerte vangt zijn tweeden Jaargang aan. De Redactie heeft gemeend de aktualiteit der uitgave te bevorderen door haar voortaan tweemaandelijks in plaats van driemaandelijks te doen verschijnen. De Jaarlijksche inhoud van het Tijdschrift wordt vermeerderd van 32 op 36 vel, terwijl de afzonderlijke aflevering zes vellen bedragen zal. Door deze verandering der uitgave wordt aangewezen in welke lijn de verwachting ligt: zoo belangstelling en medewerking stijgen, moet eenmaal het Tijdschrift niet slechts tweemaandelijks uitkomen maar in kloek formaat tevens. De Redactie blijft bij haar verlangen dat het Tijdschrift zij een vrije tribune voor het wijsgeerig woord, waar de verschillende wijsgeerige gezindheden aan het woord komen. Zij hoopt dat eenmaal hetgeen in artikelvorm op het gebied der wijsbegeerte in Nederland verschijnt, grootendeels in het Tijdschr. voor Wijsbegeerte zijn plaats vinde.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Stoische wijsheid, uitgegeven door J. H. Leopold (I. Het handboekje van Epictetus. II. Marcus Aurelius tot zichzelf. Boek V, IV, XI). Tweede Druk. Rotterdam, Brusse.

In de tegenwoordige synkrasie der godsdiensten en wijsbegeerten heeft ook de jongere Stoa een woord mee te spreken. Uit dezen tweeden druk blijkt dat er voor de Stoische levensopvatting belangstelling is te vinden. Het moderne in de Stoa bestaat in die voor-dracht van het leven, waarbij de waarde der uitwendige om-standigheden afhangt van de inwendige gesteldheid desgeestes. Er is hier een protest tegen het naturalisme, en een protest, dat steek houdt.

Nochtans is de jongere Stoa geen groote filosofie; de rijkdom van den geestesvoorraad wordt hier aangewend als tot armoede, en de taak, die ondernomen wordt, kan in opbouwende waarde niet bij het Neo-platonisme halen. De Stoische moraal is te zeer op geestestucht en te weinig op geestverrukking aangelegd. Er is hier de nuchterheid van het beredeneerd ascetisme; en op den achtergrond der beschouwing staat een gemis van geloof in het leven. De greep, dien de vertaler uit het keizerlijke boekje doet is niet zonder willekeur: waarom niet het geheele geschrift ver-taald? Daar zou men meer aan hebben en eerst dan kon de lezer *oordeelen*. De vertaler verzuimt ook zijn keus van hoofd-stukken te rechtvaardigen. Moge hij in een derden druk het „Tot zichzelf” geven, in zijn geheel. B. DE H.

---

Shakespeare's Uitbeelding van het Zedelijk Leven door Fr. Chapman Sharp. Vertaald door J. Wulfe. Met een voorbericht van Prot. I. J. de Bussy (Amsterdam, van Kampen 1907).

De Schrijver van dit aantrekkelijk werk heeft zich de vraag gesteld of Shakespeare, blijkens de wijze, waarop hij zijn men-

schen laat oordeelen, d. i. blijkens de in die oordeelen en redegevingen opgesloten praemissen, sommige inzichten (bijv. de erkenning van een bovenzinnelijke macht, of van een vrijen wil) als noodzakelijke elementen van het zedelijk bewustzijn heeft gehuldigd. Het onderwerp is met fijn ontledingstalent en met een groote kennis van Sh's werken volbracht. Toch lijkt mij de waarde van dit geschrift een andere dan door den inleider wordt voorgesteld. Het is niet voor de moraalfilosofie belangrijk, maar voor de Shakespeare-kennis. Er is geen reden bij een objektief dramatiset oplossing te zoeken van wijsgeerige problemen; hij kan alleen een zuivere spiegel zijn van het algemeen-menschelijke zedelijk-oordeel in zijn spontaan karakter, hij kan de zedelijke levenservaring der geslachten uitspreken, maar in de filosofie geeft deze ervaring niet meer dan de stof des beraads, geenszins een methode van bezinning. Het spontane oordeel beslist, maar begrijpt niet: en zoo daarmee een rechtvaardiging des oordeels gepaard gaat, is deze toch geen les in de wijsbegeerte. Er is geen moraalfilosofie tenzij uit het begrip; nl. uitgaande van het begrip des levens den zin der levensverschijnselen te doorzien — ziedaar wat den wijsgeer wordt opgegeven.

Zoo is het dus niet tot winst voor de moraal-filosofie, maar tot vermeerdering van Shakespeare-kennis, dat wij dit boek aanbevelen; men kan er in zien welk aandeel het zedelijk bewustzijn heeft in de Sh'sche karakters, en langs dien weg een belijnder beeld van deze karakters verkrijgen.

B. DE H.

Uit de verspreide geschriften van Allard Pierson.  
Derde Deel Reeks I, II, (Martinus Nijhoff 1907).

De uitgave van Piersons verspreide opstellen heeft veel grooter uitbreiding verkregen dan gelijk in den aanvang is bedoeld. Daardoor is er een gemis van chronologische orde, die aan het overzicht van het geheel ten nadeele komt. Evenmin is een verdeling in hoofdrubrieken volgehouden.

In den eersten bundel dezer derde reeks zijn echter verscheidene studies van wijsgeerig-theologischen aard samengebracht, zoodat deze bundel een gezamenlijk karakter heeft. Wat deze studies aangaat, zij dringen midden in den geestelijken strijd van het

Nederland uit de periode 1860, en daardoor zijn zij belangrijk als materiaal voor kennis en beoordeeling van dit tijdvak. Bezwaarlijk zal men beter in de kontroverse diens tijds inkomen, dan door de geschriften van een man, die wijder van sympathieën dan de meesten zijnde, niet vooral partijman is, en toch aan dien strijd heeft deelgenomen als een der eerste woordvoerders.

Bij de lezing dezer geschriften nu wordt de indruk versterkt, dat wij in deze periode van '60 nog niet uit de voorgeschiedenis eener Nederlandsche wijsbegeerte zijn vrijgekomen. Het vooral theologisch akcent van den geestes-strijd dier dagen, nadat Duitschland reeds zoo hoogen bloei van het intellektueel bewustzijn had beleefd, geeft lichtelijk iets provinciaals in den geestelijken stand van zaken, alsof hier eer een Nederlandsche partijstrijd dan een kamp der wereldkultuur gestreden werd. Overigens is bij Pierson zelf, door zijn aandacht voor het aesthetisch vraagstuk een niet geringe verruiming van den vaderlandsch-theologischen geest te bespeuren.

In korte trekken karakteriseert A. Pierson zichzelf als denker op bl. 209 van Dl. I dezer derde reeks, in de nabeschouwing eener studie over Prof. Scholtens monisme. Pierson gewaagt hier van het „gemoed diergenen, die het weemoedig voorrecht hebben van te denken,” en kiest daarbij voor een dualistische wereldbeschouwing partij. Het denken is hem niet de bouw van een wereld- of levensbeeld, geen afleiding uit een profetisch verzekerd inzicht, geen volging van een strikten in het denken zelf gelegen redelijken drang — maar een kunst van overwegen en analyseeren, waartoe fijne smaak en scherpzinnig verstand dringen, en waarachter zich de terugverlangst naar een verloren paradijs verbergt. Het enthoesiasme der wijsgeerige bezinning is bij hem weemoed. Vandaar het zich houden aan een dualisme, waarvan hij de logische onhoudbaarheid erkent. Fijn gemoed, smaak, uitgebreide kennis en veelzijdige sympathieën kenmerken dezen denker; maar datgene dat de drijfkracht der wijsbegeerte is, is hem niet eigen. Allard Pierson is vooral een *aesthetisch* intellektueel karakter.

B. DE H.

Dr. A. J. de Sopper. *David Hume's kenleer en ethiek. Eerste, inleidende deel. Van Baco tot Hume.* Leiden. A. W. Sijthoff's Uitg. Mij.

Onder de vele en ernstige grieven, indertijd door Prof. Bruining geuit tegen de wijze, waarop de bewerkers van Spruyt's nagelaten geschriften gemeend hebben hun taak te moeten opvatten, nam een eerste plaats in deze, dat zij in de „Geschiedenis der Wijsbegeerte” enkele bladzijden hadden opgenomen over de Engelsche ethiek der 18e eeuw <sup>1)</sup>. Ik moet erkennen, dat dit bezwaar van Prof. Bruining mij zoomin als de meeste andere door hem genoemde grieven in mijn gemoedsrust heeft gestoord. Niet omdat ik voor mij zelve de gewraakte bladzijden zoo uitnemend geslaagd zou achten, het is verre van daar, maar omdat ik meende en nog meen, dat in het voorbericht van het genoemde werk het opnemen van die beschouwingen over ethiek desondanks afdoende is gemotiveerd. Hoe meer Spruyt's denkbeelden rijpten, des te duidelijker werd voor hem de samenhang van ethiek en kennisleer, en had hij in vroegere jaren er meer den nadruk op gelegd, dat een onjuiste theorie over den aard der kennis noodlottig moest werken op de te behandelen ethiek, steeds duidelijker treedt later ook de gedachte naar voren, dat alleen de erkenning van het zedelijk element in den mensch basis kan zijn van een houdbare theorie der kennis. En al moge het waar zijn, dat in zijn nagelaten papieren die innige samenhang allerminst duidelijk genoeg aan den dag komt juist in die gedeelten, die opzettelijk aan schrijvers over ethiek zijn gewijd, zoo mochten die toch niet uit het boek verwijderd worden, al ware het alleen omdat zij door het onvoldoende der behandeling zouden wijzen op een leemte, anderen zouden kunnen opwekken het daar gestelde probleem nader te onderzoeken.

Het zal naar het voorgaande duidelijk zijn, dat ik met groote belangstelling en sympathie heb begroet het eerste, inleidende deel van Dr. J. A. de Sopper's werk *David Hume's kenleer en ethiek*, waarin mede met een beroep op Spruyt juist die vraag, die al te onvolledig wordt besproken in de boven bedoelde bladzijden, tot het onderwerp van een nauwgezette en omvangrijke studie wordt gemaakt. Trouwens ook in een ander opzicht

---

1) Teyler's Theol. Tijdschrift 3. p. 259.



vult dit boek Spruyt's „Geschiedenis” aan. Het is door verschillende deskundige lezers opgemerkt, dat aan Berkeley geen recht wedervaart in de weinige bladzijden, die in de „Geschiedenis” aan hem worden gewijd; ook in dat opzicht vult het boek van den Heer de Sopper aan, wat ginds ontbreekt. Want de Sopper bepaalt zich niet tot Hume alleen; een breede inleiding gaat de kern van zijn betoog vooraf, en het thans verschenen eerste deel van zijn werk, dat tweehonderd bladzijden telt, is geheel aan die inleiding gewijd, waarin achtereenvolgens de geheele rij van Hume's voorgangers in de empiristische leer van Baco tot Berkeley wordt behandeld. Soms vragen wij ons zelfs bij deze uitvoerige, door vele citaten gestaafde uiteenzettingen af, of inderdaad zoo gedetailleerde bespreking van Locke of Berkeley noodig was voor het doel, dat de schrijver zich stelt, en slaakt de lezer de verzuchting, dat hij liever spoediger zou gevoerd worden tot het probleem, waarvan de behandeling hem is beloofd. Evenwel, of die verzuchting gerechtvaardigd is, en niet veeleer ontspruit uit een al te ongeduldig gemoed, zal eerst beslist kunnen worden, als wij kennis hebben gemaakt met de eigenlijke beschouwingen, die ons in 't vooruitzicht worden gesteld, en tot zoolang dient dus ook het nadere oordeel over het thans verschenene te worden opgeschort.

K.



# TWEEËRLEI SCHILDERKUNST EN TWEEËRLEI MENSCHBEGRIJF.

(ITALIAANSCH E RENAISSANCE EN ZEVENTIENDE EEUW IN HOLLAND).

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

---

## I.

De kunstwerken spiegelen onbedoeld een begrip van het mensch-zijn en behooren uit dit oogpunt doorgrond te worden.

Wie over kunstwerken filosofeert, vergeet niet dat deze werken slechts open-gaan voor den genierter. Zonder de aandoening der schoonheid te ondervinden, ware het zinledig zich tot ontleding van een schilderij of bespreking van schilderkunst neder te zetten. Het weeldegevoel, dat een kunstwerk bij ons opwekt, is de reden waarom wij het zoeken; en zoo er niets dan nuchtere belangstelling vast zat aan zijn beschouwing, ware er geen reden waarom wij het niet voorbijgingen. Slechts de objectieve verzamelaar van kennis, die evengoed insecten als schilderijen voor zijn studie kon genomen hebben, of zich evengoed met diverse stelsels van rioleering had kunnen bezig houden, daar hij voor het voorwerp van zijn onderzoek onverschillig is, zoo het hem maar werk geeft — slechts deze gaat de kunstwerken uit pure weetlust te lijf, maar hun begrip zal hem niet opengaan. Hij kan slechts

den bezichtiger inlichten, niet den minnaar voldoen, die met warme vreugde de schoonheid begroet.

Het kunstwerk is een voortbrengsel van levensweelde en levensdrang; en juist vanwege dien drang heeft het zijn innerlijke noodwendigheid, als ware het een voortbrengsel der organische natuur zelve. De kunstenaar is een overtuigde en zijn werk deelt zich den beschouwer meê met overtuigingskracht.

Deze levensdrang is dezelfde in de meest verschillende kunstwerken, en in dit opzicht geeft een schilderij van Filippo Lippi een zelfde aandoening als een beeld van Praxiteles of een Ruijsdael of een Frans Hals of Mauve... hoezeer de inhoud dezer werken verschilt. De weelde van den scheppingsdrang te beleven is de aandoening genieten der schoonheid; en uit kracht van dit genieten heeft de beschouwer recht om voort te gaan tot het *begrip*, waarmee wij het kunstwerk niet slechts genieten maar ook verstaan.

Want kunst is ook een wijsbegeerte.

Het is al te zeer gewoonte in dezen tijd van kunst-waardeering, dat men zich met den enkelen aanblik van het schoone voorwerp tevreden slegt en sommige eigenschappen daarvan van harte prijst, zonder echter door te dringen tot het beginsel der schoonheid zelf. En toch is een volledig genieten, een volledige schoonheids-bewustheid niet te geef voor den puren aestheticus, die zich alleen bij de schoone verschijning bepalende, zoo zeer het wezen der kunst-schoonheid veronachtzaamt. Kunst moet worden *verstaan*. En daarmee bedoelen wij niet de zekere hoeveelheid geschiedkundige kennis aangaande tijdperk en persoonlijkheid van den kunstenaar, noch de honderd archeologische noties, waartoe elk oud schilderij aanleiding geeft — maar wij bedoelen dat de levensdrang zelf, als geestelijke kracht een *begrip van het mensch-zijn* insluit dat zich in de kunst-

werken reflekteert, en dat verstaan moet worden, zal het mogelijk zijn de *volle* vreugde aan eenig bepaald kunstwerk te beleven. Men moet doorzien wat de taal zegt, die door de kunst gesproken wordt.

De schilder, beeldhouwer, poeet zijn zelf allicht niet de beste verstaanders van hun eigen werk. Zij zijn de schepers, en tot scheppen behoort spontaneïteit. Hoe meer men overlegt hoe minder de inspiratie in stand blijft. Een hoofdzakelijk intellectueel, begrijpend, helder-bewust mensch, die aanstonds op het waarom zijnen eigen uitingen terugziet, moet zijn bewustheid boeten met afwezigheid van uitingsdrang. De scheppingskracht werkt in het donker. Maar het verstaan der kunst moet het voorrecht van den genietter zijn, die zich op de kunst en hare voortbrengselen *bezint*.

De kunst is een wijsbegeerte, een ideeën-taal — doch een onbedoelde. De kunstenaar heeft een filosofie achter zich terwijl hij werkt, en alleen die wijsbegeerte die hij *achter* zich heeft, en waarvan zijn werk het onbedoelde getuigenis draagt, komt voor den verstaander in aanmerking. Er is een levensopvatting, van welke de kunstenaar zich niet kan losmaken, daar zij hem in het bloed zit, en die hij niet meebedoelt wanneer hij schildert, maar wel meegeeft. En zoo zijn de kunstwerken getuigenissen van een levensleer. Er is soms ook een filosofie, welke de schilder of teekenaar vóór zich heeft, zooals zijn model vóór hem poseert, nl. wanneer hij niet de heerlijkheid der Idee (het Eeuwige, bl. 106) maar bepaalde gedachte verkondigt, en zich tot vertolker maakt van een theorie of leering, en dat hetgeen is waarop hij ziet, en waaraan hij zijn pikturaal vermogen dienstbaar stelt. Doch de waarde van een kunstwerk kan nooit in deze theoretische bedoeling liggen, die er als stelling kan worden ondergeschreven, bijv. „de wijsheid is beter dan de dwaasheid” of „het vaderland te dienen is groot.” Maar de waarde

ligt veeleer in de wijsbegeerte achter het kunstwerk, en hoe deze pikturaal is overgebracht. De uitwendige schoonheid is de eerste eisch van het kunstwerk, maar de inwendige zin dezer uitwendige schoonheid is de volle waarde die het schoone heeft. Zoo heeft de kunstbeschouwer, die ook verstaander is, niet op spekulatieve bijbedoelingen van het kunstwerk te letten, maar wel op spekulatieve achtergronden.

Wanneer wij nu twee groote perioden van schilderkunst vergelijken, de Italiaansche Renaissance-kunst van Giotto tot Michel-Angelo, en de Zeventiend' eeuwsch Hollandsche, dan bemerken wij hier een verschil van *achtergrond*, waarop wij thans onze overweging richten. De groote en algemeene beteekenis dezer beide kunstfasen wordt het diepst verstaan zoo wij deze achtergronden en hun onderscheid in beschouwing nemen.

## II.

Schilderkunst drukt de Idee (het Goddelijke d. i. Eeuwig-Menschelijke) aan de zinnenwereld uit. Het middel hiertoe is een „vergroote psychiek”.

Ligt in de schilderkunst een begrip van het mensch-zijn — wij zijn geenzins geneigd de kunst bij het begrip achter te stellen, als ware het kunstwerk een hulsel waar de gedachte kon worden uitgelicht, een cijferteleggram waar bij afspraak een beteekenis wordt achter gezocht. De schilderkunst heette wel eens een taal voor de armen van geest, voor wie de taal des woords te moeilijk was, weshalve zij de taal des beelds behoefden. De schoonheidsmensch is juist de verlanger naar het beeld. Onderscheidbaar, maar niet scheidbaar zijn twee elementen in elk kunstwerk aanwezig: begrip en beeld, idee en verschijning.

Het beeld is de verschijning: in de muziek het geluidsbeeld; het voorstellingsbeeld in de litteratuur, het gezichts-

beeld in de schilderkunst. De verschijning is de zinnenwereld gelijk zij voor onze zintuigen openligt. In de schilderkunst is zij de zinnenwereld, gelijk die openligt voor het ééne zintuig, ons waarnemend oog. Maar dan ook in alle hoedanigheden der aanschouwbaarheid; al wat het oog ziet kan door den schilder worden aangewend: kleur, toon, schaduw, licht, vorm, beweging, houding, gestalte, afstand, ruimte.

Maar nu is het niet te doen om deze zinnenwereld na te bootsen in lijn of kleur, doch om daaraan *uit te drukken de Idee*. Het is hoog noodig voor een zuivere en diepe doorgronding van kunst in het algemeen en schilderkunst in het bijzonder, dat wij deze formule verstaan en vasthouden. Kunst bootst niet de natuur na, zooals fotografie. De nabootsingsdrang behoort tot de lagere instinkten, welke het meest werkzaam zijn bij onbeschaafden en bij de alsnog on-ontwikkelden gelijk het kind. De aap en de papegaai schijnen met dit instinkt ruim begiftigd. Wanneer kunst een uiting ware van den nabootsingsdrang, al ware zij er ook een hoogere uiting van, dan zou zij toch tot de lagere verrichtingen behooren van de menschelijke kultuur, terwijl zij juist tot de hoogste behoort. Het heeft geen zin hier breedelijk de zoo vaak vernomen, ook in Taine's Philosophie de l'art met eenige wijziging voorgedragen theorie te bespreken en te weerleggen. Het is voor verstaan der volgende studie voldoende, zoo de lezer althans tijdelijk de veronderstelling aanvaardt waarvan de schrijver uitgaat, deze: de kunst bootst niet de zinnerwereld na, noch eenig deel van haar; maar met de aan haar ontleende bestanddeelen *schept zij een eigen wereld*.

Het eigene van deze wereld bestaat hierin, dat zij aan de verschijning (de zichtbare of voorstelbare wereld <sup>1)</sup>) de Idee uitdrukt.

---

1) De schilderkunst kan ook kombinaties maken uit waarneembare gegevens, die een in de zinnenwereld onwaarneembaar geval geven, bijv. de draak of de sfinx. Deze behooren toch tot de voorstelbare wereld.

Slechts de term „Idee” vereischt hier nog opheldering. Deze term beduidt niet de gedachte of de leerstelling, het dogma, als waarvoor hij meestal wordt aangewend, alleen de tendenz-schilder legt „ideeën” in zijn werk in dezen zin. Hij heeft een filosofie of theoreem vóór zich en laat het naast zijn model poseeren. Maar in het algemeen genomen verkondigt de schilderkunst geen ideeën, maar wel drukt zij *de Idee* in zichtbare beelden uit. Zij verzinnelijkt de Idee in de eigen wereld die zij scheidt, en die eigen wereld, die ook een zinnenwereld is, omdat zij openligt voor het beschouwend oog — die eigen wereld scheidt zij tot spiegel *der Idee*.

En de Idee is het Goddelijke, het Eeuwige Princip. Wij kunnen ook zeggen dat zij het Eeuwige-Menschelijke is, daar wij haar in ons-zelf hebben aangetroffen als Wezen van ons {wezen, als uitgangspunt en veronderstelling, en ondergrond van al ons denken en doen; als voorwaarde van ons leven en onzer bewegingen, van onze verlangens en van ons denken. De Idee is het Eeuwige dat alom is en altijd, hier en elders, heden en gisteren; zij is het Onveranderlijke dat in alles hetzelfde is; de algemeenste wet, naar welke de verschijning is geregeld; het diepste fundament, op welke de wereld en ons leven is gebouwd.

De Idee is het eenig- en eeuwig-belangrijke; zooals het landschap zijn glans heeft van de zon, zoo heeft de wereld en het leven zijn waarde en zin alleen aan deze zon, aan de Idee te danken. Het leven is rijk omdat het in de Idee is gegrond. De Idee is het hart der wereld en zij is in werkelijkheid de gedachte van God.

Maar rechtstreeks weten wij haar als het *Eeuwig-menschelijke*, of het Goddelijke dat menschen bezielt en drijft. En de kunstenaar is zich van haar bewust als menselijkheid, want hij werpt eene aan zichzelf ondervonden Heerlijkheid op de zinnenwereld over, en verheft haar daarmee tot een verschij-



ning van de Idee. Vele menschen kunnen wel een pittoresk gevalletje weergeven, hetzij een stuk landschap, een knoestigen boom, een stuk stadsbuurt, een dier of mensche-kop — maar de *heerlijkheid der Idee* daaraan uitdrukken kan de kunstenaar slechts, en al het andere werk is techniek van meer of mindere volkomenheid, maar alleen het uitdrukken der Idee is volle kunst.

Er zou ook geen reden zijn voor het verlangen en de vraag naar kunst, zoo niet in het kunstwerk deze diepere en breedere taal gesproken werd, deze taal der Idee. Wij behoeven niet eens met de grootste namen voor den dag te komen om de lezers te overtuigen dat de kunstenaar iets grooters en grootschers voorheeft dan het nuchtere oog heeft aanschouwd. Ook in de kunst der kleinere Hollanders van goeden huize, is dat buitengewone, dat onze aandacht aanroept zonder reklame; en het is niet maar omdat zij zoo juist een situatie weergeven, of zoo geestig kunnen zijn, of zoo fraai licht en donker kunnen verdeelen, dat wij de werken der groote meesters zoeken; maar het is om dít hogere, diepzinnig en wonderbaarlijk, dat zij de heerlijkheid der Idee uitdrukken aan de verschijning. Zij zijn geen illustreurs der zeden van hun tijd, alsof wij uit historische belangstelling hun afbeeldingen beschouwden! het tijdelijke en tijdperk-achtige verdwijnt geheel in de groote kunst. Giotto, Lippi, Leonardo, Dürer, Holbein, Steen, Ruysdael, Rembrandt zijn *heden*. Zij zijn heden even belangrijk als in hun tijd, even zinrijk en vol zeggingskracht; zij zijn even algemeen- en waar-menschelijk. Zij drukken het Eeuwig-menschelijke, de Idee, aan de verschijning uit.

Zij drukken de Idee uit in haar *heerlijkheid*, d. i. in haar grootsche natuur, die grootscher is dan de verschijning. Alle echte kunst heeft iets grandioos. Kunst heeft grandeur. Niet slechts het Italiaansch fresco in zijn enkelvoudige

breedheid, noch slechts het Madonna- en heiligen-stuk, noch alleenlijk het werk van de magnifiekste Hollanders of Vlamingen; maar ook het kleiner werk. Zoo er geen grandeur is, is er geen schilderkunst. Het intieme sluit het grootsche niet uit; het pittoreske evenmin, en waar Jan Steen de warmte eener burgerlijke huishouding doet zien, of ook het burleske van een huiselijke of taveerne-klucht, ontbreekt het grootsche geen zins. Men zoekt het niet in het pompeuse, waarmee schilders als Rubens zoo gaarne pralen. Ook daar is het, maar in minder mate dan schijn heeft. De heerlijkheid der Idee kan zoowel de heerlijkheid zijn der duisternis als des lichts, de heerlijkheid van den opstand als der verzoening, van de wanhoop als van de hoop. Het zijn niet de romantische rozegeurigheid, noch de zachtmoedige idealisering, die het monopolie bezitten van de verheerlijking der Idee; maar in alle geïnspireerde opvatting der zinnenwereld is zij blinkende.

Maar de schoonheidsmensch wil haar *zien*. De eisch der aanschouwelijkheid is geen lagere behoefte onzer natuur, maar beduidt een diepe drijfveer van onzen aanleg. De Idee moet in zichtbaren vorm uitgedrukt.

Zoo wordt dan door de kunst het Goddelijke in een aanschouwbare wereld, als in een spiegel weerkatst.

De vraag doet zich nu voor: hoe de Idee aan zichtbare gestalten wordt uitgedrukt? hoe verschijnt het Onzienlijke aan de zichtbaarheid? Wij moeten ons bij beantwoording dezer vraag beperken tot de enkele aanwijzing; want hierin ligt een terrein open voor psychologische beschouwing, 't welk in het kader dezer studie niet voegt.

De Idee wordt verzinnelijkt doordat men aan de zichtbare gestalten de menselijke zielsaandoeningen uitdrukt in vergrooten vorm. Wij kennen de Idee als het Eeuwig-

menschelijke dat aan onze eigen gemoedstoestanden ten grondslag ligt en zich in deze uitdrukt. Onze vreugden en smarten zijn uitingen van het Eeuwig-menschelijke in ons, en deze gemoedstoestanden worden verzinnelijkt in onze houdingen en gebaren. En deze houdingen en gebaren vinden wij bij gelijkenis terug in de natuur rondom. De geheele natuur voert dus een zielepraak; mede door de kleuren en tonen, die ook een inwendige taal beduiden.

Doch eerst doordat de zielstoestanden en aandoeningen *vergroot* gezien worden, zijn zij voor ons een aanduiding der Idee. Het majestueuse van den koning der oudheid, het heroieke van den volksbevrijder, het eenzame van den kluisenaar, de waardigheid van den patriarch — zijn innerlijke toestanden, ziels-hoedanigheden, die de Idee, en hare eeuwig-menschelijkheid uitdrukken; en evenzoo ons eigen heroisch gevoel of onze diepere intimiteit, die door geen alle-daagsch mensch verstaan wordt, of onze hartstocht als een storm en onze rust als een avond. En evenzoo de storm zelf als een hartstocht en de avond zelf als een rust; de natuurtafereelen in hun psychische beteekenis als overeenstemmend met de menschenziel. ook in *vergrooten* vorm: zij zijn het die de Idee uitdrukken.

Zonder deze vergrooting blijft het zielsbestaan voor een stroom van toestanden gelden, die niets diepers beduidt; en eerst dan wanneer wij onze eigen zielstoestanden in hun grooter aspekt zien, doorzien wij ze tot deze diepte. Zoo is dan ook de zichtbare wereld (zoowel de natuur als de lichamelijke menschheid) de spiegel der Idee, zoodra ze de zielsaandoeningen in vergroote uitgave (noem dit: een vergroote psychiek) verzinnelijkt. Vandaar deze formule: *de Idee wordt aan de zinnenwereld uitgedrukt door middel van een vergroote psychiek*. Ziehier de formule der kunst, ook der schilderkunst.

Dat deze formule opgaat wensch ik slechts door twee voorbeelden aan te wijzen. Vooreerst: in „King Lear” wordt ons de geweldige schoonheid van een storm getoond. Wat is het geheim dezer schoonheid? Immers dat de storm de razernij van een menschengemoed in het groot te zien geeft. De storm is Lear's eigen razernij vereeuwigd. Op een bekend schilderij van Israels is de schoonheid de grootere melancholie, welke in deze grijze en bruine tonen en in de vage en bewegelooze gestalten is uitgedrukt. Deze melancholie is grootscher dan een gewoon-menschelijke gemoedsstemming. Een schilderij dat deze melancholie verzinnelijkt, drukt door een vergroote psychiek het Eeuwig-menschelijke uit.

### III.

Twee provincies der zinnenwereld: de lichamelijke menschenwereld en de natuur.

De Idee (door middel van de grootere psychiek) uitgedrukt aan de menschenwereld en uitgedrukt aan de natuur. Een menschheid als van de Idee, het goddelijke, bewust; en een menschheid als van de Idee onbewust. Tegenstelling van Italiaansche en Hollandsche schilderkunst.

In zichtbaren vorm kan ziels-aandoening en -eigenschap uitgedrukt worden (gelijk wij ook steeds doen) door gebaren, gelaatsuitdrukkingen en lichaamshouding. Zoo kan de zinnenwereld het psychische vertegenwoordigen. De schilderkunst nu heeft de zinnenwereld tot haar stof in alle hoedagigheden der zichtbaarheid.

Maar dit rijk heeft twee groote provincies: de zichtbare natuur en de lichamelijke menschenwereld. Zoo kan de schilderkunst over deze twee provincies der zinnenwereld beschikken. Zij kan de zichtbare natuur tot haar stof nemen

of ook de lichamelijke menschenwereld, om daaraan een vergroote psychiek te verzinnelijken; en in deze psychiek drukt zij de Idee uit.

Doch deze beide provinciën zijn voor de schilderkunst niet maar twee deelen, die elkaar vreedzaam aanvullen tot één geheel en aldus aan den ander nevens zichzelf het behoorlijke recht gunnen — maar zij zijn twee tegenover elkaar liggende gebieden, twee verschillende werelden voor de kunst, twee stoffen voor verschillende kunstopvatting en levensbegrip. De zichtbare natuur omvat niet slechts het landschap, maar het geheel der zichtbare wereld, als een eigen rijk opgevat, waarvan de boom, de lucht, het water, de woning, het vertrek, — en ook de lichamelijke mensch deel uitmaken. De lichamelijke menschenwereld daarentegen, als een eigen schilderkunstige stof, is niet bedoeld als onderdeel dezer natuur, maar als een *eigen wereld*, welke juist de natuur tot hãar onderdeel en beneden zich heeft. Die menschenwereld is voor de kunst een zelfstandig rijk tegenover de natuur.

Ziehier een tegenspraak. In het gebied der natuur is voor zulke menschenwereld geen plaats; de natuur wil het geheel omvatten, zooals op een schilderij van Mauve de menschen geen andere plaats bekleeden dan de koeien, schapen of boomen. De mensch is daar onderdeel van het landschap en onderdeel van de natuur. In het gebied der menschenwereld nu is evenmin plaats voor een tegenover deze bestaand rijk der natuur; maar de menschenwereld als stof der schilderkunst onderschikt de natuur tot een bloote omgeving van den mensch en dienstbaar aan zijne stemmingen en gezindheden — gelijk op een schilderij van Raffael de zichtbare natuur dienstbaar is aan hetgeen zuiverst in het menschenbeeld wordt uitgedrukt; de natuur heeft daar evenmin zelfstandige beteekenis, als de menschenwereld dit heeft op het schilderij van Mauve. De schilderkunst die de menschen-

wereld tot haar stof heeft, meent slechts in haar de grootere psychiek woonachtig, en die de natuur schildert vindt de grootere psychiek juist in deze. Hier ligt *tweeërlei menscheid* aan elkaar tegengesteld. Hier is tweeërlei levensbegrip, tweeërlei filosofie. Ik bedoel de filosofie welke de schilder in zich heeft en die hij niet kan nalaten in zijn werk te openbaren, zooals welzeker de werken van een groot kunstenaar een filosofie van het menschelijke zijn.

Op dit punt gaat ons het verstand open voor het wezensonderscheid van twee schilderkunsten: de kunst der Italiaansche Renaissance en der Zeventiende eeuw in Holland.<sup>1)</sup>

Met loutere aesthetiek begrijpt men noch de eene schilderkunst ten bodem toe, noch de andere. Een omvangrijke pikturale kennis, zonder dit levensbegrip, geeft ons wel een vermogen van genieten, maar niet van doorschouwen. Wie de kunstwerken *verstaan* wil, moet ze doorgronden tot hun bodem, en hun bodem is de filosofie die er aan ten grondslag ligt, daar zij *onbewust* en onoverlegd, het diepst lag in de schilders zelf. Ook de kunstenaars hadden wijsheid al hielden zij geen wijze redenen. Italiaansche en Hollandsche school moeten derhalve in de onderlinge tegenstelling harer *levensinzichten*, (d. i. in hun begrip van het menschelijke) verstaan.

Het onderscheid der levensinzichten is het onderscheid van tweeërlei begrip van den mensch. In de Italiaansche kunst is een menscheid de draagster der grootere psychiek de uitdrukster der Idee. De Hollandsche kunst daarentegen schildert de grootere psychiek aan de *natuur* (dit begrip in zijn grootsten omvang als zichtbare wereld, waartoe evenzeer het binnenhuis als het landschap behooren).

---

1) „Renaissance” beteekent niet de herleving der Antieken in het Italiaansch humanisme (15de eeuw); maar de opleving van den kultuurgeest in de dertiende eeuw en den bloeitijd daaraanvolgende, waarin de bekendwording der klassieke litteratuur en kunst een eigenaardige beteekenis heeft.

In de eerste kunst is het Goddelijke beseft als een Heerlijkheid waarvan de mensch zich in zichzelf bewust is. *Het goddelijke is van bewusten aard*; het heeft zelfbewustzijn; het wordt dus vertegenwoordigd door het zelfbewuste wezen: den mensch; het is in menschelijke gestalte afbeeldbaar. Hier is het Goddelijke vooral als het Eeuwig-menschelijke beseft. Er is een menschheid die zich der Idee bewust is, zooals een priesterschap het allerheiligst draagt; zij drukt in houding en gebaar deze hoogere bewustheid uit: *een menschheid zich der Idee bewust zijnde* en hierin boven de natuur verheven — ziehier de wijsgeerige formule der schilderkunst van de Italiaansche Renaissance. Ziehier haar levensbegrip.

Maar ook de Hollandsche kunst schildert een menschenwereld; want al schildert zij natuur, toch is in de natuur de mensch aan den mensch het naast, en de schilderende mensch heeft voor déze natuurverschijning zijn grootste liefde. Het blijkt uit de voorliefde voor het portret en het menschelijk groepenbeeld; wat is een mooier stuk natuur dan zoo'n gemantelde en met machtigen hoed bekroonde of blankgekraagde mensch? Het zijn dan ook menschen overal die ons de Hollandsche schilderkunst voorhoudt: menschen aan den maaltijd en in vertrek of keuken of buiten; menschen staande of arbeidend, poseerend of zingend, spelend, dansend of pratende. Famieliegroepen, schuttersverenigingen, regentengezelschappen, portretten.

Maar hoe anderen *inhoud* geeft zij aan dit onderwerp, dan de Italiaansche kunst der Renaissance doet! Want hier is de Idee, *het goddelijke van onbewusten aard*, zooals wanneer wij het zien glanzen in den avondhemel of hooren ruischen in de zee: dit onbewust en *onpersoonlijk-goddelijke* is aan den Hollandschen kunstenaar bekend. Dien ten gevolge ligt hem de Idee uitgedrukt aan de natuur. De natuur is de onbewuste bij uitnemendheid, en is zij draagster eener

grootere psychiek (bijv. wanneer, zooals in King Lear, de storm aandoet als een hartstocht van grootscher dan menschen-allure) dan is in haar de Idee als het onbewust-Goddelijke uitgedrukt. De menschenwereld als deel der natuur is *een menschheid in haar onbewustheid van de Idee*. Het Goddelijke wordt hier niet zoozeer als het Eeuwig-menschelijke beseft.

Let wel dat in deze onbewustheid de aanwezigheid van het goddelijke is meegegeven: het is niet eenvoudig een menschheid zonder het hoogere!

Ziehier dan tweeërlei menschaardeering, tweeërlei begrip van wat het menschenleven is, *tweeërlei menschheid*, zooals zij de inhoud is van tweeërlei schilderkunst.

#### IV.

Eigenschappen van de Italiaansche kultuur der Renaissance waardoor haar schilderkunst een (hoogere) menschheid scheidt.

Wanneer wij nu spreken over Italiaansche schilderkunst der Renaissance, en dus deze veelvormige verschijning onder één naam samenvatten, letten wij op overeenkomsten, op een eenheid, die in deze verschillende uitingen blijkt. Er is hier een eenheid van wezen, die ons, ten bate van ons doel, vergunt verschillen voorbij te zien en ons bij het algemeenste karakter te bepalen.

De schilderkunst der Italiaansche Renaissance, in ruimsten zin genomen nl. van Giotto tot Michelangelo en van Rome tot Venetië, is vergelijkbaar bij een groep gezinnen, door een familie-verwantschap verbonden.

De plaatselijke schilderscholen zijn zulke verwante gezinnen, waarvan de Florentijnsche, Umbrische, Venetiaansche de voornaamste zijn (de hoog-Renaissance te Rome is van Florentijnschen bloede; als groote eenlingen kunnen Mantegna en Correggio hier nog naast genoemd.) Wanneer wij de



geheele beweging overzien, welke deze kunst in de kultuurgeschiedenis maakt, dan kunnen wij hoofdzakelijk daarin twee stroomingen onderscheiden, die echter het ééne kader niet verlaten, een meer *realistische* en een meer *idealistische*. Binnen den omtrek der schilderkunst van de Renaissance zijn deze in zoover onderscheiden als in de laatste meer een algemeene geestesgesteldheid (bijvoorbeeld een kontemplatieve of een aandoenlijke religiositeit) wordt uitgebeeld, terwijl in de eerste de individueele karaktergeaardheid geldt als hoofdbelang (Mantegna). Ten onrechte meent men, dat in de meer realistische schilderkunst de afbeelding van het lichaam en de natuurgetrouwe weergave der waarneembare wereld hoofdzaak is, terwijl het in de idealistische om de uitbeelding van zielstoestanden ware te doen: ook in de meer realistische is het te doen om uitbeelding van psychiek aan de lichaamswereld, terwijl de zielvolste kunstenaars der idealistische strooming geenzins minder getrouw zijn in de weergave van het lichamelijke dan de meest besliste „realisten”. Het onderscheid bestaat hierin dat zij de lichamelijke voor anderen psychischen inhoud aanwenden.

Wat deze geheele kunst voortbrengt is een hoogere menschheid.

Zij scheidt een heldendom, boven de gewoon-ervaarbare menschenwereld uitmuntend door meerderheid in rust, gratie, ernst, majesteit, hartstocht, teederheid, peinzendiepte, liefelijkheid, verleidelijkheid, geweldigheid. Het is alles menschelijk, doch van een menschelijkheid die het gewone bereik overtreft. Deze kunst scheidt een heroische menschheid, met groote psychiek vervuld, vertegenwoordigster der Idee op aarde. Het is een menschheid waaraan Gods scheppende hand rechtstreeks te zien is, die haar zoo even in den hof der aarde heeft geplant. Heeft ooit een vergankelijke mensch zoo diepzinnig geglimlacht als Leo-

nardo's *Monna Lisa*? of zoo majestueus zich bewegen als een der grootsche gestalten op het dek der Sixtijsche kapel? of zich zoo verheven verwonderd als die man in breed gewaad op Giotto's fresco in de Santa Croce te Florence, die man, die het graf van den apostel Johannes ledig vindt? En toch, al is dit een vergroote psychiek, het is bovenal een zuivere, even zuiver menschelijk als vergroot.

Ik wil eenige algemeene karaktertrekken van den geest der Italiaansche Renaissance beschrijven, waardoor de schilderkunst is bepaald, en die zich in haar weerkaatsen, en waaruit het begrijpelijk is dat deze schilderkunst de schepping eener hoogere menschheid moest zijn. Wij kunnen voorloopig het hoogere dezer menschheid buiten beschouwing laten, want dit volgt reeds daaruit dat er geschilderd wordt; immers de kunst voert per se een hoogere psychiek in, daar zij de Idee uitdrukt. Is een kunst er op aangewezen een menschenwereld te schilderen, dan zal deze een hoogere menschheid zijn. Wij hebben dus voorloopig die karaktertrekken van den geest der Italiaansche Renaissance toe te lichten, waaruit volgt dat haar schilderkunst een menschenwereld moest voortbrengen, terwijl de Hollandsche schilderkunst voortbracht een natuurwereld met den mensch als onderdeel.

Wij wijzen op drie karaktertrekken: 1<sup>o</sup> de *humaniteit* als faktor van den kulturgeest en zedelijken grondslag der Renaissance-kunst, 2<sup>o</sup> den *plastischen aard* der Romaansche kunstzinnigheid in het algemeen; 3<sup>o</sup> den *positieven godsdienst* als de macht waarmee de kunst in verbinding trad.

1<sup>o</sup>. *De humaniteit als zedelijke grondslag der Renaissance-kunst*. Het ware aestheticistische eenzijdigheid, zoo men meende, dat de kunst geen zedelijken grondslag heeft. Zij is levensuiting en veronderstelt dus levensopvatting. De be-

paalde levensopvatting van een kunstenaar, d.i. zijn „zedelijkheid” kan in contrast staan met die zijner medeburgers, zij houdt toch verband met het algemeen karakter zijns tijds, en in elk geval steekt ook achter zijn kunst een zedelijkheid, want zij is een openbaring zijns levens. Het puur-pikturale kan niet bestaan, het ware inhoudloos. Door de zedelijke gezindheid van een kultuurperiode zal dus de aard der schilderkunst mede bepaald worden. Deze gezindheid is in de Italiaansche Renaissance als humaniteit, eerbiediging van het menschelijke openbaar.

Dit is reeds duidelijk in den aanvang der groote periode. Het werk van Giotto is de groote inzet der Italiaansche kunst en waarmee deze haar glansrijk spel kon doen! Ligt ook niet het werk der lateren in de verschillende kwaliteiten van Giotto's kunst, gelijk de geheele plant in eenzelfde zaad, bevat? Welnu de beweging, waaruit Giotto's kunst, en dus ook bij uitbreiding de schilderkunst van Italië's Renaissance voortkwam, is de Franciskaner volks-beweging geweest. Deze heeft een nieuwe kunst noodig gemaakt; en deze beweging is een zedelijke beweging voor de *humaniteit*.

Franciscus van Assisi is de eerste die weêr het gemeene volk liefheeft. Er was in zijn tijd een verzet gaande tegen de geestelijkheid, haar macht, geldzucht, losbandigheid. De strijd van de staatsmacht tegen de kerk, de satire en spotverzen der dichters, het optreden van kettersche sekten en vrijdenkers bewijzen dit verzet. Maar de religieuze behoefte des tijds had nog een ander verzet noodig, bestaande hierin dat het leeken-element zelf naar de vervulling der taak greep, die door de geestelijkheid werd verwaarloosd: een buiten de kerk ontsprongen geest van toewijding en liefde aan de geringen dezer wereld omdat zij *menschen* zijn. Franciscus ontmoet een melaatsche en keert zich eerst met weezin af, maar gevolg gevend aan de inspraak der stem van binnen,

springt hij van zijn paard, geeft aan den melaatsche zijn buidel met geld en kust deemoedig zijn hand. Nu heeft hij den levensweg gevonden, dien hij gaan zal. Dit voorval kenmerkt de Franciscaner beweging als een beweging voor menschelijkheid, humaniteit. Eerbiediging van den mensch is het uitgangspunt; een eerbied die het menselijke herkent juist waar het zich niet met eenig priesterornaat of met ridderlijke dracht omhult, nl. in de geringen der wereld, die geen ander voorrecht hebben dan dat ze mensch zijn; zelfs in een melaatsche, die van alle vervallen voorrechten nog slechts dit eenig waardegevoel heeft overgehouden.

Wanneer nu Franciscus tot de natuur zich keert, bijv. tot de visschen, dan predikt hij tot ze: hij ziet ze uit het oogpunt der menschelijkheid; en ook de zon en de sterren spreekt hij als zijn broeders aan. Voor zijn oog heeft alles menschegeedaante; voor zijn hart alles mensचनाard. Zie hier de eenige waarde die hij kent.

Uit deze levens-opvatting komt Giotto voort. Wel is waar heeft de kerk de Franciskaner strooming tot zich teruggeleid, maar niet zonder het kerkelijk gevoel te verbreedden. Giotto is allerminst klerikaal, hij is een waar humane kunstenaar; en hoezeer hij een trouw zoon der kerk is, gelijk Franciscus niet anders wilde, toch is niet de macht der kerk, maar het leven van een waren mensch het onderwerp zijner kunst. In zijn reeksen van fresco's, voorstellend het leven van Franciscus, is het handelen en lijden, het liefhebben en het verwonderen, de arbeid en het sterven van een waren mensch voor onze oogen gesteld; en behalve het geheel, blijkt misschien op één bijzonder punt deze humaniteit in tegenstelling met de kerkelijkheid het meest: de opvatting van het wonder. Franciscus' leven is vol van het wonder; maar het wonder kan als uitoefening van een hogere macht worden voorgesteld, zooals Raffaël in een

zijner „klerikale” fresco’s (Stanza d’ Eliodoro in het Vatikaan) de apostelen Paulus en Petrus uit den hemel laat vallen om Attila te verslaan die Rome bedreigt. Hier is de humaniteit afwezig. Doch bij Giotto is het de groote liefde van den glorieuzen mensch Franciscus, die het wonderbaarlijke vermag. De humaniteit, de eerbiediging van het menschelijke, is de zedelijke grond, waaraan de kunst van Giotto ontspringt, daar zij het geheim is der religieuze culturbeweging van Franciscus.

En zie hier niet een uitzonderingsgeval; maar wel een, dat de ontwikkeling der Italiaansche Renaissance-kunst beheerscht; het levensgevoel, dat zich in die geheele schilderkunst uit, is een gevoel van menschen-waarde; daarom is zij in wezen niet kerkelijk, hoewel religieus. Dat deze kunst grootendeels voor de kerk gemaakt is, als voor de voornaamste werkgeefster, verandert deze gesteldheid niet. Slechts hier en daar klinken klerikale stemmen in haar door, maar veeleer is er verwantschap van haar geest met die gezonde levens-energie, die in de groote kunst van Hellas heeft gebloeid; zoodat het niet slechts een uiterlijke aanraking is, wanneer Mantegna met de Paduaansche humanisten klassieke brokstukken verzamelt of de Medici’s een verzameling van oude kunstwerken aanleggen.

Inderdaad is de liefde en eerbied voor het menschelijke door deze geheele schilderkunst te zien. Soms gaat zij naar een verzotheid voor het menschelijk lichaam over, gelijk Benvenuto Cellini, de goudsmid, verklaart dat het er in de teekenkunst op aankomt een naakten man en vrouw te kunnen voortbrengen; en over het beenderstel uitweidt, dat daar zoo prachtig in te zien komt\*): maar ook al de anatomische studiën der groote schilders bewijzen niets

---

\*) Verg. bij Taine Phil. de l’art II p. 319.

tegen den psychischen inhoud, dien zij aan hun werken geven. Het is het kenmerk van den Renaissance-geest, dat hij den mensch vrijmaakt van het kerk-systeem, en dus tegen het systeem den *mensch* doet zegevieren. De Italiaansche kunst heeft zijn blijvend élan aan dezen geest te danken. Zoo zal zij een kunst zijn, die het menschelijke in zijn heerlijkheid vertoont.

2<sup>o</sup>. Ook de *eigenaardige kunst-aanleg van het Italiaansche volk* bepaalt zijn schilderkunst als de schepping van een menschen-wereld; want deze kunstzinnigheid is plastisch van aard; zij bemint de klare voorstelling, het enkelvoudige beeld. Ziehier de Romaansche kunstaard tegenover den Germaanschen. Het Romaansche gemoed is enkelvoudiger terwijl het Germaansche samengestelder is, en het eerste komt tot een helder resultaat, terwijl het laatste zich in de vertakkingen van een subtiel denken verliest. Het Germanisme heeft den doop van het Romanisme noodig om tot klaarheid te komen. De Goethe van Götz van Berlichingen moet de Italiänische Reise maken om Ifigenia te schrijven en Tasso. Ook in de Gothieke kerken is een wereld van diepzinnigheid, geheimzinnigheid, duisterheid en verwarring gevestigd op het enkelvoudig schema, dat door het klare Fransch-Romaansche denken ontworpen is. Maar wanneer het Fransch-Romanisme in de klaarheid van 't wiskundig denken uitmunt — het Italiaansch-Romanisme is bovenal kunstzinnig aangelegd en gaat uit naar de klaarheid der voorstelling, d.i. naar het heldere overzichtelijke *beeld*. Het is in dit opzicht de voortzetting van den Griekschen geest, die ook reeds aan het enkelvoudige beeld behagen scheidt; (hoe anders te verstaan, dat zoo enkelvoudige gevallen, als de Grieksche nieuwere komedie te zien gaf, de aandacht boeiden?) Ook de Grieksche stijl gaat naar het

plastisch-klare. Het Romaansche landschap werkt sterk in die richting, doordat het in enkelvoudige lijnen zich open en blank voor de oogen uitspreidt, en het geheimzinnig woud-duister mist, waardoor het Germaansche natuurschoon is gekenmerkt. Een paar cypressen, een paar laurieren vormen er een bosch en de afzonderlijk staande boom behoort daar eer thuis dan het uitgestrekte woud. De afzonderlijke boom geeft een plastisch beeld voor het beschouwend oog. De Italiaansche kunst der vroeg-Renaissance geeft gaarne zulke afzonderlijke boomen, maar het woud komt er zeldzaam voor, en dan nog verenkelvoudigd tot een groep stammen met gebladerte, zooals in Filippo Lippi's ontmoeting van Jezus en Johannes als jongelingen (Berlijn) en in Botticelli's Primavera.

Deze plasticiteit van kunstaard nu brengt meê de voorliefde voor de menschenwereld meer dan voor de natuur. Het menschebeeld is enkelvoudig, en toch drukt het alle gevoelens uit. Een schilderkunst die den zielsinhoud in enkelvoudig en klaar beeld vertoonen wil, is op de schildering van het menschebeeld aangewezen. Aan de natuur wordt de groote psychiek slechts afgelezen door gekompliceerder naturen. De taal die Ruysdael legt in een duinlandschap ware door geen Italiaan verstaan: die taal is altijd onvoltooid, nimmer ten einde, nooit afgerond; zulk beeld is niet in eerste geval plastisch, maar zinvol.

Maar hoe plastisch is reeds bij Giotto een menschebeeld, daar staande in de breedheid zijner bekleeding, met een gebaar dat rechtstreeks spreekt; en hoe klaar is reeds bij hem de kompositie, waarin dadelijk de situatie blijkt, en de personen als van zelf tot een enkelvoudige en evenwichtige figuur zijn samengevoegd! Waarlijk hier waren menschen noodig als de eenige stof, die de schilderkunst behoefde om de Idee uit te drukken, en tot het einde der Renais-

sance blijft het plastisch genie van dit volk op het menschebeeld verliefd.

3e. Daarbij komt dan dat de schilderkunst *in verbinding trad met een positieven godsdienst die niet in ideeën, maar in voorstellingen opging*. Het Christendom der kerk van Rome was de vermenschelijking der Godheid, evenzeer als het Grieksche religieuze bewustzijn de goden met de menschen liet wandelen. Het antropomorfisme was er niet een uitdrukkingswijze, maar een geloof. Bij Rembrandt is de engel, die aan Tobias verschijnt, meer een bliksemstraal in menschachtigen vorm; en al Rembrandts bijbelsche voorstellingen bedoelen een gemoeds-diepte, niet een godheid. Maar het Italiaansch bewustzijn stelt zich vanzelf het goddelijke voor als menschvormig, en de gewijde geschiedenissen zijn hem de natuurlijkste beelden daarvan. Dit blijkt ook wel uit de verregaande ongodsdienstigheid zoodra men de voorstellingen niet meer gelooft. Met het voorgestelde beeld wordt de geheele religie verworpen; want dat de religieuze beelden in ideeën bestaat, kan dit plastische volk niet begripen. En dat de beeldende voorstellingen in waarheid hun tot godsdienst zijn, blijkt uit de onvermoeidheid, waarmee steeds weer dezelfde madonna's, heiligen, crucifixen, Sebastianen en dezelfde religieuze voorvallen zijn geschilderd.

## V.

Een hogere menschheid, van de Idee,  
het goddelijke, bewust.

Was dus èn door het zedelijk levensbesef, èn door den plastischen aanleg van de kunstzinnigheid, èn door het verband met den godsdienst de Italiaansche Renaissance-kunst er op aangewezen een menschenwereld te scheppen — de wereld die zij scheidt is een *hogere menschenwereld*, een heldendom. D.i. een menschenwereld met een grootere psy-



chik vervuld, zwaarder in hartstocht, diepzinniger in gepeinen, grootscher in majesteit, inniger in gratie, dan gelijk het gewone ras der menschen zich beweegt.

Deze kunstenaars zelf zijn zwaargeladen harten, allerminst nuchteren des geestes, en die ook niet in nuchtere taal spreken kunnen. Wanneer men van den beaten Angelico vertelt dat hij schilderde in geknielde houding, dan moge hierin zijn devote natuur zichtbaar zijn; nog meer is daarin zijn kunstenaarstemperament zichtbaar dat de devotie dwong zich in die houding te uiten. Hier ontbreekt de nuchterheid. Nuchterheid nu heeft nooit kunst voortgebracht, en brengt het niet verder dan tot techniek. Het zou zeer geloofelijk zijn wanneer van al deze schilders verteld werd, dat zij bij hun werk een houding aannamen overeenkomstig hun geestelijke natuur; want dat hun zielen waren als brandend in hen, daarvoor is hun werk en deszelfs tooverkracht getuige. Men komt niet als beschouwer maar als minnaar met hun werken in verband; men bekijkt ze niet, maar geniet ze. De schepingskracht zelve dezer meesters is de kracht eener grootsche inspiratie, die zich dan ook in grootsche gestalten uit.

Zoals het Romaansch bewustzijn anthropomorfisch het goddelijke vermenschelijkt, zoo verzint het daarbij tegelijk een menschheid van goddelijke waarde. Is de Godheid menschelijk, dan kan de menschheid goddelijk zijn. Deze menschheid is het aardsche heldendom, grootsch van gestalte en zinrijk van gebaar. In haar lichamelijke is het goddelijke uitgedrukt. Zij wandelt op de wereld als een uitverkoren geslacht, dat in zichtbaarheid de eeuwige Idee weerspiegelt.

In dit opzicht bestaat geen aanmerkelijk verschil, gelijk wij reeds opmerkten, tusschen de meer *idealistische* en meer *realistische* strooming. Deze onderscheiding beduidt voor eerst een verschil van opvatting van het menschenbeeld,

naarmate de meer algemeene of meer individueele trekken daarvan benadrukt zijn. Verocchio en Donatello hebben in beeldwerken (bronzen David en „Kaalkop”, beide te Florence) Luca della Robbia in reliefwerk (orgel-tribune met zingende knapen, aldaar) Ghirlandajo in het portret (grijsaardskop, Parijs) een natuurtrouw bestreefd, waarbij het leven veeleer in zijn individueele vormen dan in zijn algemeenen aard te zien komt; maar meestentijds is de individueele uitdrukking zoo *energisch*, dat zij rechtstreeks naar een hooger psychiek verwijst. De Italiaansche idealisten zijn realisten door hun in-achtname van het natuurlijke; maar de realisten zijn idealisten doordat zij iets anders uitdrukken dan de individueele verschijning: het leven zelf, den geest die zich in de verschijning kond doet. Het onderscheid tusschen realisme en idealisme bestaat hier zeker; er is ook verschil van psychiek die hiermee verband houdt (bij de idealisten meer kontemplatieve gesteldheid: Perugino; of diepzinnende bewustheid: Michelangelo; bij de realisten meer dadelijk geestesverkeer: Ghirlandajo of persoonlijke karakteraad: Mantegna), maar het onderscheid is binnen hetzelfde kader vervat.

Aan twee hoofdbestanddeelen der Italiaansche-Renaissance schilderij wil ik de „hogere menschheid” aanwijzen: ten eerste aan *de houding en het gebaar*; ten tweede aan het *middelpunt des samenzijs*.

De hogere menschheid is *nobel in houding en gebaar*; nobel in haar zitten, buigen, wandelen, knielen, zweven. De werken van Giotto zijn een volledige illustratie van alle houdingen, al weet hij nog niet een lichaam kunstig in de lucht te werpen, zoodat het van beneden af in perspektief verschijnt (een kunstigheid, waarbij de kunst dreigt te ont-aarden in manier) En alle houdingen heeft hij in nobelheid voorgesteld. Hoe nobel-rustig kussen Joachim en Anna el-

kaar voor de gouden poort, op het fresco in de Arena-kapel te Padua (dit heiligdom der schoonheid, onvergeetbaar voor wie het ooit bezocht!) Zij houdt zijn hoofd met beide handen vast, en hij omvat haar lichaam met zijn armen; terwijl haar begeleidsters tijd hebben van wachten! Dit is niet het vluchtige leven dier menschen, die als een bloem des velds voorbijgaan, en wier voorbijgaand leven het best met een vlugge schetslijn wordt weergegeven, of met een enkele verftoets. Dit is die soliede menschheid van de gouden eeuw, even grootsch als inhoudrijk, breed en waardig; een menschheid boven kwaal en zonde.

Deze noblesse van houding en gebaar blijft de menschenwereld der Italiaansche schilderkunst kenmerken. Diagonaalsgewijze tegenover Giotto's werk staat dat van een Veronese. Te Dresden bevindt zich een aanbidding der Koningen; de voorname eerbied waarmêe op die schilderij de grijsgebaarde, hermelijngemantelde vorst knielend het Christusvoetje kust; en de rustige, vriendelijke zijwaarts-neiging der Moeder, zonder de kleinheid van wereldsche etikette, maar met de waardigheid van waarachtig gevoel — zij zijn een teeken van de „hoogere menschheid” waaraan deze schilders hebben geloofd.

Het uiterste van die is bereikt op het dek der Sixtjnsche kapel. Hier is een heroische menschheid, zwaar van gevoel en hartstocht, hoog van majesteit en macht, geweldig in zijne ontzettingen. Hier is de menschenwereld als een wereld van Uebermensen wier houding en gebaar werelden schept en doet vergaan. En Michelangelo heeft de schilderkunst der Renaissance in zijn waar wezen getypeerd door zijne slechts voor hem geldige uitspraak, dat de schilder menschen make, want landschap te schilderen is verachtelijk.

Houding en gebaar zijn bij uitstek de voertuigen der Italiaansche gedachte en door deze moet de hier gescha-

pen menschheid zich manifesteren. En door deze noblesse manifesteert zij zich als hogere menschheid. Zij staat daar om aanschouwd te worden. Terwijl de Hollandsche kunst vaak het voorkomen heeft eener vertrouwenszaak tusschen den schilder en zijn doek, waarmee geen publiek iets te maken heeft (als voor zichzelf alleen maakt zoo'n schilder het voorwerp waarin hij vreugde heeft!) heeft de Italiaansche kunst de breedheid van het monumentale. Zij is oorspronkelijk fresco-schildering ter versiering der wandvlakten in kerk, ontvangzaal en raadhuis. Zij is, gelijk met den aard van decoratieve schilderkunst overeenkomt, eene taal die gesproken wordt tot en door een geheele menigte. Een menschenwereld nu door de schilderkunst geschapen ter aanschouwing en daar staand of zittend of zwevend of geknield, of troonend, of zinnend of zingend, staat als hogere menschheid voor onze oogen. Zooals in een rasdier de eigenschappen zuiver zijn, die in den bastaard met onzuivere zijn vermengd, zoo is hier een ras-menschheid, welke de menschelijke psychiek in zuiveren vorm bezit. Hier wandelt het heldendom als een geslacht uit God gesproten. Hier is het mensch-zijn in een hooger beeld verheerlijkt.

Zijn houding en gebaar manifestaties van den enkelen mensch, de hogere menschheid is niet enkeling maar een wereld, vertegenwoordigd in menschengroepen. De Italiaansche Renaissance-kunst heeft van Giotto af voorliefde voor de groote kompositie, waarop vele figuren zijn samengebracht; kan men ook niet eenigermate de Madonna-figuur, waar zij met het Christuskind voorgesteld wordt, ook al keert zij zich naar niemand anders toe, als middelpunt beschouwen van een groep, uit deze omgeving gelicht? Bij Cimabue reeds is de Madonna door engelen omgeven, bij Fra Angelico eveneens, bij Botticelli keert deze voorstelling terug. De innig-

heid die in haar wordt afgebeeld, is niet van de menschen afgesloten, doch veeleer haar onmisbare zielstoestand; en dezelfde Madonna die nu eens afzonderlijk wordt genomen, komt daarna voor, door heiligen omringd, of ook door engelen of zelfs door Florentijnsche burgers, met wie zij tot één beeldgroep is vereenigd: zij heeft daarbij aan innigheid niets ingeboet.

In zulke groep nu is een middelpunt der kompositie. Om eenheid te geven moet van eenheid uitgegaan; de houdingen en gebaren der verschillende figuren, gelijk ook hun stand en plaatsing, moeten niet slechts voor het oog in een gemeenschappelijk uitwendig schema passen, maar er moet ook een punt van samenhang zijn, een inwendige reden tot samenzijn, waardoor de kompositie een innerlijke eenheid heeft en niet maar een optelsom van figuren vormt; een eenheid van handeling, of eenheid van aandacht der in de groep gestelde personen.

Kort gezegd: er moet een onderwerp zijn voor de schilderij, en waarin de eenheid van het geheel is bevat. Het onderwerp is het centrale punt der kompositie en waaraan in verschillende maten de figuren deelnemen. Nu is het treffend hoezeer in deze komposities het onderwerp ondergeschikt is aan de groep, inplaats van de groep aan het onderwerp. De schilder heeft niet een gebeurtenis of handeling willen schilderen en de figuren daaraan doen deelnemen; maar hij heeft een menschenwereld willen schilderen, vereenigd in de aandacht voor eenzelfde onderwerp, of in de deelneming aan eenzelfde handeling. Overall staat de menschenfiguur op den voorgrond der bedoeling; zelfs in levendige komposities als van Veronese (bijv. in het genoemd stuk te Dresden: de aanbidding der koningen, of in de familie van Darius in de National Gallery te Londen; treffender nog in een bruiloft te Kana in het Louvre, gelijk deze Venetianen gaarne

schilderden) of van Raffael (het Heliodorus-fresko in het Vati-  
kaan; Disputa; Parnassus, School van Athene enz.) is het  
niet om een handeling maar om een menschenwereld te doen.

De hoogere menschheid nu is vereenigd door betrekking  
op een monumentale gestalte of monumentale gebeurtenis.  
Hierin ook blijkt zij hoogere menschheid, op het plan der  
Idee geheven, dat zij niet bierdrinkt, kaartspèelt, schater-  
lacht, of bruiloft houdt; maar haar vereenigingspunt is  
een handeling van breede allure; zij is een monumentale  
menschheid en is niet bezig beneden haar stand. Een Ma-  
donna of een gekruisigde als middelpunt der kompositie,  
en heiligen daarmee in aandacht verkeerend; een maagd in  
de glorie of een kroning van Maria, of een Madonna hoog  
ten troon geheven, of op een zetel waarheen de menigte  
toevloeit; of een heilige, of welk voorval ook uit de ge-  
wijde geschiedenis, waarmêe alsdan de op het doek ge-  
brachte figuren door *aandacht* of door eerbiedsbetuiging  
verbonden zijn. Ziehier een middelpunt, waaromheen zich  
een hoogere menschheid groepeerd. Of anders: een vioolspe-  
lende Apollo, een Stedemaagd als troonende koningin (Venetië)  
een doge in groot ornaat, een godin der lente, een Venus  
aandrijvend op haar schelp.

Men zegge niet, dat dit slechts de „onderwerpen” dier  
schilderkunst waren, en dat de meeste door de kerk als  
werkgeefster aan de kunst waren voorgelegd, zoodat de  
kunstenaars hierin geen getuigenis gaven van eigenaard!  
niet op het wát, maar op het hòe komt het aan; doch het  
hòe, de voordracht, is geheel met dit „wat” in overeen-  
stemming; de kunst zou niet anders zijn uitgevallen, zoo  
deze schilders vrij hadden gewerkt; zij hadden juist de ver-  
heven gebeurtenissen of gestalten noodig als middelpunten  
hunner kompositie. Men voelde ideëel al was men ook  
een Benvenuto Cellini; de nobele allure en breede zienswijze

zat den kunstenaar in het naturel. Wat de kerk gaf was niet meer dan gelegenheid om deze eigenschappen te uiten. En al waren de onderwerpen religieus, zij werden niet in kerkelijken d. i. anti-wereldlijken geest, doch in den geest van een breed idealisme behandeld. Zij zijn bedoeld als motieven, waarnaar een ideëele menschheid zich te zamen beweegt. En hoe vaak welft zich een voorname bogen-architectuur of strekt zich een marmeren gaanderij of heft zich een monumentale bouw om deze edele groepeeringsen te omlijsten of te vereenigen en in te deelen. De waarneembare menschheid met haar kleine motieven en alledaagschen wandel is uit deze ideëele aarde gebannen, en er is een heldendom weergekeerd, verbonden in geestelijke aandacht.

Deze kunstenaars hebben aan de goddelijkheid van het menschelijke geloofd. Zie hier dus een menschheid, die in haar grootere psychiek draagster is der Eeuwige Idee, en in welke het goddelijke zich als de ware menschelijkheid vertoont. Zij staat boven de onbewuste natuur welker rivieren stroomen en welker bergen rijzen en bloemen bloeien, slechts om der menschheid woning te versieren. Eerst bij de latere Venetianen krijgt deze natuur geheimzinnigheid en wordt dus tot een eigen wereld, en wij noemden eenige oudere stukken, waarin het hiernaar zweemt. Gewoonlijk is er het landschap in dienstbaarheid en verstrekt het tot achtergrond aan de tafereelen van het menschelijk leven. De zichtbare wereld of onbewuste natuur, voorzoover ze niet menschenwereld is, is voor de Italianen van decoratieve beteekenis, gelijk de architectuur:<sup>1)</sup> dat is al. Verrukkend groeit een boompje

---

1) Michelangelo laat soms menschenfiguren dezen decoratieven rol vervullen op den achtergrond van het schilderwerk, gelijk bij de H. Familie in de Uffizi of op het dek der Sixtijn'sche kapel. Hij scheidt dan een decoratieve menschenwereld op het tweede plan, ondergeschikt aan de hoofdzakelijke groep.

of kronkelt een stroom zich of glooit een kust; het zijn de omgevingen, waarin het heldendom wandelt. Maar deze zijn geen verzinnelijke ziel, geen teekenen van grootere psychiek dan eenvoudig van den lust des bestaans. Verre rijst boven alle bijkomstigheden de hoogere menschheid, draagster der Idee.

Deze menschheid onderscheidt zich van de gewone door haar grootere *intensiteit* van leven. Hieraan zien wij haar grootere psychiek. Energisch zijn hare houdingen en gebaren, diep doordrongen van zielsinhoud. Haar rust is vol gedachte, haar handeling vol doel en haar beweging zinnelijk; haar innigheid is even grootsch als haar kracht, haar kracht even geestrijk als haar innigheid. Zij is geen vluchtige wereld maar van het goddelijke vol, met geest geladen.

Waarin nu bestaat de *schoonheid* dezer menschenwereld? Want het heldendom is een hoogere zedelijkheid, doch: moreele adel en schoonheid zijn niet hetzelfde. Wij zoeken aesthetische bekoring en geen moreele opwekking van de schilderkunst te ontvangen. Het echte leven, dat zich in deze gestalten uit, zou ons niet ontroeren, zoo wij het ons slechts indachten. Het ontroert ons nu wij het in gestalte zien. Dit *zien* is de aesthetische functie. De zichtbaarheid dezer hoogere psychiek, hare gestaltelijkheid: ziedaar hare schoonheid: niet de zin van het gebaar en der houding, maar het gebaar en de houding zelf als waarin de „zin” vertolkt wordt; de kleur als verzinnelijke gevoeligheid, de golving of vlieting of rimpeling van het gewaad als uitdrukkingskracht. . . dat hier de Idee *verschijnt* lichamenlijk, zinnelijk, aanschouwelijk: ziedaar de schoonheid van dit heldendom. Deze menschheid is natuur zelve, laat het zijn een hoogere dan de onbewuste. Onze schoonheidszin is een zin voor de na-



tuur, en zoo vinden wij in deze schilderkunst de opperste natuur voor onze oogen. De natuur nu is schoon door den geest, d. i. door de Idee: de Italiaansche schilderkunst der Renaissance heeft een lichamenlijk heldendom geschapen, waarin de Idee haar theofanieën viert.

## VI.

Eigenschappen van de Hollandsche kultuur der zeventiende eeuw, waardoor haar schilderkunst een menschheid schept van de Idee, het goddelijke, onbewust.

Is er in één kader grootere tegenstelling denkbaar dan tusschen deze schilderkunst en die der Zeventiende eeuw in Holland? En toch kan dezelfde beschouwer met gelijke ontroering zich in de ééne als in de andere kunst verheugen. Er is boven de tegenstelling een gelijkheid van kracht, waarmêe de Idee in de eene en in de andere verschijnt. Maar in die gelijkheid heeft dan weer 'de tegenstelling de overhand: een zelfde punt langs verschillende wegen bereikt; verschillende levensbeschouwing aangewend door een zelfden schoonheidszin en tot een zelfde schoonheids-ontroering.

De Idee wordt zichtbaar aan de zinnenwereld door middel eener grootere psychiek: de Hollandsche schilderkunst vindt deze grootere psychiek vertegenwoordigd niet in het lichamenlijke menschenbeeld, maar in de onbewuste natuur. Daarom schildert zij geen hoogere menschheid, maar een onbewuste natuur, eveneens van hooger aard dan de waarneembare, die voor onze nuchtere oogen ligt. Maar in deze natuurwereld heeft het menschenbeeld een hoofdplaats. Zoo schildert zij toch een menschheid, doch geen hoogere menschheid; maar eene die deel is van de natuur, en dus van 'e Idee onbewust gelijk de natuur zelf; een *menschenwereld*, die het goddelijke niet *in zich* heeft gelijk het hel-

dendom, maar *aan zich* gelijk de natuur, en die in haar onbewustheid zich onkundig van de heerlijkheid der Idee beweegt.

Dat de schilderkunst in het zeventiend' eeuwsche Holland aan die formule beantwoordt, volgt uit den geest dier kultuurperiode, die wij thans, voorzoover zij de schilderkunst beheerscht, in eenige hoofdkenmerken zullen karakteriseeren, gelijk wij deden voor den geest van het Renaissance-tijdvak in Italië.

Als drie kenmerken noemen wij 1<sup>o</sup>. *den eerbied voor het bovenmenschenlijke* als faktor van den kultuurgeest en zedelijken grondslag der Hollandsche kunst (tegenover de humaniteit als zedelijken grondslag in Italië), 2<sup>o</sup>. de *toongevoeligheid* als aard der Germaansche kunstzinnigheid in het algemeen (tegenover de plasticiteit der Romaansche kunstzinnigheid), 3<sup>o</sup>. de *burgermaatschappij* als de macht waarmede de kunst in verbinding trad (tegenover den positieven godsdienst in Italië.) Uit deze drie kenmerken is afleidbaar, dat voorzoover de Hollandsche kunst een menschenwereld schept, deze een wereld is in onbewustheid van de Idee, en dat de Hollandsche kunst juist hierin haren schoonheidszin verraadt. Want deze onbewustheid beteekent niet dat in de kunst zelf het ideale afwezig is; maar zij beteekent dat de Idee (het Eeuwig-menschenlijke) hier als het *boven-menschenlijke* gezien wordt, als macht *waaronder* de menschenheid wandelt.

1<sup>o</sup>. *De eerbied voor het bovenmenschenlijke als zedelijke grondslag der Hollandsche kunst.* Niet minder dan de Italiaansche kunst, heeft ook de Hollandsche zedelijken grondslag. Wij bedoelen daarmede niet, dat zij in dienst treedt van een moraal om die te verheerlijken, maar dat hare werken een levensopvatting *veronderstellen*, welke haar is meegegeven door haar tijd. Het belang hiervan voor de kunst is, dat deze levensopvatting haar aanwees de zinnenwereld te

zien als verschijning der Idee, d. i. van het Eeuwige. Wie het Eeuwige niet beseft kan het niet uitdrukken. In wiens hart het Eeuwige geen plaats vindt, hij kan het hogere licht niet in zijn werken stralen doen. Maar wiens levensleer het Eeuwige eerbiedigt, hij kan in zijn werken de Idee doen lichten. Zoo de historische navorsching ons aangaande deze kunstenaars verzekeren mocht dat zij brassers en ontkenners waren, dan zou dit niets uitmaken over de levensgedachte, die de ziel dier schilders vormde. Er was in hun tijd een eerbied voor het Eeuwige als bovenmenselijk, en deze is ook de geboortegift dezer kinderen huns volks.

De eerbied voor het bovenmenselijke toont zich in de menschelijke zelfkleineering: ziehier een gemoedsstemming in deze lage landen rijkelijk aangekweekt. Het Calvinisme bouwde daarop zijn dogmatiek; de zedigheit der Mennoniten is niets anders dan dit klein-gevoel; Camphuysen's bekend liedje slaat geen anderen toon aan. Ziehier de tegen elkaar verdeelde stroomingen door eenzelfde gemoedsstemming gedragen. Maar ziehier geen bepaald Zeventiend' eeuwsche gevoelsaard, maar een die zeer bepaald uit het Germaansche levensgevoel stamt en in de Germaansche middeleeuwen evenzeer tot uiting komt als in de zeventiende eeuw. De Germaansch-heidensche religie reeds geeft uiting aan het klein-gevoel der menschen onder de willekeurige hand der godheid. Het toover- en spokengeloof getuigt evenzeer als het fantastische wereldbeeld, waar Midgardslang en Fenrirwolf hun geweld oefenen, dat de echtst menschelijke geestesstemming de vrees is — die de gemoederen klein maakt.

Tegenover de koninklijke zelfbewustheid van een Dante, die zich in het Purgatorio zijner gedachte, gekroond wist tot Priester en Koning van zichzelf; tegenover de artistieke zelfbewustheid van een Petrarca, en het aan eigenwaan grenzend zelfbesef der Vijftiend' eeuwers in Italië — staat in

de Germaansche landen veeleer een geestelijke onderworpenheid en stemming van devotie. Waarom is in Italië de glorieuse Moedermaagd het geliefdste onderwerp der kunst, terwijl de Germaansche Christen de voorkeur geeft aan kruislijden en martyrium? Toch wel omdat hij zich in deze vernedering meer thuis gevoelt dan in gindsch idealisme? Hoe klagelijker de Christusfiguur, zooveel aandoenlijker is zij voor het Germaansch gemoed, en zooveel meer past zij bij de zelfmishaging. Terwijl in Florence Savonarola, fantast van het te komende Godsrijk en geestelijk triomfator, wijdsch van blik, de man is die kerk zal hervormen — gaat de Germaansche kerkhervormer door ascese en schuldgevoel en als het ware van vrees tot vrees. Thomas à Kempis' intimiteit typeerend den oud-Nederlandschen gemoedsaard naar de geestelijke zijde van dezen — zij is het gevoel eener ziel die vooral zich gering weet onder God, en die bij God zoekt eer veiligheid dan verheffing. Hoe verre staat van deze gemoederen het besef der wezens-eenheid van God en mensch. De God-menschelijkheid is voor hen de vernedering der Godheid tot menschengedaante. Een heroische menschheid bestaat voor hen niet; maar wel een wereld van leed en zonde, bestookt door duivelen (de duivelen der Middeleeuwsche fantasie!); van bovenaf door Engelen behoed; door God in Zijn toorn verworpen en in Zijn genade ten deele gered; voorwerp van den wil der Godheid, zeer onmondig tot in eeuwigheid; een wereld zich van haar onmacht bewust.

Deze middeleeuwsche gevoelsaard bestaat onveranderd in de Zeventiende eeuw, niettegenstaande alle wijziging van het uiterlijk des tijds. Wie de schilderkunst bestudeert zonder dezen aard van het volksgemoed in rekening te brengen zal nooit den vollen inhoud dier kunst verstaan.

Maar meen nu niet dat deze gemoederen het groote niet kennen. Waarvandaan ware alsdan hun groote kunst? Alleen-

lijk stellen zij het buiten zich. Voorwaar niet minder dan in Italië worden hier de verheven gevoelens gekoesterd; doch zij worden niet den mensch toegerekend, maar gelden als genadegiften van God. Ook hier wordt de Majesteit, de Onwankelbaarheid, *de Idee* geëerd, doch zij wordt geëerd in God, die boven de menscheid en haar dwaalwegen troont. Zij heet de Goddelijke Souvereiniteit. Met alle diepte des gevoels, schoon niet met de nobele breedte van het Romaansch bewustzijn, wordt in deze lage landen *het boven-menschelijke geëerbiedigd*. Het Ideale is vereerd als boven ons.

Ziedaar de diepere moraliteit van den Zeventiend' eeuwer; ziedaar zijn levensgevoel, en de zedelijke grondslag van zijn ideëele werken, ook van zijn schoonheidswerk. Het zal mogelijk zijn deze moraliteit in de oud-Hollandsche schilderkunst weer te vinden.

2e. Ook door den *bepaalden aard der Germaansche kunstzinnigheid* is in onze landen de schilderkunst in een andere richting dan de Italiaansche geweest. Voor de plasticiteit van het Zuidelijk kunstgevoel kon geen betere stof bestaan dan het helderbelichte menschenlichaam in al zijne standen, al of niet door het gewaad omwikkeld, welgevormd, vrijstaand of in figurenkompositie. Maar de Germaansche schoonheidszin is niet vooral plastisch, maar vooral *toongevoelig*. Deze tegenstelling ligt reeds in het Romaansche en Germaansche landschap: het eerste enkelvoudig belijnd, in heldere lucht, en met weinig geboomte; bevatbaar in klare voorstelling;—het tweede een woudlandschap met geheimzinnige licht- en schaduwwisseling en vol „toon”; of het land aan de kusten der zee, in vochtige atmosfeer vol fijne lichtnuance, heerlijk om zijne tonaliteit, meer toegankelijk voor het sentiment dan voor de plastische verbeelding. <sup>1)</sup>

1) Dezelfde tegenstelling in de Italiaansche kerk, die vlak is van belichting, ook al neemt ze de Gothische bouwmotieven aan, en de Germaansche Gothiek in Noord-Frankrijk en Duitschland, die een wereld schept van „toon.”

Blijkt deze toongevoelige meer dan plastische kunstzinnigheid reeds uit de spaarzame voortbrengsten eener beeldhouwkunst in vergelijk met zoo overvloedigen schilderbloei, (terwijl in Italië juist van de beeldhouwkunst telkens een stoot voor de pikturale beweging uitging: Andrea Pisano, Donatello!) in de schilderkunst blijkt zij te meer. Daar is een verliefdheid op het fijne. Zie een waterlandschap van van Goyen, een stuk van kleine afmeting in weinige kleuren geschilderd; de grijze dampen, uit het wijde water gestegen, temperen het licht en aan de horizont ligt een stadssilhouet zoo aanminnig als slechts ons teerste welbehagen wenscht. De voorliefde voor het genrestuk en voor het schilderij van kleine afmeting bewijst een zich met liefde verdiepen in fijner dingen dan de plastiek, die breed, grootsch en monumentaal moet zijn; zij bewijst liefde voor de wereld van toon, die zich eer laat raden dan zien.

Waar nu de artistieke geest niet plastisch is, maar toongevoelig — daar zal (en hierop komt het in deze beschouwing aan) de stof van den kunstenaar niet zijn de mensch om zichzelf, maar veeleer de natuur; want de natuur is de wereld van den toon, en de menschheid heeft daar slechts plaats als onderdeel. De kunst verheerlijkt haar onderwerp: deze heerlijkheid wordt niet der menschheid betaald als draagster der Idee, maar der natuur; en zoo wordt de menschheid geschilderd voor zoover zij tot de natuur behoort, dat is als een wereld in haar onbewustheid van de Idee.

Deze aard der kunstzinnigheid werkt mede met de geheele levensopvatting en is mede aansprakelijk voor het zoo eigenaardig karakter der Zeventiend'eeuwsche kunst in Nederland.

30. En daartoe werkt ook mēe dat de schilderkunst *in verbinding trad met de burgermaatschappij*, terwijl zij in

Italië het verbond sloot met een positieven godsdienst. Want de burgermaatschappij maakte geen aanspraak op idealen inhoud, gelijk de wereld der heiligen, die voor den troon der maagd staat en zich door het Christuskind laat zegenen. Deze maatschappij was uit op winst en weerbaarheid; handel en oorlog; jool en deftigheid; maaltijd en raadzaal; zij wilde achtbaar zijn en gewichtig, maar ook zuinig en eenvoudig; zij hield ook van rijkdom, maar niet van praal, van voornaamheid, maar niet van schittering. In de burgermaatschappij wordt gegeten en gedronken; men speelt daar of maakt muziek; men gaat naar de kerk en houdt ook van een fuifje; een mooie fluweelen mantel met bont omzoomd wordt met aandacht bekeken, en een kerkgebouw of raadhuis is niet minder belangrijk. *In het leven der burgermaatschappij ontbreken de hoogere oogenblikken.* In deze toonrijke vertrekken zetelt geen heilige; op dezen vaderlijken zetel troont geen Madonna; hier heeft geen mirakel plaats. De burgers zitten, staan of loopen, maar zij *zweven* niet, gelijk bij Raffael, Perugino, Tintoretto of Veronese.

Voorzeker deze menschheid is geen ideale wereld, geen wereld der Idee, maar het Ideale is bovenmenschelijk: het Eeuwige, de Onwankelbaarheid en de Idee. De menschheid is daar beneden. Zij is vereeuwigd in de schilderkunst van het Zeventiend'eeuwsche Holland als een wereld, van de aanwezige Heerlijkheid onbewust.

## VII.

Een menschheid van het goddelijke onbewust.

Laat ons nu bezien hoe deze menschheid beneden de hoogte der ideale bewustheid in de oud-Hollandsche schilderkunst is voorgesteld.

De menschheid beneden de Idee heeft geen geestelijken

stand op te houden. Zij geeft haar innerlijke waarde niet te kennen door noblesse van gebaar, of koninklijke houding: haar gebaar is het *klein-gebaar* en haar houding is de *bezige houding*.

Met „klein-gebaar” bedoel ik die expressie-volle beweginkjes, die wij maken met elleboog, arm, hand, hoofd, schouders, vingers; welke weer te geven een weergalooze kunstvaardigheid vereischt. De door ons zelf onopgemerkte lichamelijke beweging, die een eenvoudige zielsuiting begeleidt; de glimlach die nauwelijks onze mondhoeken vertrekt (zooals Jan Steen vermocht te schilderen!); het stilgebaar, dat wij maken tegelijk daarmede dat wij zeggen „wel neen” of „hou je stil”, of „ben je niet wijs”, of „dat is leuk”, of „goede hemel” — dit stil gebaar te schilderen, zóódat de op doek gebrachte figuur ook waarlijk „wel neen” en „goede hemel” zegt, dat is weergalooze kunstvaardigheid. Het schilderijtje van Metsu, „ontbijt” genaamd en hangend in het Rijksmuseum te Amsterdam, waar wij op tafel een wit kleed zien liggen in slordige plooiën, waarop een schotel met spijzen, die door een man een weinig wordt aangeboden aan een vrouw, die een wijnglas in de eene en een wijnkan in de andere hand houdt — dit schilderijtje geeft te zien dat de man, bij zijn aanbieding een grapje voegt, welks geloofwaardigheid twijfelbaar is en de vrouw antwoordt „och kom!” Zij antwoordt door het kleingebaar. Klein gebaar is fijn gebaar.

Of luister uit zulke gebaren het gesprek af in de kleermakerswerkplaats tusschen den kleermaker en de binnengetreden vrouw (schilderij van Q. Brekelencam; Rijksmuseum). Uit het kleingebaar leest ge de woorden; het handmanuaal van den man, het zuinigkijken der vrouw: de aan gebrachte broek is zeker het herstellen niet waard.

Dit fijn werk van het Hollandsche genre-stuk, is het niet



iets essentieels in onze oude schilderkunst? Of breeder in Frans Hals. Bij hem is het gebaar minder fijn berekend maar niet minder Hollandsch; klein-gebaar een weinig vergroot: ziedaar een kerel met zijn hoed in de hand; een ander drinkt mij toe, een derde keert lustig en potsierlijk zijn glas om (is hij een beetje dronken?); een vierde stelt deftig zijn buik naar voren; een vijfde redeneert over den tafelwijn.

En ook, zoo het gebaar nog breeder allure heeft, gelijk op deftiger portretstukken, ook daar is de deftigheid *burgerlijk*, d. w. z. niet ideëel, gelijk de waardigheid van een ideeël menschdom. Deze deftigheid heeft niets gemeen met een geestelijk heldendom; het is de koele deftigheid van het burgemeesterschap; het is hoogte van maatschappelijke positie, niet hoogte van geest. De noblesse die hier vereerd wordt, is voorwaar geen god-menschelijkheid, maar is het burger-aristokratische gewicht. Men ziet het veeleer deze lieden aan, dat zij sinds kort rijk zijn, en dat hun adel zit noch in de ziel noch in den stamboom, maar in de koopmanschap of in de reederij. Zij zijn materieelen, kort, dik, goedig, grof, leuk, joviaal, slim, scherpzinnig, of zij hebben reeds meer geestesbeschaving; het zij zoo; maar hun houding en gebaar bewijst, dat zij de ijverige en *bezige* bewoners zijn van een welvarend land, en dat hun gemoedsaard op alle wijzen kan gestemd zijn — alleenlijk niet kontemplatief.

Maar  *bezig* is deze menschenwereld. Het standhouden voor den troon der Maagd is niet hun dagvervulling, noch in rythmischen dans de lentegodin te begeleiden. Maar deze menschen verkoopen visch en groenten, lezen een brief of *depêche*, wasschen de handen waarover een dienstbode water giet, spelen gitaar, slaan het boek eener rekening en verantwoording open, poseeren voor een tafel,

eten, spelen, fuiven; houden stil voor een herberg; lachen en grinniken, zitten aan 't spinnewiel en kijken uit het venster; nemen boodschappen aan of flirten wat; bezoeken zieken of vallen flauw, voederen kippen of geven ten huwelijk. Het doet er niet toe waarmee ze bezig zijn, maar bezig-zijn als zoodanig, ziedaar hun geestes-inhoud, zooals aan een nijver en gezond volk op vruchtbaren bodem past. De lichaamshouding der menschheid, op deze schilderijen voorgesteld, drukt deze bezigheid uit; het is de *bezige houding*.

Zij zijn een menschheid onbewust van de Idee.

Wij moeten ons in deze studie beperken tot algemeene kenmerken, d. w. z. tot de typeerende en meest essentiële kenmerken van de Hollandsche schilderijs, gelijk wij deze telkens weer op stukken van verschillende scholen en meesters aantreffen; wij moeten datgene uitzoeken, dat de Hollandsche schilderkunst in haar wezen typeert. Als zoodanig mag ook gelden een kenmerkelijkheid van het gelaat, hetzij dit als portret bedoeld is, of op het genrestuk voorkomt: *het Hollandsche gelaat drukt niet uit ideaal maar levenservaring*.

Het gelaat, zooals het door de Italiaansche meesters wordt geschilderd drukt ideaal uit. Deze uitspraak behoeft geen betoog voor wie ooit een werk van Giotto, Ghirlandajo, Botticelli, Perugino, Raffael of Correggio zag. Het portretsgelaat, hoewel aan andere voorwaarden gebonden, gaat in Italië toch naar het algemeene, en heeft niet die alleenmaar-individualiteit welke de Hollandsche kunst te treffen vermag. Het idealistisch gelaat tegenover het realistische der Hollanders, drukt veeleer een algemeene karaktereigenschap uit, dan die eigenheid zelve, welke het wezen onzer individueele personen uitmaakt.

Zie Raffaels portret van Julius III. Zelfs de Monna Lisa heeft een neiging in het algemeene. Hier is bedoeld de

zelfde menschheid, draagster der Idee, die in heel de Italiaansche kunst verheerlijkt staat.

Maar zie nu eens zoo'n vrouwtje op een regentessenstuk van Frans Hals. Hier is alle zweem naar het Algemeene onbekend; het is de individualiteit, de individueele persoonlijkheid, zooals zij maar eens ter wereld is voorgekomen en zich nooit herhaalt; het is alleen maar dat vrouwtje en niets meer; maar er is uitgehaald wat er verborgen inzate: de levenservaring. Ieder mensch heeft die op eigen manier, en ziedaar wat de kleine mensch van de groote dingen meeneemt en waardoor hij dropsgewijze meekrijgt van den stroom der eeuwigheid. Het zure of droeve of blijde, dat zoo'n mensch ervaren heeft van leven en lot, heeft zich in haar vastgezet tot zielsbezit en leeft op haar gelaat. Doch die ervaring maakt klein, de mensch, die uit ervaring leeft, wordt meestal nederig gestemd. Uit het Ideaal te leven stemt hoog. Het Eeuwige te begroeten, als waarmeê ikzelf verwant ben, geeft het heroisch gevoel; over de bergen wandelt de idealist — maar uit de ervaring te leven geeft gemoedsstilte en bepaalt de aandacht bij zorgen en vreezen; de levenservaring is de leerschool der onderworpenheid — en zie hier een algemeene expressie van het Hollandsch gelaat, het vrouwelijke vooral, gelijk deze schilderkunst het uitbeeldt. Zie hier de geestelijke zin van de Hollandsche burgerlijkheid die op zoovele dezer aangezichten te lezen staat.

Is dit geen nevenstuk van het klein-gebaar, een karakter van gelijksoortige beteekenis? Ligt hier niet dezelfde waarheid vermeld, n.l. dat deze menschen zijn een *Menschheid in haar onbewustheid van de Idee?*

## VIII.

De aanwezigheid van de Idee.  
„Idealiseering” der natuur.

Toch is de Zeventiend' eeuwse schilderkunst in Holland *grootte kunst* en dat is zij niet maar door technische bekwaamheid, maar door idealisme. Een groote bekwaamheid maakt geen groote kunst; er is zelfs een groote aanslag in de kunst mogelijk zonder dat een groote bekwaamheid bereikt is; techniek is vermogen om zich uit te drukken; maar het „zich” dat zich uitdrukt moet aanwezig zijn. Er moet een groote levens-inhoud zijn, zal een groote kunst mogelijk wezen. De Geest moet zich openbaren, anders heeft de bekwaamheid de handen vol met knutselwerk.

Om nu aan te wijzen waarin de grootscheit, het idealisme (de uitdrukking der Idee) bestaat in de Hollandsche schilderkunst der Zeventiende eeuw, moeten wij niet veel van Rembrandt zeggen, bij wien dit grootsche zoo overtreffend is, dat hij eer als heroische eenling, dan als normale type eener geheele schildersschool kan gelden. En wij moeten (nu wij niet afzonderlijke meesters, maar het schildertijdvak in 't algemeen bedoelen) evenmin dit hoogere zoeken in een uiting, die slechts enkele malen voorkomt bijv. bij Jan Steen en Brouwer: het Infernale. Er zijn bij Jan Steen Michelangelische gestalten in het infernale, die verre de grens van het alledaagsche overschrijden, en waarbij de dronkenschap of de uitgelatenheid geweldig en demonisch wordt. Maar dit ligt terzijde van de eigenlijke norm der Hollandsche school. Vergeefs zoekt gij het bij de meest karakteristieke Hollanders als Potter of Metsu, Ruysdael, Du Bois, van Goyen.

De Hollandsche meesters der Zeventiende eeuw hebben de *grootte verbeelding*. Hun menschen bewegen zich in een

omgeving die grootsch is niet door haar vormen; in een natuur die grootsch is niet door het geweldige; in woning of stad die grootsch zijn niet door architectuur — maar door het licht. Men kan ook zeggen: door het duister. Althans: door den lichttoon. In deze wereld is het licht magisch. Het is een licht dat zich aan het duister ontweert. Men vraagt zich, voor een Hollandsch schilderstuk staande, menigmaal af: welke vreemde fakkel heeft hier de duisternis doorstraald? Hier is geen werkelijkheid in dien zin waarin wij dit woord gewoonlijk aanwenden. Ziehier niet de wereld waarin wij déjeuneeren! Zie toch dat stukje van Metsu in het Rijksmuseum „het Ontbijt” genaamd. Ik vermoed dat het ons vreemd te moede zijn zou, wanneer wij zoo ontbeten. Deze menschen handelen met ons eigen klein-gebaar, maar *onwetend* zijn zij de aanwezigen in een magische wereld. Zij duiken te voorschijn uit een duisternis, en op de voorwerpen waarmee zij leven, valt een glans, die niet op daglicht en nog minder op kunstlicht lijkt. Het schijnt wel of een grillige onweerslucht geluideloos hen omvat en alle dingen zoo verkleurt.

De invloed, die van Rembrandt op de schilders uitging, is zeker niet maar een aansporing geweest om zijn succes (!) na te volgen, doch was de verheldering van een gezichtsvermogen, dat bij allen van nature aanwezig was.

Zoo iemand het *magische licht* wil zien in een kenmerklijk stuk der Hollandsche school, die bezoeke het „gezicht op Delft” door den Delftschen J. Vermeer in het Maurits-huis. Wat men de Rembrandtieke opvatting der belichting noemt zal hij hier niet vinden: de stad duikt hier uit geen duister op en verschijnt niet als een plek gekoncentreerd licht in nachtelijke wereld — maar zij brandt gedeeltelijk in volle zon en is gedeeltelijk beschaduwd door een wolk. Doch welk zonlicht en welke beschaduwing! een gloed van

schaduwkleuren en een brand van zonlicht zoo vreemd en zoo geweldig, dat het schijnt of ergens archangelen de bazuinen blazen van den oordeelsdag. Zoo men slechts opmerkt, dat al het geboomte op dit schilderij diepblauw gekleurd is met gele stippen (een fantastisch pointillié) zal men wel toegeven hier uit de nuchtere werkelijkheid te zijn weggedragen. De daken, die een groot gedeelte van het stadsaspect vullen, zijn diepblauw gelijk de boomen, of dieprood met den gloed eener overrijpheid als van zomer-ooff of helgeel; en de oude bruingrijze naar 't blauw of rood neigende muurgesteenten daaronder vormen met die doorgloeide daken en de langwerpige duisternissen der walkanten en schuiten een aanblik, die eer uit een Danteske verbeeldingswereld dan uit het brein van een realistisch natuurbeschrijver is ontleend. De zon, waarin dit stadsland praat, is een andere zon; en 't geheele Delft is verdiept in magische verven, alsof het hier niet de verwoesting maar de vreemde verheerlijking van een ander Gomorrha geldt. Achter deze stadsstrook een blinkende blauwige lucht met witten wolk, door een donkerder bovenwolk afgesloten, en op den voorgrond een water, waarin heel deze pralende en gloeiende stad kleurloos tot vragelijke schim vergaat. Dit schilderij is geen beeld door den schilder gezien, maar een nabeeld, waarin het beeld zelf tot verhoogden inhoud kwam. Het is alsof deze schilder-poeet-vizioneer in het oogenblik der luciditeit de Idee magistraal aan de zinnenwereld heeft zien lichten, en of hij in die gezichtsverrukking zijn brave stad Delft tot zulk een magisch wonder heeft verheerlijkt. Zijn stad is hem een zielestaat in vergroote afmeting.

Er zijn misschien weinig zoo eklatante schilderijen van deze opvatting, maar toch is hier een der wijzen, waarop de Hollandsche schilderkunst de natuur heeft vergoddelijkt.

Of wilt ge een ander voorbeeld van „idealiseering<sup>1)</sup> der natuur, en een wellicht nog meer karakteristiek-Hollandsch? Zie op den „stier van Potter” het mooiste deel: den kop der liggende koe. Ook hier is iets anders dan getrouwe of globale afbeelding; hier is wat wij kort en wel „leven” noemen: die koeiekop *leeft*. Het is geen kop, maar een aanzicht, dat de schilder u gaf, want daarin is een psychische faktor opgenomen, welke niet is meegeteld door de simpele ontleding der deelen waaruit de kop is opgebouwd: voorhoofd, neus, bek, oogen, ooren. Daarin is vitaliteit of onbewust leven, het *onpersoonlijke*. Zie hier de inwendige zijde der lichamelijkheid, of het raadsel van het bestaan. In dat beest leeft de vitaliteit der natuur, die ons steeds raadselachtig en met een vreemd besef van het onwaarschijnlijke aandoet; in zijn dierlijke goedheid bespeurt gij de levenskracht der natuur. Het sfinxachtige is hier, zoodat men paradoxaal kon zeggen: deze koe is de sfinx. Er zijn kleine landschappen van J. Ruysdael, b.v. in het Rijksmuseum een scheefgegroeid duinboschje of heester aan een duinpad, en waaruit datzelfde vitale, onbewust levende naar voren dringt. Ruysdael heeft niets noodig dan een gewoon stuk duingrond om dit geheimzinnige uit te drukken. Zonder verbaasde oogen ziet men het nergens, maar het is overal aanschouwbaar. Dit is het *fascineerende* dezer schoonheid. Ook het Hollandsch portret, sterkst bij Rembrandt, heeft de uitdrukking dezer vitaliteit, alsof daar de onpersoonlijke natuur, nog meer dan de persoonlijke mensch bedoeld zij. Van zulke portretstukken krijgt de toeschouwer den indruk niet van persoonlijke gelijkenis, maar van onpersoonlijk levens-wonder. „Het leeft” zeggen wij voor menig Rembrandts-portret (de

---

1) Het behoeft geen vermelding meer dat „idealiseering” niet beteekent romantische verzoeting: ook het infernale is een idealiseering.

onpersoonlijke vitaliteit, de idee des levens, de levenskracht is er) maar het zal wel niet gelijken (de persoonlijke eigenschappen zijn niet het meest-bedoelde). In de koe van Potter, het landschap van Ruysdael, het menschenportret van Rembrandt dezelfde aanwijzing van de Idee, het onzienlijke als onpersoonlijke macht, dezelfde vergeestelijking. Ziehier een grootere psychiek bestaande in de aanwijzing eener algemeene levenskracht in de natuur.<sup>1)</sup> Deze „naturalistische” schilders zijn geweldige „idealisten”.

Hier is het einde niet. De schilderkunst wordt soms beschouwend, gelijk in landschappen van Du Bois; of zij wordt droom, zooals in maanlichtstukken van van der Neer. Het Mauritshuis geeft voorbeelden van beiden. Van Du Bois waren stukken van gelijke beteekenis op de tentoonstelling door Frederik Muller te Amsterdam aangelegd in het Rembrandtjaar; maar het stuk in het Mauritshuis verzekert reeds aan dezen weinig bekende een eerste plaats onder de Hollanders der groote eeuw. Hier verduistert een heuvelstrook in den avond terwijl daarachter de verlichte wolken oprijzen en daarvoor een verlicht water zich uitstrekt. Hier ligt de aarde als een duistere strook tusschen twee lichtende elementen, doch die geen wereld zijn voor den mensch. Het schilderij spreekt een taal, en spreekt haar overtuigend, helder en diep, de taal van een gemoed: aan de wereld wordt in duisternis tusschen lichten de houding der Idee bespeurbaar.

Ik wil nog één manier aanwijzen, waarop de natuur in de Hollandsche kunst met grootere gevoelswaarde vervuld wordt en dus de schilder een anderen inhoud dan de er-vaarbare zinnenwereld voor oogen heeft. Berckheyde brengt zijn Raadhuis van Amsterdam of Haarlemsche Groote Markt in een helder, klaar en koud daglicht. Hier schijnt niets

---

1) Hier behoort ook de intieme vitaliteit en het delikate van vele Jan Steens.



mysterieus, dieps, ideaals of psychisch aanwezig. Deze man schijnt met nuchterheid begaafd. — Maar hij is een kunstenaar, hetgeen men niet in nuchterheid kan zijn. Zoo treft bij hem, wat men op marinestukken van Willem van de Velde (Mauritshuis) eveneens aanschouwt: een versterking der klaarheid *tot het hevige*. Het koude daglicht wordt hier als tot onveranderlijkheid verstard, en vastgezet in scherpe aflijning, alsof de oogen van den dag in een schrik zijn verwijd. Het nuchtere zelf wordt hier tot vreemdheid en de wereld is verschrokken door de invaart van ik weet niet welk onwereldsch iets; een verstardheid zooals elders<sup>1)</sup> ook in de silhouet-achtige behandeling der gedaanten is uitgedrukt, waarbij wij donkere boomen of dieren of menschen strak zien tegen een lichten achtergrond, of lichte gedaanten tegen een donkeren. In Willem van de Velde's „kanonschot” (Rijksmuseum) schijnt het opgetuigde Admiraalschip met zijn witte zeilen eer een magische verschijning van een aandrijvend godenschip dan de afbeelding van een historisch feit. Ziehier niet waarneming, maar vizioen.

Nog twee idealiseeringen der natuur wil ik noemen; vooreerst: de veroneindiging door den afstand. Koninck, Ruysdael, Potter, de Haarlemsche van der Meer hebben ons afstanden en verten voor het oog gebracht, waarin de stoffelijkheid der natuur verdwijnt voor het ideeële der gedachte. Ten tweede: de dramatisering door een aankomend en overweldigend duister. Gelijk de onpersoonlijke vitaliteit, het droomachtige en het beschouwelijke, zoo is ook het magische licht het teeken der aanwezigheid eener wereldziel („vergroote psychiek”). Zoo blijkt dus de Hollandsche schilderkunst der Zeventiende eeuw te zijn een *uitdrukking der Idee aan de natuur*.

---

1) in dierstukken van d' Hondcoeter; Ruysdaels Molen (Rijksmuseum).

## IX.

De menschheid in de ongeweten aanwezigheid van het goddelijke.

Is nu welbeschouwd deze zoo realistische Hollandsche schilderkunst — realistisch volgens het populaire oordeel, dat zijn bepalingen ontleent aan de geschilderde onderwerpen; realistisch ook volgens de wetenschappelijke beoordeeling, die de voorliefde voor het konkreet-natuurlijke als kenmerk neemt der realistische richting — is nu deze schilderkunst in waarheid van een groot idealisme vol, hoe komt dan in dit Hollandsche idealisme de menschenwereld te zien? De Idee, het goddelijke, is aanwezig; het is aanwezig in een grootere psychiek der natuur. De Idee schijnt duistert, gloeit overal. Zij gloeit en duistert ook op het gelaat van deze menschen, in hun kleederen, aan hun handen; het mysterie is overal.

Maar hoe staat deze menschheid daaronder? hoedanige menschheid wordt door deze kunst geschapen? Deze vraag is van belang, omdat het ideale gedacht wordt in verband met het menschenlijke en daarom ook ligt in de kunst een levensbegrip verondersteld, d. i. een waardeering van den mensch. De schilder nu is der Idee bewust geworden in zijn eigen menschenhart; maar van dezen weg zijner bewustwording niet afwetend, zoo heeft hij dit Goddelijke gedacht als aanwezig buiten hem; en hij heeft het menschenlijke ingedacht als eene wereld wier zelfbewustzijn het Ideale niet bereikt. Hij scheidt een menschenwereld, die haar verwantschap met het Goddelijke dat alom aanwezig is, niet weet.

Deze menschheid is deel der natuur. Juist het klein-gebaar geeft aan den mensch deze ondergeschikte plaats, waardoor hij deel der natuur is. Dat de een ontbijt, de andere praat, een derde speelt, een vierde jukt is evenzoo de onbewuste

natuur, het onzelfbezonnen leven, als dat de vlinder beweegt en de wolk drijft. In het schilderij van den Delftschen Vermeer staan een paar menschen aan het water, doch aan hen is niets dat op bewuste wijze het magische stadsland overpeinst. De man bij den stier van Potter is niet idealer dan de stier zelf en bepaald minder dan de koe. In het stuk van Du Bois gaan een paar ruiters voort, maar wat weten zij? Een herder drijft zijn schapenkudde den heuvelweg op; herder en kudde en ruiters gaan als een vluchtige gedachte voorbij. Ja de mensch is het vluchtige, het wezen des oogenblik, van geen grootschen inhoud bewust: de ijle beweging, het vluchtige gebaar beteekent den inhoud van zijn bestaan. Ziehier de filosofie die uit de Frans Halzen spreekt. Toch is het een eigen waarde dezer menschheid, dat zij zich van het aanwezig-goddelijke *onbewust* is.

Dit is niet maar een negatieve eigenaardigheid, maar een positieve. Hier is een positieve waarde uitgedrukt. Wanneer ik iemand schilder die Groenland niet kent, dan is dit, „niet kennen” slechts een negatieve bepaling, niets zeggend voor den betroffenen persoon; maar wanneer ik iemand schilder die de liefde niet kent, dan is dit „niet kennen” een positieve eigenschap. Een ontkennende bepaling kan dus iets positiefs en stellends aanduiden.

Zoo is de onwetendheid aangaande het goddelijke, dat aanwezig is, een positieve eigenschap van deze menschheid; te meer daar *het goddelijke zelf onbewust van aard is* in deze schilderkunst. De Idee is hier het onpersoonlijk-goddelijke, dat in de wolken straalt en in de nacht duistert en in het water transparert. De Idee is de *onzelfbewuste heerlijkheid* der natuur.

En deze kan slechts in een menschenwereld reflekteeren, zoo ook zij onbewust is van de Heerlijkheid, en deze onbewustheid kan slechts blijken door de alledaagschheid van het gedrag.

Deze onbewustheid is dus de overeenstemming met de Idee zelve en is niet de negatieve, maar de positieve onbewustheid: want zij staat met de Heerlijkheid in verband, nl. in verband der *tegenstelling*. Deze overeenstemming is ook een tegenstelling, en roept bij den beschouwer door kracht der tegenstelling zelve het bewustzijn der Idee op. Er is een dramatisch contrast tusschen deze menschenwereld en het goddelijke, daar zij een bewuste wereld is, maar juist van het goddelijke dat aanwezig is onbewust; even dramatisch als wanneer een mensch wandelt in een gevaar dat hij niet weet. Het mensch-zijn, gelijk de Hollander het verstaat is een contrastmatige spiegeling van het Goddelijke.

Zie hoe zinnijk nu die fluitspelende en feestende en kleermakende en bierdrinkende en brieflezende menschenwereld wordt, die wereld van het kleingebaar! Zij wordt als een bedelaar onder een donderwolk en door de flitsen verlicht, of als een scheepje omgeven en geteisterd door een oceaen. Er is een zeggingskracht in het kleine, nu het de kartelende zoom is van het kleed der Eeuwigheid. Door de kleine woorden fluistert een groote zin, en het kleine gebaar is de nauw verstane uiting van het Eeuwige zelf. Onder de grootheid der Idee is de menschenwereld klein gedacht, maar door het groote omvat.

Een veldarbeider in zijn paars-stralende molton broek op den akker, weet niet hoe prachtig hij is, en hij is juist het teeken van een pracht, die niet is om te worden verkondigd. Hij draagt de onbewuste Heerlijkheid der natuur, zoo is het in 't geheel dezer oud-Hollandsche kunst. Hier worden zooals in Abrams tent, onwetend engelen geherbergd.

Hier is de menschheid, zooals zij niet door haar hoogerbewustzijn, maar in haar dagwerk de teekenen van het goddelijke draagt. Zij is met de natuur en met al haar na-

tuurlijke uitingen de onwetende doch wondere manifestatie der eeuwige Heerlijkheid van het bestaan.

Het is verschillende levensbeschouwing, verschillend mensch-begrip, waardoor de Italiaansche Renaissance-kunst zich van de schilderkunst der Zeventiende eeuw in Holland onderscheidt. Het zijn de twee polen der levensleer, die hier aan elkaar zijn tegengesteld. Hier is tweeërlei filosofie. De kunstvaardigheid is in beide kunsten gelijk; zoozeer als Rembrandt tegen Michelangelo is opgewassen, zoozeer is bij 't verschillend plan van voelen en denken Jan Steen de gelijke van Raffael.

---

# DE ONBETROUWBAARHEID DER LOGISCHE PRINCIPES.

DOOR

L. E. J. BROUWER.

---

1. De *wetenschap* beschouwt herhaling in den tijd van als onderling gelijk stelbare volgreeksen van kwalitatieve verscheidenheid in den tijd. Dit vereenzamen der idee tot waarneembaarheid, en als zoodanig tot herhaalbaarheid, verschijnt na religielooze scheiding<sup>1)</sup> tusschen subject en tot *iets anders* geworden onbereikte bereikbaarheid. De drang tot bereiking dezer bereikbaarheden wordt in het intellect volgens een wiskundig systeem van gestelde stelbaarheden, geboren uit abstractie van herhaling en herhaalbaarheden, gestuurd langs onmiddellijke bereiktheden.

Alles wat verschijnen kan als onbereikte bereikbaarheid, laat zich in systemen van gesteldheden intelligeeren, zoo ook religie; maar dan is religieuze *wetenschap* religieloos: gewetensussend, of ijdel spel, of slechts van doelnajagende beteekenis<sup>2)</sup>.

En, als alle religieloosheid, heeft wetenschap nòch religieuze betrouwbaarheid, nòch betrouwbaarheid in zich.

---

1) een vermogen, voortgekomen uit de oerzonde van vrees of begeerte, maar wederkeerend, ook zonder levende vrees of begeerte. vgl. L. E. J. Brouwer. *Leven, Kunst en Mystiek*. pag. 13—23.

2) t. a. p. pag. 27.

Allerminst kan een wiskundig systeem van gesteldheden, los van de waarnemingen, die het intelligeerde, onbepaald vervolgd, betrouwbaar blijven in het richten langs die waarnemingen.

Zoodat onafhankelijk van de waarneming volvoerde logische redeneeringen, die immers beteekenen wiskundige transformaties in het intelligeerende wiskundig systeem, uit wetenschappelijk aanvaarde praemissen onaannemelijke conclusies kunnen afleiden.<sup>1)</sup>

De klassieke opvatting, die in de ervaringsgeometrie uit aanvaarde praemissen door volgens de logische principes gevoerde redeneeringen slechts onaanvechtbare conclusies zag afleiden, induceerde de logische redeneeringen als methode van opbouw der wetenschap en de logische principes als menselijke vermogens tot opbouw van wetenschap.

Maar de geometrische redeneeringen gelden slechts voor een onafhankelijk van eenige ervaring in het intellect opbouwbaar wiskundig systeem, en dat een zoo populaire groep van waarnemingen als de geometrie het bedoelde wiskundig systeem zoo blijvend verdraagt, verdient, als alle proefhoudende natuurwetenschap, met wantrouwen te worden aangezien.

Het inzicht van de wetenschappelijke onbetrouwbaarheid der logische redeneeringen maakt, dat de conclusiën van Aristoteles omtrent de constitutie der natuur zonder praktische verificering niet overtuigen; dat de waarheid, die bij Spinoza opengaat, geheel onafhankelijk word gevoeld van zijn logische systematiek; dat men niet gehinderd wordt door de antinomieën van Kant, en evenmin door het ontbreken van in al haar consequenties door te voeren physische hypothesen.

---

1) t. a. p. pag. 20, 21.

Bovendien zijn bij betoogen betreffende op wiskundige systemen gespannen ervaringswerkelijkheden de logische principes niet het richtende, maar in de begeleidende taal achteraf opgemerkte regelmatigheid, en zoo men los van wiskundige systemen spreekt volgens die regelmatigheid, is er altijd gevaar voor paradoxen als die van Epimenides.

2. In religieuze waarheid, in *wijsheid*, die de splitsing opheft in subject en iets anders, is geen wiskundig intelligeeren, daar de verschijning van den tijd niet langer wordt aanvaard, nog minder dus betrouwbaarheid van logica. Integendeel, de taal der inkeerende wijsheid verschijnt orde-loos, onlogisch, omdat ze nooit kan voeren langs in het leven gedrukte systemen van gesteldheden, slechts hun breking kan begeleiden, en zoo misschien de wijsheid, die die breking doet, kan laten opengaan.<sup>1)</sup>

3. Blijft de vraag, of dan althans de logische principes vaststaan voor van levensinhoud vrije *wiskundige systemen*, voor systemen opgetrokken uit de gestelde abstractie van herhaling en herhaalbaarheid, uit de gestelde inhoudslooze tijdsintuïtie, uit de oer-intuïtie der wiskunde.<sup>2)</sup> Door alle tijden is in wiskunde met vertrouwen logisch geredeneerd; nooit aarzelde men, door logica uit postulaten getrokken conclusies te aanvaarden, waar de postulaten gelden. In dezen tijd zijn echter paradoxen geconstrueerd, die wiskundige paradoxen schijnen<sup>3)</sup>, en wantrouwen wekken tegen het

---

1) t. a. p. pag. 47 vlgg., 65 vlgg.

2) vgl. L. E. J. Brouwer. Over de Grondslagen der Wiskunde. pag. 8, 81, 98, 179.

3) Burali-Forti. (Rendiconti del circolo Matematico di Palermo. 1897. p. 164).

Zermelo. (Mathematische Annalen 59). Koenig. (ibid. 61).

Richard. (Revue générale des Sciences. 1905).

Russell. (The Principles of Mathematics. Part I. Chap. X).

Voor pogingen tot oplossing dezer paradoxen vgl., behalve de opstellers



vrije gebruik van logica in wiskunde, zoodat enkele wiskundigen hun vooronderstelling van logica in wiskunde loslaten, en logica en wiskunde tezamen trachten op te bouwen<sup>1)</sup>, in aansluiting aan de door Peano gegrondveste school der *logistiek*. Aangetoond kan echter worden<sup>2)</sup>, dat deze paradoxen voortkomen uit dezelfde dwaling als die van Epimenides, dat ze namelijk ontstaan, waar regelmatigheid in de taal, die wiskunde begeleidt, wordt uitgebreid over een taal van wiskundige woorden, die geen wiskunde begeleidt; dat verder de *logistiek* eveneens zich bezighoudt met de wiskundige taal in plaats van met de wiskunde zelf, dus de wiskunde zelf niet verheldert; dat ten slotte alle paradoxen verdwijnen, als men zich beperkt, slechts te spreken over expliciet uit de oer-intuïtie opbouwbaar systemen, m. a. w. in plaats van logica door wiskunde, wiskunde door logica laat vooronderstellen.

Zoo blijft nu alleen nog de meer gespecialiseerde vraag: „Kan men bij zuiver wiskundige constructies en transformaties de voorstelling van het opgetrokken wiskundig systeem tijdelijk verwaarloozen, en zich bewegen in het accompagneerend taalgebouw, geleid door de principes van *sylogisme*, van *contradictie* en van *tertium exclusum*, in vertrouwen dat door tijdelijke oproeping van de voorstelling der bedeneerde wiskundige constructies telkens elk deel van het betoog zou kunnen worden gewettigd?”

Hier zal blijken, dat dit vertrouwen voor de beide eerste principes wèl, voor het laatste niet gegrond is.

Het *sylogisme* vooreerst leest in de inpassing van een

---

zelf: Poincaré. (Revue de Métaphysique et de Morale. 1905 no. 6, 1906 no. 1, 3). Mollerup. (Mathematische Annalen 64). Schoenflies. (Bericht über die Mengenlehre. II. Kap. I. § 7).

1) in het bijzonder Hilbert in Verhandlungen des internationalen Mathematiker-Congresses in Heidelberg 1904. p. 174.

2) Grondslagen der Wiskunde. III.

systeem  $b$  in een systeem  $c$  en de daarmee samengaande inpassing van een systeem  $a$  in het systeem  $b$  een directe inpassing van het systeem  $a$  in het systeem  $c$ , wat niet anders is dan een tautologie.

Evenmin is aanvechtbaar het principe van *contradictie*: het volvoeren van de inpassing van een systeem  $a$  op bepaalde wijze in een systeem  $b$ , en het stuiten op de onmogelijkheid van die inpassing sluiten elkander uit.

Nu het principium *tertii exclusi*: dit eischt, dat iedere onderstelling of juist of onjuist is, wiskundig: dat van iedere onderstelde inpassing van systemen op bepaalde wijze in elkaar hetzij de beëindiging, hetzij de stuiting op onmogelijkheid kan worden geconstrueerd. De vraag naar de geldigheid van het principium tertii exclusi is dus equivalent met de vraag naar de *mogelijkheid van onoplosbare wiskundige problemen*. Voor de wel eens uitgesproken<sup>1)</sup> overtuiging, dat onoplosbare wiskundige problemen niet bestaan, is geen aanwijzing van een bewijs aanwezig.

Zoolang alleen bepaalde eindige discrete systemen gesteld worden, is het onderzoek naar de mogelijkheid of onmogelijkheid eener inpassing steeds beëindigbaar en voerend tot antwoord, is dus het principium tertii exclusi een betrouwbaar redeneerprincipe.<sup>2)</sup>

Dat ook oneindige systemen ten opzichte van zoovele eigenschappen eindig worden beheerscht, geschiedt door overzien van de aftelbaar oneindige reeks der geheele ge-

---

1) vgl. Hilbert. *Mathematische Probleme*. Göttinger Nachrichten. 1900. Ook Schoenflies (l. c.) wil onvoorwaardelijk de methode van het indirecte bewijs handhaven, die hij ten onrechte uitsluitend van het principium contradictionis afhankelijk acht.

2) Dit onderzoek kan zelfs steeds door een machine worden uitgevoerd, of door een gedresseerd dier, vereischt niet de oer-intuïtie der wiskunde, levend in een menscheijk intellect. Maar tegenover vragen betreffende oneindige verzamelingen wordt die oer-intuïtie telkens weer onmisbaar; door dit voorbij te zien, zijn Peano en Russell, Cantor en Bernstein slechts tot dwalingen gekomen.

tallen met *volledige inductie* <sup>1)</sup>, namelijk door opmerken van eigenschappen, d. w. z. inpassingen, die voor een *willekeurig geheel getal* gelden, in het bijzonder ook van contradicties, dat zijn onmogelijke inpassingen, die voor een *willekeurig geheel getal* gelden. Dat echter uit de in een vraag gestelde systemen een is af te leiden, dat door een invariant over een aftelbaar oneindige reeks de vraag volledig inducerend leest, en zoo oplost, blijkt eerst a posteriori, als toevallig de constructie van zulk een systeem gelukt is. Want het geheel der uit de vraagstelling te ontwikkelen systemen is *aftelbaar onaf* <sup>2)</sup>, dus niet a priori methodisch te onderzoeken ten opzichte van de aanwezigheid of afwezigheid van een de vraag beslissend systeem. En het is niet uitgesloten, dat een even gelukkige greep, als zoo dikwijls de beslissing bracht, eens het aftelbaar onaffe systeem der mogelijke ontwikkelingen tot een onoplosbaarheid zou overzien.

Zoodat in oneindige systemen het principium tertii exclusi vooralsnog niet betrouwbaar is. Toch zal men bij onge-rechtvaardigde toepassing nooit kunnen stuiten op een contradictie en zoo de ongegrondheid van zijn redeneeringen ontdekken. Immers daartoe zouden de volvoering en de contradictoriteit van een inpassing beide tegelijk contradictoor moeten kunnen zijn, wat het principium contradictionis niet toelaat.

Een sprekend voorbeeld levert de volgende onbewezen stelling, die op grond van het principium tertii exclusi in de gangbare theorie der transfinitie getallen algemeen vertrouwd en gebruikt wordt, dat n. l. elk getal is òf eindig òf oneindig, m. a. w. dat voor elk getal  $\gamma$  kan worden geconstrueerd:

---

1) Poincaré is misschien de eenige, die in de volledige inductie „le raisonnement mathématique par excellence” heeft herkend. Vgl. La Science et l'Hypothèse. Chap. I.

2) vgl. Grondslagen der Wiskunde. p. 148.

hetzij een afbeelding van  $\gamma$  geheel op de rij der geheele getallen zóó, dat daarbij een getal  $\alpha$  uit die rij *het laatste* is (de getallen  $\alpha + 1, \alpha + 2, \alpha + 3, \dots$  vrij blijven).

hetzij een afbeelding van  $\gamma$  geheel of gedeeltelijk op de rij der geheele getallen in haar geheel.<sup>1)</sup>

Zoolang deze stelling onbewezen is, moet men voor onzeker houden, of vragen als:

*„Is bij de decimale ontwikkeling van  $\pi$  een cijfer, dat duurzaam veelvuldiger optreedt, dan alle andere?”*

*„Komen bij de decimale ontwikkeling van  $\pi$  oneindig veel paren van gelijke opeenvolgende cijfers voor?”*

een oplossing bezitten.

En evenzoo onzeker blijft, of de algemeenere wiskundige vraag:

*„Is in de wiskunde het principium tertii exclusi onbepaald geldig?”*

een oplossing bezit.<sup>2)</sup>

#### Samenvattende:

In wijsheid is geen logica.

In wetenschap is logica vaak, maar niet duurzaam doeltreffend.

In wiskunde is niet zeker, of alle logica geoorloofd is, en is niet zeker of is uit te maken, of alle logica geoorloofd is.

---

1) De eventueele onjuistheid dezer stelling zal weer nooit in een contradictie kunnen blijken; immers de contradictoriteit van de constructie der vrij blijvende rij  $\alpha + 1, \alpha + 2, \alpha + 3, \dots$ , en die van haar contradictoriteit kunnen nooit tezamen optreden.

2) Men behoort dus in wiskunde de gewoonlijk als *bewezen* geldende stellingen te onderscheiden in *juiste* en *niet-contradictore*. Tot de eerste behooren de algebraïsche en analytische gelijkheden, en de geometrische snijpuntsstellingen; ook, dat een puntverzameling geen andere machtigheid bezitten kan, dan de (Grondslagen. pag. 149) genoemde. Tot de laatste, dat een puntverzameling zeker een dier machtigheden bezit; ook, dat een afgesloten puntverzameling zich laat splitsen in een perfecte en een aftelbare.

# TELEOLOGISCHE BEOORDEELING

DOOR

C. PEKELHARING.

---

In een brief van het jaar 1787 van Kant aan Reinhold bericht hij aan dezen, dat hij zich toen ter tijde bezig hield met de „Kritik des Geschmacks” en dat hij bij deze studiën een derde soort principia a priori had ontdekt. Die principia waren die der reflectirenden Urtheilskraft en hij werkte ze uit in de Kritik der Urtheilskraft.

Wat is nu het eigenaardige dezer principia? Dat is de vraag voor dit opstel.

Wanneer men nu poogt om inzicht te krijgen in de bedoeling van Kant met deze a priori's, dan komt men, zoolang men het aesthetische deel tot object van onderzoek heeft niet in sterke verleiding om af te dwalen; maar nauwelijks is men gekomen op het terrein der „objectiven Zweckmässigkeit”, of de verzoeking komt om de teleologische beoordeeling te laten varen en de causa finalis als verklaringshypothese te bezigen. Een standvastig zich houden aan dat begrip „teleologische beoordeeling” schijnt uiterst moeilijk, getuigen het bekende werk „Les causes finales” van Paul Janet, de Teleologie van Franz Erhardt in zijn „Mechanismus und Teleologie” en nog andere werken. In al die werken is te bespeuren eene verdwijning van de grenzen tusschen eene teleologische verklaring (als ik hier

zoo spreken mag) en eene teleologische beoordeeling. Daarom is het voor de ontwikkeling van het begrip „teleologische beoordeeling” een maatregel van voorzichtigheid, als men vooraf nagaat, onder welke omstandigheden eene causa finalis als verklaringshypothese aangenomen mag worden en welke verklaringswaarde eene zoodanige hypothese bezit. Wij zullen nu eerst vragen: wat is verklaring? vervolgens: bestaat er wilscausaliteit? Wij weten dan van de causa finalis wat wij er voor ons doel van weten moeten.

---

## I.

### Verklaring en wilscausaliteit.

#### a. Wat is verklaring?

In Annalen der Naturphilosophie, Erster Band, Viertes Heft, 1902, pag. 473 en volg. vindt men een opstel van onzen landgenoot G. Heymans „Ueber Erklärungshypothesen und Erklären überhaupt.” Het komt mij voor, dat in dat opstel het begrip „verklaring” duidelijk en volledig is geanalyseerd. Ik kan dus bij de beantwoording van de vraag: wat is verklaring? volstaan met de uiteenzetting van onzen landgenoot te herhalen. Ter wille van de duidelijkheid veroorloof ik mij de vrijheid om die uiteenzetting vrij weer te geven, hier iets weglatende, daar iets bijvoegende.

De meest verbreide opvatting van het begrip verklaring is wel deze, dat daarmee is bedoeld: het onbekende op het bekende terugbrengen. B.v. wanneer ik een mij onbekenden persoon ontmoet, wordt die persoon mij eenigszins bekend, zoodra ik hoor, dat hij een kennis van b.v. mijn neef A is. Ook, wanneer ik ergens b.v. den naam van een mij onbekenden boom hoor, wordt het mij eenigszins duidelijk, hoe die boom er uit ziet, als men mij b.v.

zegt, dat zijn blad wel iets gelijk op dat van den rhododendron. Maar, al kan niet worden ontkend, dat hier eene verduidelijking plaats heeft, zijn zulke voorbeelden voorbeelden van verklaringen? Men vergelijke deze voorbeelden maar eens met gevallen, waarin van werkelijke verklaring sprake is! Zoo wordt b.v. het getij verklaard uit de aantrekking van maan en zon, eene ziekte uit infectie, het nationale karakter van een volk uit de vermenging der rassen; — en nu zal toch wel niemand willen beweren, dat de aantrekking van zon en maan, infectie en rasvermenging meer bekend zijn dan de verschijnselen, die zij dienen te verklaren. „Het onbekende op het bekende terugbrengen” is, wel is waar, een gezegde, dat gedurig in plaats van verklaring gebruikt wordt, maar het is er volstrekt niet mee identiek.

Een weinig nader bij de waarheid komt de opvatting, dat verklaren bestaat in het generaliseeren. Wanneer men een verschijnsel onder een wet brengt of onder een genus, dan is dat verschijnsel verklaard; brengt men die wet of dat genus weer onder een meer algemeene wet of meer algemeen genus, dan zijn ook zij weer verklaard. B.v. Kepler had ontdekt, dat de aarde (in haar beweging om de zon) in gelijke tijdsruimten sectoren van dezelfde oppervlakte beschrijft (bedoeld zijn hier natuurlijk de door den radius vector beschreven sectoren). Maar waarom dat zoo moest, waarom b.v. in gelijke tijden niet ongelijke sectoren gemaakt werden, dat zag Kepler niet in. Dat ontdekte Newton en daardoor bracht Newton het verschijnsel, dat Kepler aan de beweging der aarde en de zon had ontdekt, onder een wet, m. a. v. daardoor werd dat verschijnsel, zooals wij gewoonlijk zeggen, „verklaard.” Nu zou men, denkende aan deze en soortgelijke generalisaties, er toe kunnen komen om te gelooven, dat het verklaren altijd

bestond in het opklimmen van het bijzondere tot het algemeene en van het algemeene tot het nog meer algemeene enz., zoodat verklaring en deze opklimming elkaar dekten. Vooral bestaat er neiging om dit te gelooven, wanneer men getroffen is door strenge en eenvoudige bewijsvoeringen, waardoor verschijnselen onder wetten worden gebracht of wetten onder algemeenere. Bovendien wordt deze neiging versterkt door de overweging, dat op allerlei wetenschappelijk gebied men zich uitslooft met pogingen om generalisaties als de bedoelde tot stand te brengen. Maar de opvatting, dat verklaren niets anders zou zijn dan eene tot in het onbepaalde voortgezette generalisatie wordt door de feiten van het „verklaren” niet ondersteund. Om dat in te zien moeten wij nagaan, wat de verklaringen, die er in de wetenschappen al zoo worden gegeven, willen. Allereerst streeft men er in de wetenschap naar om regelmatigigheden in successie en coexistentie vast te stellen. Daarmee is men echter niet tevreden. Is er eenmaal langs empirischen weg eene regelmatige successie of coexistentie vastgesteld, dan wil men die verklaren, dan wil men daarvan de oorzaak kennen, want wij kunnen niet gelooven, dat die regelmatigheid toevallig is. En wanneer wij dan die oorzaak kennen, dan zijn wij wel voorloopig tevreden, maar niet op den langen duur en niet geheel. Want er blijft ook dan nog iets raadselachtigs over. Dit nm.: wij weten a priori, dat alle causaat verband logisch is, m.a.w. dat de oorzaak staat tot de werking gelijk de premissen staan tot de conclusie; en nu gebeurt het, als wij de oorzaak van een verschijnsel hebben gevonden, meestal, dat wij het causale verband niet kunnen terugbrengen op een logisch verband; wij zijn wel vast overtuigd, dat het causale verband logisch is, maar wij zien het zoo niet in en wij streven er dan naar om het causale tot een logisch verband



te maken. Om dit met een voorbeeld duidelijk te maken: Verbrandt men een voorwerp, dan neemt het toe in gewicht; dat is een empirische regelmatigheid, die wij causaal opvatten en niet logisch, zoolang wij niet inzien, waarom bij verbranding gewichtstoename moet plaats hebben. Maar, wanneer wij nu weten, dat verbranding bestaat in verbinding met zuurstof, dan wordt die gewichtstoename begrijpelijk, dan wordt het causale verband gemaakt tot een logisch verband — en daarmee is dan dat verschijnsel volkomen verklaard, onze verklaringsbehoefte volkomen bevredigd. — Denken wij nu eens aan iets anders, nm. aan het door Newton geleverde bewijs voor de noodzakelijkheid van het door Kepler ontdekte verschijnsel, dat de aarde in gelijke tijden sectoren van dezelfde oppervlakte beschrijft. Door dat bewijs werd wel begrijpelijk gemaakt, waarom de sectoren van den radius vector gelijke oppervlakte hebben, maar niet, waarom er überhaupt zulke sectoren moeten bestaan. Het aantal raadsels, onbegrijpelijkheden van de beweging der aarde om de zon werd dus met ééne verminderd; maar niet werd het geheele verschijnsel begrijpelijk gemaakt. — Door deze voorbeelden wordt het ons duidelijk, dat de verklaringsbehoefte bevredigd wordt en eerst dan volkomen bevredigd, wanneer de regelmatigheden als logisch gekend zijn. Nu is het wel mogelijk, dat men er op den duur in slagen zal om nog vele empirische regelmatigheden terug te voeren op meer algemeene regelmatigheden, waaruit zij dan kunnen worden gededuceerd — en het is een feit, dat men er hard voor werkt om die reducties tot stand te brengen; maar — wat ik zeggen wil — dat alles is zeer nuttig en dienstig en noodzakelijk zelfs om te kunnen komen tot eene volkomen bevrediging van de verklaringsbehoefte, maar het is niet de volkomen bevrediging zelf. Al die generalisaties zijn middelen; doel

is het logisch verband te kennen of m. a. w. de noodzakelijkheid inzien.

Dat het begrip „verklaring” deze logische beteekenis heeft of, zooals Heymans het in het genoemde opstel uitdrukt, dat de naar verklaring strevende geest er naar streeft om „empirisch gegebene Zusammenhänge logisch zu durchleuchten”, blijkt ook nog uit onze waarnemingen van het denken van den naieven mensch. Bij hem zijn n.m. de begrippen „ondenkbaar”, „onwaarschijnlijk”, „onbegrijpelijk” eenerzijds en „verklaring behoevend” anderzijds wisselbegrippen, zoodat, wanneer de ondenkbaarheid, onwaarschijnlijkheid enz. voor hem ophouden te bestaan, ook de verklaringsbehoefte bij hem ophoudt zich te doen gelden.

---

*b.* Bestaat er wilscausaliteit?

Nemen wij het volgende voorbeeld als een type van wilscausaliteit: Ik zit op mijn kamer, ga opstaan en ga naar een kast, neem daaruit een sigaar, steek dien in den mond en doe hem ontbranden, zoodat ik rook — en verklaar dan deze bewegingen uit mijn wil om te rooken.

Om nu in te zien of ik recht heb om in mijn wil de oorzaak te stellen van de genoemde bewegingen, moeten wij nagaan, hoe die overtuiging wordt verkregen.

Men zou kunnen meenen, dat wij door logische redeneering kwamen tot het oordeel, dat de wil de genoemde verrichtingen had veroorzaakt, evenals wij door logische redeneering tot b.v. het oordeel komen, dat gewichtstoe-name bij verbranding noodzakelijk is. Maar daarin zouden wij ons zeer vergissen; want het hoe en waarom van deze inwerking van den wil op het lichaam is ons volkomen duister. Wij zien niet in, waarom op dit of dat wilsbesluit deze of die bewegingen volgen en dat zouden wij moeten

inzien, indien onze kennis van de inwerking van den wil op het lichaam door logische redeneering was verkregen.

Het is ook nog mogelijk, dat iemand meent recht te hebben om zich te beroepen op eene onmiddellijke waarneming, waardoor hij zou kunnen weten, dat de bewegingen het onmiddelijk gevolg zijn van een wilsbesluit. Maar die onmiddellijke waarneming zou eene illusie zijn. Immers, om bepaalde verrichtingen te kunnen uitvoeren, moeten wij ze hebben leeren uitvoeren, d. w. z. wij hebben moeten leeren, welke innervaties noodig zijn om bepaalde bewegingen te volbrengen. Die noodige innervaties kennen wij eerst na ondervinding. Dus kan onze kennis van een causaal verband tusschen wilsbesluit en de gewilde beweging niet het product zijn van eene onmiddellijke waarneming <sup>1)</sup>.

De eenige wijze, waarop wij dus gekomen kunnen zijn tot de kennis van dat causaal verband, is de ervaring. Nu zou het, evenwel, ook nog kunnen zijn, dat die kennis van dat causaal verband eene illusie was, zoodat hetgeen ons hier voorkomt een causaal verband te zijn, inderdaad iets anders is en ook die mogelijkheid moet worden overwogen. En hiermee zijn wij nu gekomen op de belangrijke metafysische kwestie, of inwerking van wil op lichaam mogelijk is en zoo ja, [hoe wij ons dan die inwerking hebben te denken en zoo neen, hoe wij dan de niet te loochenen regelmatigheid in het samengaan van wilsbesluit en de daarmee overeenkomstige bewegingen hebben te verklaren.

Toen Descartes duidelijk en klaar het gewicht had begrepen van de overtuiging van het logische in de betrekking van oorzaak en werking en anderen (Geulinx, Spinoza

---

1) Cf. G. Heymans, Schets eener krit. geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, pag. 119 en 367 en volg.

en Leibnitz) het gewicht dezer overtniging mede gevoelden en hare toepassing overal eischten, waar maar sprake was van eene causale inwerking, vond men terstond een probleem in de inwerking van den wil op het lichaam en in de inwerking van den physischen prikkel op den geest. Immers, lichaam en ziel waren ongelijksoortig; de oorzaak en de werking moesten gelijksoortig zijn, omdat zij in logisch verband stonden; hoe kon er nu causale inwerking plaats hebben van den geest op het lichaam en omgekeerd? Reeds Descartes zelf had die inwerking onbegrijpelijk gevonden en hij had daarom speciale psycho-physische wetten ondersteld, door de Godheid speciaal verordineerd, om het verkeer tusschen de twee substanties geest en stof mogelijk te maken <sup>1)</sup>. Maar deze wonderwetten voldeden niet aan de eischen van begrijpelijkheid bij degenen, die na hem kwamen en daarom stelden zij weer andere hypothesen op om de regelmatige opeenvolging van wilsbesluit en handeling en van physischen prikkel en gewaarwording te verklaren. Die regelmatige opeenvolging kon geen toeval zijn, kon ook geen oorzakelijk verband in zich sluiten en er moest dus iets op gevonden worden, waardoor zij verklaard werd en zoo ontstonden de hypothesen van de Occasionalisten, van Spinoza en Leibnitz. Nu behoeven wij deze hypothesen niet uitvoerig te onderzoeken. Wij willen slechts weten, of de gedachte, die ten grondslag lag bij de opstelling dezer hypothesen, de gedachte n.m., dat de wil het lichaam niet kan bewegen en de prikkel de gewaarwording niet kan doen ontstaan, juist is of niet. De Occasionalisten, Spinoza en Leibnitz waren daarvan krachtig overtuigd. Hoe een wezen, zooals een ziel, een wezen zonder

---

1) Cf. G. Heymans, Schets eener krit. geschied. v. h. causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, pag. 28 en volg.

geometrisch-mechanische qualiteiten, in de wereld der dingen met geometrisch-mechanische qualiteiten veranderingen kon veroorzaken en hoe ook die voorwerpen de ziel veranderingen konden doen ondergaan, was hun een onbegrijpelijkheid of liever, te beweren, dat dat mogelijk was, was, volgens hen, tegenstrijdig en absurd. En op hun standpunt was die gedachtengang voor de hand liggend. Dat standpunt, het realisme, d. w. z. de overtuiging, dat deze stoffelijke wereld, voor zoover ten minste de geometrisch-mechanische qualiteiten betreft, eene absolute realiteit is, bracht mede dat het verband tusschen lichaam en ziel moeilijk logisch kon worden opgevat. Wat zou er op dat standpunt gemeenschappelijk kunnen zijn tusschen de stoffelijke voorwerpen en de ziel? Alles, dat er aan de stof gevonden werd, ontbrak aan de ziel en omgekeerd. Hoe was dus logisch verband mogelijk?

Het is voor ons nu niet meer moeilijk om in te zien, waar de fout bij hen stak. Door de hypothese van Kant van de aprioriteit van de ruimte zijn wij in het bezit gekomen van een gezichtspunt, dat eene radicale verandering in onze opvatting van de onderhavige causale inwerking tot stand brengt. Want uit de ruimtetheypothese van Kant volgt, dat de physische wereld (en dus ook ons lichaam en de bewegingen daarvan) niet dat is, waarvoor de genoemde realistische filosofen haar hielden n.m. een absolute realiteit. Hadden zij deze hypothese gekend, dan hadden zij wellicht geen reden gevonden om er een probleem in te zien, hoe toch wel de ziel op het lichaam en het lichaam op de ziel kon inwerken. Want die hypothese zou hen hebben geleerd, dat de inwerking van den geest op het lichaam en van het lichaam op den geest moest worden opgevat op deze wijze: mijn geest werkt in op iets, dat ik, krachtens mijne organisatie, moet opvatten als

mijn lichaam — en iets, dat ik, krachtens mijne organisatie, moet opvatten als mijn lichaam, werkt in op mijn geest. En wanneer zij die inwerkingsprocessen aldus hadden opgevat, wat recht zouden ze dan hebben gehad om te denken, dat de bedoelde inwerking principieel onbegrijpelijk was?

Door de Kantsche hypothese van de aprioriteit der ruimte worden dus te niet gedaan de bezwaren der realistische filosofen tegen de overtuiging, dat de geest op het lichaam kan inwerken en omgekeerd.

Bestaan er nog andere bezwaren tegen de mogelijkheid dezer inwerking?

Ik zou hier kunnen verwijzen naar die filosofen, die onzen landgenoot G. Heymans in zijne Einführung in die Metaphysik bladz. 197 en volg. voor den geest staan, waar hij spreekt over „die Lehre vom unbekanntem Andern.“ Bij hen bestaat, wel is waar, het realistische vooroordeel niet meer, maar ook is er bij hen voor de overtuiging van een oorzakelijk verband tusschen geest en lichaam geen plaats. Hunne leer is eene wijziging van de Spinozistische, zooals die door de Kantsche ruimtetheypothese noodzakelijk was gemaakt. De physische verschijnselen, die bij Spinoza absolute realiteit (d. w. z. eene realiteit, die onafhankelijk was van onze organisatie) hadden, zijn dus bij hen gemaakt tot eene bijzondere klasse van psychische verschijnselen. Zij denken zich dus de wereld op deze wijze: eene onbekende werkelijkheid (= de spinozistische substantie) openbaart zich 1° in onze bewustzijnsverschijnselen en kan zich 2°, onder bepaalde voorwaarden, openbaren in dien bepaalden groep van bewustzijnsverschijnselen, die wij waarnemingen van onze hersenverschijnselen noemen. Uit deze leer volgt, evenals uit de Spinozistische, dat er geene wilscausaliteit bestaat. Immers, volgens deze leer, is er

alleen in de substantie causaliteit en dus niet in den mensch, die slechts openbaring van de substantie is. Nu wil ik hier slechts de bezwaren van Heymans tegen deze leer herhalen. In de Einführung in die Metaphysik pag. 205 zegt hij: nach dieser Theorie ist auf keine Weise einzuschen, warum zwischen  $Ps_{n+1}$  und  $ph_{n+3}$  <sup>1)</sup> nicht nur ein Verhältnis regelmässiger Aufeinanderfolgen, sondern auszerdem noch ein Verhältnis inhaltlicher Uebereinstimmung vorliegen sollte. Hier ligt juist het zwakke punt van deze leer. Volgens de ervaring bestaat er tusschen wilsbesluit en wilshandeling regelmatig samengaan en bovendien overeenstemming naar den inhoud. Die kunnen geen toeval zijn. Onze geest eischt daarvoor een oorzaak. Die oorzaak ligt volgens deze leer niet in het wilsbesluit; zij moet dus in de te gronde liggende substantie liggen; daarmee wordt de substantie uit het onbekende in het bekende gerukt en dat is tegen de leer zelf. En dus is er in die leer eene tegenstrijdigheid en dus is ook die leer niet in staat om ons er van te overtuigen, dat het causaal verband tusschen wilsbesluit en wilshandeling eene illusie is.

Wij mogen dus de vraag stellen, hoe wij dan door ervaring weten, dat dat causaal verband bestaat. De overtuiging, dat dat verband bestaat, is niet verkregen door logische redeneering, ook niet door onmiddellijke waarneming en ook eenige metaphysische theoriën, waaruit zou volgen. dat dat verband een illusie was, bleken niet houdbaar, zoodat wij nu kunnen vragen: hoe weten wij dan door ervaring dat dat verband bestaat?

Zooals bekend is, heeft David Hume de voorwaarden gevonden, die tot de gedachte aan oorzakelijk verband

---

1) Onder  $Ps_{n+1}$  verstaat Heymans hier dat bewustzijnsverschijnsel, dat wij wilsbesluit noemen en onder  $ph_{n+3}$  de wilshandeling.

recht geven. Die voorwaarden zijn: contiguiteit in tijd en ruimte met tijdelijke prioriteit van de oorzaak en vervolgens regelmatig samengaan. Wanneer dus twee verschijnselen aan die voorwaarden voldoen, moeten wij ze opvatten als oorzaak en werking. Zijn nu die voorwaarden in het geval van wilsbesluit en wilshandeling aanwezig? Ik zou zeggen, dat slechts de ruimtelijke contiguiteit ontbrak. En dat die ontbreekt, zal niemand verbazen. Volgens de Kantsche ruimtetheypothese hebben wij immers de wilsbehandeling te construeeren als een onbekend iets, dat ons, tengevolge van onze organisatie, voorkomt te zijn een reeks van bewegingen. De ruimtelijke contiguiteit kan niet worden geëischt in ons geval. Maar voor die afwezigheid van de ruimtelijke contiguiteit worden wij ruim schadeloos gesteld door de omstandigheid, dat de wilshandeling en het wilsbesluit contant een gelijken inhoud hebben. Het is hoogst onwaarschijnlijk, dat die gelijkheid toeval zou zijn.

Op grond nu van het voorafgaande meenen wij het voor waarschijnlijk te mogen houden, dat er wilscausaliteit bestaat, dat dus, om het typische voorbeeld van het rooken weer op te nemen, mijn wil om te rooken de oorzaak is van die en die bewegingen, nm. van mijn opstaan, gaan naar de kast enz.

Vragen wij nu, of dit causaal verband teruggebracht kan worden tot een logisch verband? Dat lichamen, bij verbranding, toenemen in gewicht is een feit, dat de ervaring ons leert, zooals ook de ervaring ons leert, dat er wilscausaliteit bestaat. Op precies dezelfde wijze worden wij in deze beide zoo verschillende gevallen gebracht tot de overtuiging van causaal verband. Maar het toenemen in gewicht bij verbranding is ons begrijpelijk; wij kunnen inzien, dat dat niet anders kan, dat het zoo moet. Kunnen wij nu ook inzien, dat de wilshandeling op het wilsbesluit



volgen moet, m. a. w. dat het verband logisch is? Indien iemand meende, dat hij dat verband begreep, dan zou hij zeer dwalen. *Tecum habita et noris quam tibi sit curta suppellex*. Waarom een bepaalde psychische toestand, dien wij een wilsbesluit noemen, die en die physische gevolgen heeft en waarom andere psysiche toestanden weer andere physische gevolgen hebben en nog andere in 't geheel geen, daarvan weten wij bitter weinig. Alles, dat wij met een zeer hooge mate van waarschijnlijkheid kunnen zeggen, is dit, dat er wilscausaliteit bestaat en dat dus de inwerking van den wil op het lichaam voor een Oneindig Verstand logisch moet zijn of, liever, dat een Oneindig Verstand die causale inwerking begrijpen moet.

Hieruit volgt, dat, wanneer wij bewegingen uit een *causa finalis* verklaren, dit eigenlijk geen echt verklaren is, maar slechts het aanwijzen van het regelmatig antecedens. En met deze aanwijzing van het antecedens is iets gedaan in de richting van het verklaren. Zij staat gelijk met het aanwijzen van een natuurwet. Zooals het in de natuurwetenschappen noodzakelijk is om, voor er van verklaring sprake kan zijn, eerst empirische regelmatigheden van successie vast te stellen, m. a. w. natuurwetten op te sporen, zoo moeten ook in de *Metaphysica*, zal er van verklaring sprake kunnen zijn, eerst de regelmatigheden van successie worden opgespoord. Daarom heeft het vaststellen eener *causa finalis* ook voor het verklaren in den strengsten zin zijn waarde.

Wanneer wij nu, gedreven door onze verklaringsbehoefte, door onze lust om te weten, de verschijnselen om ons heen onderzoeken, dan zijn wij op het stuk van onze wilshandelingen spoedig gereed met het stellen eener *causa finalis* (= het wilsbesluit). Maar nu is het geval, dat er

een aantal verschijnselen zijn, die, evenals onze wilshandelingen, de kenmerken van het doelbegrip<sup>1)</sup> hebben en die wij toch niet terstond uit eene causa finalis verklaren. En die verschijnselen brengen ons weer terug naar het begrip „teleologische beoordeeling” en naar de apriori's in Kants Kritik der Urtheilskraft.

Van verschillende kanten worden wij gedrongen naar dat begrip der teleologische beoordeeling. De natuur is vol van wonderbare teleologische inrichtingen, met betrekking tot dewelke wij met de finalis verlegen staan. Daarom *beoordeelen* wij die inrichtingen slechts teleologisch. De voor naamste dezer inrichtingen zijn de organismen. Hunne doelmatigheid noemde Kant de „innere.” — Daarnaast stelde hij een „relative Zweckmässigkeit”, die wij tegenwoordig de kosmische noemen. — Deze beide doelmatigheden noemde hij „objective Zweckmässigkeit.”

Nu is in onzen tijd met deze begrippen der „innere” en „relative Zweckmässigkeit” het terrein aangegeven, waar de objecten der teleologische beoordeeling liggen.

Voor Kant omvatte dat begrip der teleologische beoordeeling meer. Hij rekende daartoe ook de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en de aesthetische doelmatigheid.

Wij zullen ons nu bij onze ontwikkeling van het begrip

1) Een verschijnsel heeft de kenmerken van het doelbegrip, wanneer wij overtuigd zijn,

1o. dat het onwaarschijnlijk is, dat het toevallig is ontstaan uit het voorafgaande,

2o. dat het onwaarschijnlijk is, dat het samenwerken van de voorafgaande verschijnselen om het tot stand te brengen verklaard kan worden uit een aan alle voorafgaande verschijnselen gemeenschappelijke physische oorzaak of uit verschillende physische oorzaken, die allen medewerken om het (als doel opgevatte) resultaat tot stand te brengen,

3o. dat het van waarde zij voor eenig wezen, wat ook. — Cf. Een opstel van mijn hand „Over begrip en methode der Teleologie” in het Theol. Tijdschr. van September 1907.

der teleologische beoordeeling houden aan de opvatting van den vader van dat begrip en wij zullen, zooals ook hij deed, eerst uiteenzetten, wat onder dat begrip van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en haar a priori is te verstaan en welke waarde (de hypothese van) dat a priori heeft.

*(Wordt vervolgd.)*

---

## BEGRIFFELOOZE MOOIPRATERIJ.

DOOR

Mr. R. VAN DER MEIJ.

---

Het geloof van den „nieuwen mensch”,  
door Dr. M. H. J. Schoenmaekers, Baarn,  
Hollandia-drukkerij.

Zeer zelden komt 't in ons land voor, dat een priester met de Kerk volledig breekt, en die breuk wijst gemeenlijk op zulke waarheidsliefde en kloekheid, dat men onwillekeurig een door den afvallige geschreven werk met zekere vóóringenomenheid ter hand zal nemen, en men zich spitst op wat zoo'n stellig niet alledaagsche persoonlijkheid mededeelen heeft.

Het boek, welks hoofd wij afschreven, stelde evenwel onze verwachting bitter te leur, en 't is ondoenlijk 't vriendelijker te kenschetsen dan als redelooze mooipraterij.

Men heeft 't slechts te openen en aanstonds klinkklankt 't ons tegemoet: „Nieuw is, in den strikten zin van 't woord, een bepaling van *wezen* (!). Nieuw is de mensch, die frischjong is van innerlijkheid; nieuw is de mensch, met onverflauwde, levensvolle bezieling; nieuw is de mensch, die blij is om iedere levensstijging; nieuw is de mensch, die lééft in vollen zin en levensliefde wekt in alles wat niet geheel en al verschrompeld is en afgeleefd.” Geen bladzijde haast, of 't gegalm over leven, levensgeloof en levensliefde doet zich hooren, en toch erkent Dr. Schoenmaekers, dat

hij zich bij dat „leven” . . . . niets denkt. „Kom, o kom, mijn lief leven!” zoo minnekoost hij „ik zal u nooit begrijpen, want gij zijt het ééne Mysterie. Maar toch wil mijn ziel u smaken” enz. (blz. 19). Op bladzijde 27 jubelt hij over „dat Eéne . . . . dat iedere levende (!) menschelijke ziel kan voelen: het ééne Leven, het ééne Mysterie.” En iets verder heet 't: „Daar is tweeërlei soort (!) van onbegrepenheid, het echte, volstrekt Onbegrijpelijke, en gemaakte, gezochte geheimzinnigheid. Het echt-Onbegrijpelijke is het Leven zelf.”

Had Dr. Schoenmaekers in minder opgeschroefde stemming verkeerd, dan zou hij hebben ingezien, dat over het *volstrekt onbegrijpelijke* uiteraard in *zinnvolle* klanken, dus in woorden, in begrijpelijke taal, zich *niets* laat zeggen, en dat men 't zelfs geen naam kan geven, want wie iets een naam geeft, onderscheidt 't van wat anders, en die onderscheiding onderstelt weer een gekénd worden. Het genoeg om 't volstrekt onkenbare te „smaken” en te „voelen” zij natuurlijk den heer Sch. niet ontzegd — hij wijde zich onverpoosd aan die bezigheid; doch hij zwijge voortaan over 't geen hij naar eigen bekentenis niet begrijpt en nooit begrijpen zal. De poging om een verhandeling te houden over een „volstrekt ondoorgrondelijk” onderwerp kan bezwaarlijk anders dan wartaal opleveren, en hij, die 't leven volstrekt-onbegrijpelijk noemt en God „het Onbekende, het Onkenbare” (blz. 30), streeft naar een door hemzelf besepte onbereikbaarheid, d. w. z. doet als een dwaas, wanneer hij (blz. 66) „'t stoute voornemen [opvat] . . . een helder-waar begrip te omlijnen van wat het diepste leven . . . is in iedere menschen-religie.” Helderheid van begrip en Dr. Schoenmaekers, neen, die behooren niet bij elkaar, en reeds zoo'n enkel woordje als *menschen*-religie — alsof men ook *dieren*-religie had! — zegt den ingewijde genoeg.

Met de eindeloze herhaling der belangwekkende mededeeling, dat hij, Dr. Schoenmaekers, het Leven niet begrijpt en nooit begrijpen zal, stelt de schrijver zich niet tevreden, en vrijmoedig wordt de *eigen* onkunde tot de algemeene opgeblazen. „Geen denker” hooren we blz. 31 „die het leven begrepen heeft.”

Geen denker! . . . 't zou heel wat lijken, als we niet wisten, dat Dr. Sch. nergens blijkt geeft de werken van eenig groot wijsgeer van binnen bezien te hebben, en van een stelselmatige begripsleer, waarin ook het leven zijn noodzakelijke plaats inneemt, evenmin een vermoeden heeft als de door hem zoo verheerlijkte „Koningsmensch” Nietzsche. Welke personen hij zich als „denkers” voorstelde, blijkt uit beweringen als de volgende: „Als de denker gelukkig is, dan is 't niet door de kortstondige bevrediging van zijn geest die iets begrepen heeft.” „Als de denker gelukkig is, dan is hij gelukkig door het levende, eindeloze *streven* naar wijsheid.” Het „onbegrijpelijke alleen voedt ons menschelijk geluk” (blz. 24). Hij, die in waarheid naar begrip streeft, mist iets, hij voelt als onaangenaam de tweespalt tusschen het tegen over hem staande vreemde, andere, en zichzelf, en is eerst gelukkig wanneer hij in dat andere tot zich zelf, tot begrip, komt. De mensch als *denker* is eerst bevredigd, indien hij het wezen der dingen in zich zelf heeft teruggevonden, en degenen, welke reeds door 't *vruchteloze* zoeken zeggen zalig te zijn en in het onbegrijpelijke alleen hun geluk vinden, erkennen daarmee, dat ze geen denkers zijn, en hun de begeerte naar wijsheid vreemd is. En wie verwondert zich er over, dat 't leven zulke menschen een „ondoorgegrondelijk geheim” toeschijnt?

Hegel (Encyclopädie § 216, Toevoegsel): „Van af de „staanplaats des verstands pleegt 't leven als een geheim, „en in elk geval als onbegrijpelijk beschouwd te worden.

„Het verstand bekent intusschen hiermee slechts zijn eindigheid en nietigheid. Het leven is inderdaad zoo weinig iets „onbegrijpelijks, dat wij hier veeleer 't begrip zelf en, nader „uitgedrukt, de als begrip aanzijn hebbende, onmiddelijke „Idee, voor ons hebben. Daarmee is dan ook terstond de „onvolkomenheid van 't leven uitgesproken. De onvolkomenheid is namelijk deze, dat hier begrip en realiteit nog „niet waarlijk overeenstemmen. Het begrip van 't leven is „de ziel, en dit begrip heeft 't lijf tot zijn realiteit. De „ziel is als 't ware in haar lichamelijkheid uitgegoten en „is als zoodanig slechts gewaarwordend, doch nog niet „vrij voor-zich-zelf zijn. De voortgang des levens bestaat „dan daarin, over de onmiddelijkheid, waarin dit zich nog „bevindt, heen te komen, en dit proces, 't welk zelf weder „drievoudig is, heeft tot uitkomst de Idee in den vorm „van 't oordeel, d. i. de Idee als 't kennen.”

Boven het bezinninglooze leven der ziel, dat men ook bij 't dier vindt, verheft zich de mensch door het denken tot het leven van den zich zelf kennenden geest. Het *ware* leven is het *geestelijke* leven, niet het natuurlijke leven der ziel, en onze „innigste menscheijkheid”, het denken, is eerst bevredigd waar wij begrijpen, niet daar, waar wij op 't voorbeeld van Dr. Schoenmaekers zwijmelen „in devoten eerbied voor stil mysterie” (blz. 24).

Moest de heer Sch. aan iedere zelfweerspreking bezwijken, dan stierf hij duizend dooden. Dezelfde man, welke zijn medemenschen 't begrip wil bijbrengen van „nieuwen godsdienst”, „nieuwe zeden”, „nieuwe wetenschap” enz. verkondigt: „alleen het volstrekt-onbegrijpelijke [kan] ons geluk en werkelijkheid geven” (blz. 27), „uw innigste menscheijkheid vraagt iets anders dan begrepen (!) waarheid — uw innigste menscheijkheid kan alleen zalig zijn in devoten eerbied voor stil Mysterie” (blz. 23); ja, ziet „in 't onbegrepene

de hoogste menselijke waarheid" (!), de „hoogste werkelijkheid" (blz. 29 en 30). Hoe komt Dr. Sch. er toe, zoo vragen wij, van dat *hoogtepunt* van 't onbegrepene te willen afdalen, en de „hoogste werkelijkheid" te verlaten? En hoe kan hij 't verantwoorden, als hij den sluier van 't gebenedijde Mysterie oplicht, en daardoor zijn „innerlijkste menselijkheid" verloochent? Ligt de waarheid van den „nieuwen godsdienst" enz. in 't *onbegrepene*, dan zal men haar aan zijn medemenschen niet in *begrijpelijke* teekens kunnen openbaar maken, en past 't den „zaligen" bezitter zijn mond te houden „in devoten eerbied voor stil Mysterie".

„'t Onbegrepene de hoogste waarheid"! — tot zulke dwaasheid komt men, door de woorden als klanken zonder beteekenis te gebruiken en zich om hun draagkracht geen zier te bekommeren.

Waarheid is overeenstemming van denken en werkelijkheid, van 't begrip en zijn voorwerp, en daarom is ten eerste „begrepen", voor waarheid geplaatst, een onnoozele overtolligheid, en is ten tweede hij, die „weent en lacht om wat hij niet begrijpt en nooit begrijpen zal" (blz. 25), aan de waarheid nog niet toe. Zoekt men de „hoogste werkelijkheid" en „innerlijkste menselijkheid", daar, waar niets begrepen wordt, dan komt men uiteraard bij 't dier, 't wiegekind en den onnoozele terecht, en zal men den wijsgeer, in wien de Rede tot zelfkennis gekomen is, als een . . . ontaarde moeten beschouwen!

Het woord van Rousseau: „l'homme qui pense est un animal dépravé" blijkt den heer Schoenmaekers uit de ziel gegrepen te zijn, en van uit dit „dierlijk" standpunt verkondigt hij: „De „zonde van Adam en Eva", d. i. de oorspronkelijkste, diepste zonde van *den* mensch, de hoofdzonde van het menschedom, de bron van heel zijn ontaarding, is geen zonde van het vleesch, maar een zonde van den geest.



De rede is 't, die, als zij hoogmoedig wordt, den mensch zijn specifiek menschenlijke waardigheid, zijn heiligheid, ontnemt en hem dan diep rampzalig maakt" (blz. 46). „De „listige slang" is niets dan het symbool van 's menschen vindingrijken geest, die buitengewoon listig wordt wanneer hij aangetast is door hoogmoed, wanneer hij wil „als God wezen". (blz. 45). Leest men nu nog op blz. 44: „Adam en Eva waren onbewust Gods onschuldige schepselen. Zij waren *heilig*," dan is 't klaar, waarin volgens Dr. Schoenmaekers de „specifiek menschenlijke waardigheid" ligt. Die waardigheid is niet gelegen in 't „als God wezen, kennende goed en kwaad", doch in de bewusteloosheid, niet in 't evenbeeld zijn van God, doch in 't gelijken op 't in den staat der onschuld verkeerende . . . dier!

Op de „geheel nieuwe zeden", welke Dr. Sch. „scheppen" wil (blz. 120 vlg.), begint hier een eigenaardig licht te schijnen. „Al 't zedelijke oordeelen van uw rede", luidt 't op blz. 49 „is niets dan gemaakte verwaandheid. Het ongezochte, spontane, natuurlijke leven van de stof, ook van uw stof, uw zinnen, uw lichaam, is heilig." De gevolgtrekkingen liggen voor 't grijpen: doe even bezinningloos als het redeloze dier, dat van goed en kwaad niet afweet, en geef aan de „evident-goddelijke(!) driften" (blz. 51) van 't oogenblik gehoor. „Alle geluk is zinnelijk" (blz. 83), en verschaft men aan de „ongezochte" zinnelijke behoeften zijns lichaams bevrediging, dan is men dus gelukkig en . . . heilig tevens. „Gelukkig zijt ge, o mensch", roept Dr. Sch. uit, „zoolang ge naief-lichtzinnig(!) . . . genieten kunt van wat uw oogen zien en uw ooren hooren." (blz. 49).

Het ligt geheel in de lijn, dat deze nieuwe-zedenleer „ver van eerbaarheid" blijven wil (blz. 172), en „het schaamtegevoel over de naaktheid onzer lichamen" „verwaand" noemt (blz. 52); het onbewuste, onschuldige = „heilige" dier immers

kent geen eerbaarheid en schaamtegevoel, en volgt zonder nadenken „de geboden der natuur.” En juist die „geboden der natuur” zullen in de plaats gesteld moeten worden van de „oude plichten [welke] niet meer leven” (blz. 139 en 163).

Het is niet onvermakelijk optemerkten, hoe de man, welke „geheel nieuwe zedelijke waardebepalingen” wil „scheppen” — lees: uit zijn duim zuigen —, in argeloosheid bij voorbaat z'n eigen schepping . . . redeloos noemt. „De rede”, zoo wordt ons blz. 46 medegedeeld, „geeft den mensch *niet* zijn specifiek menschelijke waardigheid, zijn „heiligheid”; en daarom kan de rede *niet* kennen menschelijk (!) goed en kwaad, daarom is 't zondig, als de rede wil eten van den boom van „kennis van goed en kwaad.” De rede kan niet tot kennis komen van goed en kwaad — derhalve hebben de letterverbindingen goed en kwaad geen (redelijken) zin, en liggen, om te beginnen, de „nieuwe zedelijke waardebepalingen” van Dr. Schoenmaekers *buiten* de rede. Over 't buiten de rede liggende laat zich echter geen verstandig woord zeggen, en Dr. Sch. heeft dus blz. 46 erkend, dat zijn verhandeling over „nieuwe zedelijke waardebepalingen” onverstaanbare klinkklank is! Dat komt er van, als men met veel „bezieling”, doch bitter weinig begrip, aan 't bespiegelen gaat!

Redelijkheid en Dr. Sch. behooren niet bij elkaar, en dit zelf wel gevoelend schimpt de schrijver (blz. 46): „. . . In gemoede, *verheft* de rede den mensch boven 't dier? Waarachtig niet. De rede heeft den mensch veel macht gegeven, maar als geen *ziel* zijn rede beheert, is de mensch juist door de rede het gemeenste, het meest ontaalde schepsel. Al had de listige rede alleen maar de inquisitie-foltertongen en den huichelenden diplomatenzwendel uitgevonden, dan had ze daardoor reeds alle aanspraak verloren, de eigenlijke draagster te zijn van 's menschen waardigheid.”

„O, die rede! Als zij de bron was van 's menschen waardigheid, dan zouden fieltige maar knappe advocatenstreken heiliger (!) zijn dan 't onbewust-geboren, geheel onberekende hartelied van een dichter.” „Een ziel die de rede beheert” . . . 't is een waardige tegenhanger van „'t onbegrepene de hoogste waarheid”! „Hoelang”, vroeg Dr. Sch. in een helder oogenblik op blz. 103, „zal men nog de ziel verwarren met den geest, die redeneert en berekent”, en hem aan deze woorden herinnerend vragen wij op onze beurt: wat is een beheer van de ziel, die *niet* redeneert en *niet* berekent, anders dan een (redeloos) *wan*beheer? Slechts in 't brein van iemand, die 't spontane, natuurlijke leven der zinnen *heilig* verklaart (blz. 49), kan het monsterbegrip opkomen, den mensch, die zijn rede niet door het redeloos laat beheeren, „het gemeenste<sup>1</sup>, het meest ontaarde schepsel ter wereld” te noemen.

Het misverstand, waaraan de heer Sch. ten prooi is, wanneer hij „fieltige, maar knappe advocatenstreken” enz. *redelijk* noemt en daaruit dan de gevolgtrekking maakt, dat de rede *niet* „de bron van 's menschen waardigheid” is, laat zich gemakkelijk oplossen. Redelijk is 't aan zich zelf gelijkblijvende, 't met zich zelf overeenstemmende, en wanneer dus een pleitbezorger, met 't doel voor oogen zich ten koste van wat ook te verrijken, een „fieltige, maar knappe streek” uithaalt, handelt hij in zóóver redelijk, als die streek 't *rechte* middel is om 't eenmaal gestelde doel te bereiken. Het gestelde doel zelf is echter *onredelijk*, want door de afzonderlijk gestelde, van 't algemeene losgemaakte, bijzonderheid van den natuurlijke wil tegenover 't algemeengeldige vasthouden, komt men met zijn wezenlijke natuur, 't algemeene, in strijd, en blijft men niet aan zijn *ware* zelf gelijk, d. w. z. handelt men *slecht*. De rede is 't in zijn verbijzonderingen bij zich zelf blijvende algemeene,

't geheel vrij zich zelf bepalende denken, en wie haar smaadt, smaadt zonder 't te weten . . . zich zelf.

Om tot de „nieuwe zedelijke waardebepalingen” terugtekeeren: men zou verwachten, dat Dr. Sch., na 't „spontane, natuurlijke leven” „van uw stof (!), uw zinnen, uw lichaam” (blz. 41) *heilig* verklaard, en deugd met „geluk = een zinnelijke emotie” gelijk gesteld te hebben (blz. 62 en 83), nu ook elkeen vrij zou laten op eigen wijze de „deugd” te betrachten en als een . . . heilige te leven. Voor deze onvermijdelijke gevolgtrekking deinst hij echter terug, en instinktief gevoelend, dat dergelijke „deugdsbetrachting” van de wereld een beestenboel zou maken, verandert hij af en toe van front, en treedt hij als zinnenverachtend, wereldvliedend boetprediker op. Dan ontzinkt hem plotseling 't gevoel voor 't „heilige” van 't spontane, natuurlijke leven der zinnen, en blaast hij kwadaardig tegen „filisters”, die „zich amuseeren en lawaai maken” (blz. 10), tegen „danseressen . . . die zich vernederen voor lolletjeswezens en vieze smaken” (blz. 116), tegen „mensen . . . wier hoogste ideaal is een rustig thuis en prettige uitgaansdagen” (blz. 122); en geeft hij als gedragslijn: „vermijd alle zingenot, dat niet liefdegenot is” (blz. 88).

Tegen dezen regel, schrijft Dr. Sch. „zondigen allen, die zich zelve zingenot veroorloven zonder mystisch liefdegeluk.” *Zondigen*, 't staat er! 't Genot van een flesch oude Bourgogne of een fijne Havanna zullen we dus voortaan als *zondig* moeten beschouwen; daar we echter zoeven hoorden, dat „'t natuurlijke leven der zinnen” *heilig* is, blijkt dat genot derhalve *zondig en heilig tegelijkertijd* te wezen! Wat trekt een man, voor wien „'t onbegrepene de hoogste waarheid” is, zich echter van zulke ongerijmdheid aan?

De „mystieke kuisheidsmoraal” met haar gebod: „ver-

mijd alle zingenot dat niet is liefdegenot", noemt Dr. Schoenmaekers „één sociale zegen" (blz. 96), hoewel haar verwezelijking onvermijdelijk binnen een paar menschenleeftijden 't uitsterven van de menschheid tengevolge zou hebben. „De menschelijke paring" weeklaagt de schrijver, „is zeer, zeer ontaard. Waaruit worden de meeste menschen geboren? Uit geestdriftige liefde?" „De menschen worden geboren uit zucht naar teederheid, zij worden geboren uit wuft genot, zij worden geboren uit sleur, zij worden geboren zelfs uit verveling. Maar uit bezielde paring, uit geestdrift, uit liefde . . . niet één van de tien. Dat weten we allen wel, en ik kan me niet voorstellen, dat er één mensch op aarde is, die dit niet verschrikkelijk vindt als hij er over nadenkt."

De heer Sch. zal zich dit dan maar moeten *leeren* voorstellen. „Laten we niet vergeten" schrijft hij iets verder „dit ééne ontzaglijke historische feit, werkelijkheid van 't verleden en van onze dagen, het feit, dat zoo bitter weinig menschen verwekt worden uit erotische (!) liefdevervoering"; en wij vragen nu: als dit een feit is *van alle tijden*, hoe kan hij dan hierboven zeggen, dat de menschelijke paring „ontwaard", d. w. z. in ongunstigen zin *veranderd* is? En als door alle tijden heen „zoo bitter weinig menschen uit erotische liefdevervoering verwekt zijn", zou dit dan niet . . . in de rede liggen?

Moesten de meisjes 't aanzoek van iederen man afwijzen, voor wien ze niet „in geestdriftige liefdesvervoering" op-laaiden, dan zouden de meesten haar leven lang zitten wachten. En was in 't huwelijk slechts dan geslachtsgenot geoorloofd, als wederzijds „erotische liefdesvervoering" bestond, dan zou in geen huwelijk meer dan één kind geboren worden. „De liefde van den man" zegt Schopenhauer (Metaphysik der Geschlechtsliebe) „daalt merkbaar van af 't oogenblik, waarop zij bevredigd is geworden: bijna ieder

andere vrouw bekoort hem meer, dan die, welke hij reeds bezit: hij haakt naar afwisseling." De toepassing van deze „kuisheidsmoraal" zal dus met zich voeren: minder huwelijken — véél minder kinderen; weder minder huwelijken — weder véél minder kinderen enz. tot ten laatste de mensch 't lot van den mammoth en mastodont ondergaat. 't Eenige wat vertraging in dit uitstervingsproces zou kunnen brengen, ware de zucht naar verandering van mannen, die hun vrouw (na bij haar een „liefdekindje" (blz. 98) te hebben verwekt) in den steek lieten, omdat hun liefde zijn gloed had verloren, en een huwelijk-zonder-liefde „gruwelijke levensschennis" „innige (!) moord" (blz. 143) is; deze mannen zouden dan een kans krijgen bij een van de tallooze, op den ideaalman wachtende vrouwen, „in kuische... bezielde paring" (blz. 94), nog een „liefdekindje" te verwekken. Daar echter een vrouw, die eenmaal een man vurig heeft liefgehad, en door hem moeder is geworden, aan een anderen geen „liefdekindje" meer schenken kan, en bovendien „liefdekindjes", vaak òf (door onvruchtbaarheid) niet ter wereld kunnen komen, òf reeds jong sterven, zou 't uitstervingsproces nog zeer snel voortgang maken.

Dr. Schoenmaekers, die „elken ademtocht van het heilig Leven [eert]" (blz. 9) en „blij is om iedere levensstijging" (blz. 5) wil de vernietiging van 't menscheijk leven natuurlijk niet — hij heeft er alleen maar niet over nagedacht, waartoe de verwerkelijking van zijn ideaal noodwendig zou leiden. „Adelmenschen" (blz. 170) [lees: gevoelsmenschen] gelijk Dr. Schoenmaekers, en Ellen Key, en allen die daar beweren dat „'t zich geven der vrouw zonder liefde is prostitutie, ook in 't huwelijk" houden niet van de „koude rede", en laten zich liever door toevallige, opzichzelf staande „zielebehoefte" leiden, waaraan dan weer, zonder dat zij 't bemerken, niet voldaan kan worden, tenzij

andere, even dierbare, behoeften, onbevredigd blijven. Het eene oogenblik zal Dr. Schoenmaekers, uit zielige weezin tegen de „koude” rede, het natuurlijk leven der zinnen heilig prijzen, en tot naïef-lichtzinnig genieten aansporen, en 't andere oogenblik zal zijn „hart” hem doen „voelen”, dat „alle zingenot, dat niet liefde-genot is” walgelijk is, en zal hij het „heilige natuurlijke leven” grof geweld aandoen.

Het „ideaal”, dat ieder huwelijk uit „geestdriftige liefde” gesloten worde, is — om een woord van Hegel te gebruiken — niet te goed voor de werkelijkheid, doch de werkelijkheid is veel te goed voor een dergelijk hersenspinsel.

De geslachtsliefde, van man en vrouw beiden, verliest na korter of langer tijd haar purperglans, en lost zich, in de gunstige gevallen, in een warme gehechtheid, in een trouwe aanhankelijkheid op; en zou nu van zoo'n vergankelijk gevoel een gemeenschap-voor-'t-leven afhankelijk moeten zijn? Het is mooi, wanneer 't bij 't aangaan van 't huwelijk bij weerskanten aanwezig is, zeker, doch aan de zedelijke waarde van de verbintenis doet zij volstrekt niets af. De vrouw, die zich uit liefde overgeeft, zonder den waarborg te bezitten, dat haar kind een goeden vader zal hebben, handelt *ook* volgens bovengenoemde „adelmenschen” verkeerd; daarmee geven dezen echter toe, dat een natuurlijk gevoel als de geslachtsliefde *niet* in staat is de natuurlijke overgave der vrouw te „heiligen”. Het natuurlijke kan niet door 't natuurlijke gerechtvaardigd worden, doch slechts door 't geestelijke, en dit geestelijke is eerst daar, waar men zich over de gevolgen van zijn daden bezint, en zich daaromtrent weet te verantwoorden.

Die verantwoording, kan men in 't kort zeggen, zal de vrouw *dán* kunnen afleggen, wanneer zij vast verzekerd is, dat de man een goed echtgenoot zal wezen, en een goed

vader voor haar kinderen, en wanneer zij van haar kant voornemens is de huishoudelijke en moederlijke plichten trouw te vervullen. Een „liefdevervoering”, gelijk de dichters die bezingen, is echter geen vereischte, ja zal vaak door haar spreekwoordelijke blindheid 't oordeel onvrij maken, en tot een onberaden stap verleiden; wel dient de vrouw natuurlijk achting te hebben voor 't karakter van haar man, en moet ze een zekere genegenheid voor hem koesteren, daar zij anders levensgezellin zou worden van iemand, dien ze verachtte of antipathiek vond.

De hoogste en schoonste roeping, die de vrouw vervullen kan, is *moeder* te zijn en den Staat een zoo groot mogelijk aantal goed opgevoede kinderen te schenken, en deze roeping zouden de meeste vrouwen niet kunnen vervullen, als een huwelijk steeds uit wederzijdsche „liefdevervoering” gesloten moest worden en geen geslachtsgenot zonder liefde geoorloofd ware. Daarom zijn dan ook de „nieuwe zedegeboden” van de „adelmenschen” Ellen Key en Schoenmaekers in waarheid *onzedelijk*, en slechts geschikt om overspannen meisjes 't hoofd op hol te brengen en van hun vrouw genoeg hebbende Don Juans een quasi-zedelijk voorwendsel aan de hand te doen om een nieuw „zielehuwelijk” <sup>1)</sup> te sluiten. Beide „adelmenschen” overzien — wat bij een man en een oude vrijster niet zoo verbazingwekkend is — dat 't gemoedsleven der vrouw zijn rijkste schatten niet openbaart in de verhouding tot den man, doch in de verhouding tot de kinderen, en dat reeds alleen daarom de — altijd slechts tijdelijke — geslachtsliefde jegens den man een bijzaak is, welke aan de zedelijkheid

1) De Rein-Leven menschen plegen ook van „zielegemeenschap” en „psychischen éénwordingsdrang” te spreken. Gelijk men weet, vormen zij een vereeniging, waarin jongelingen en jongedochters, knus bij elkaar gezeten, ter bevordering der kuisheid verhandelingen aanhooren over de intimiteiten van 't geslachtsleven.



der huwelijksverbintenis niets af of toe doet. Bij de regeling van 't huwelijk komt 't belang der kinderen vóór alles in aanmerking; en dit *algemeene* belang eischt, dat de echtgenooten zich gemeenschappelijk en eendrachtig aan de opvoedingstaak wijden, en hun daarmee in strijd komende begeerten onderdrukken. Aan begeerten echter, die *niet* in botsing komen met de plichten jegens 't gezin, 't beroep en den staat, en niemand benadeelen, zal slechts de paalmonnik, welke de vreugden dezer wereld schuwte, bevrediging willen ontzeggen, en Dr. Schoenmaekers toont, door alle zingenot verwerpelijk te achten dat geen liefdegenot is, 't standpunt van den zuilenheilige nog niet te boven te zijn gekomen. En toch heeft hij zelf geschreven (blz. 142): „Voor de nieuwe zedenwet is alle ascese . . . innerlijke moord.”

Fijn-beschaafde ontboezemingen als de volgende: „een „plechtig” huwelijk zal hem [den nieuwen mensch] even weerzinwekkend zijn als walgelijke ontucht” (blz. 143), of: „het huwelijk-zonder-liefde, dat met breede gebaren wordt ingezegend . . . is [niet anders] dan gesanctioneerde bevuilding van 't heerlijkste menschenleven” enz. enz. zullen door „vooruitstrevende” gevoelsmensen stellig gewaardeerd worden. En wanneer zij verder nog lezen (blz. 35 vlg.), dat liefde voor „het historisch geworden vaderland, dat met list en geweld gemaakt is”, „voor een denkend mensch van onzen tijd” afgedaan heeft, dan zullen zij ongetwijfeld met bewondering opzien tot den man, die zoo onbewimpeld durft te zeggen, wat in de „moderne ziel” leeft.

Toch is die liefde voor de menschheid, die algemeene menschenverbroedering, waarmee de „moderne ziel” zegt te dwepen, niets dan een luchtspiegeling. „Wie voelde”, vraagt Prof. Steinmetz in zijn prachtig boek „Die Philosophie des Krieges”, „wie voelde ooit voor de menschheid,

die 1600 millioen, zooals zoo menige Pool voor zijn verdwenen vaderland?" „De *vaderlandsliefde* kan een werkelijk stuwende kracht zijn, die over de enge zelfzucht heendringt, en is dit bij betrekkelijk velen, juist wijl zij een stellige taak, wier vervulling ons mogelijk is, oplegt..... De *menschheidsliefde*.... is.... meestal niet anders dan een onbeschaamde frase. Wie, zonder zich te laten begoochelen, een blik op de menschen werpt, en niet geneigd is wenschen met feiten te verwisselen, zal aan een oprecht patriotisme, met al zijn beperktheid, boven den leegen schijn der *menschheidsliefde* de voorkeur geven." (blz. 196).

De *menschheid* verschijnt aan ons in een veelheid van (sovereine) Staten, en „de *menschheid* dienen" kan men daarom niet, zonder jegens den Staat, waartoe men behoort, zijn plicht te vervullen. Is men, zoogenaamd uit *menschheidsliefde*, nalatig dien plicht na te komen, dan zal slechts 't eenige gevolg dier verzaking kunnen zijn, dat, door verzwakking van den *eigen* Staat, een *vreemden* Staat bij gebeurlijken strijd grooter kans krijgt te winnen. Mist een volk de noodige *vaderlandsliefde* om goed en bloed voor zijn zelfstandig bestaan te offeren, en weet 't niet desnoods met de wapens in de vuist voor zijn eigen belang tegen andere volken op te komen, dan is 't einde van 't lied, dat 't verdrongen of uitgezogen en verdrukt wordt, en roept 't 't hoogere gericht der geschiedenis over zich op.

De smalende uitflatingen der „moderne ziel" over 't militarisme [d. i. een sterk leger en een sterke vloot] en 't patriotisme, als zijnde strijdig met de „liefde voor de geheele *menschheid*," kunnen, evenals de gebruikelijke pluimstrijkerijen voor de hersenschimmige eeuwige-vrede gedachte, niet anders dan schadelijk werken. Zij stijven tallozen, die gaarne gelooven wat zij wenschen, in hun „geloof" aan de mogelijkheid van algemeene ontwapening,

verplicht scheidsgerecht enz., en vervreemden hen dus van de werkelijkheid inplaats van hen er mede te verzoenen, zoodat zij nog afkeeriger worden, dan zij reeds zijn, van 't brengen van offers voor de instandhouding der nationale onafhankelijkheid; en zij geven bovendien aan dien afkeer een schoonen glimp. Een dankbaar gebruik van dat gesmaal en die droombeelden wordt natuurlijk in de eerste plaats gemaakt door hen, die aan de „menschheid” evenzeer maling hebben als aan inktvisschen, doch liever geen belasting opbrengen ter bekostiging van een dure weermacht, en dienstplicht als een hinderlijken last beschouwen; en in de tweede plaats door „volksvrienden”, die 's lands gelden „produktiever” besteed achten, wanneer deze in de zakken der arbeiders terecht komen.

De werkelijkheid stoort zich niet aan moties van vredebonden, romannetjes van Bertha von Suttner of subjectieve wenschelijkheden, en wanneer eenmaal 't onvermijdelijke komt, en de Staat wordt in strijd gewikkeld, dan draagt 't einde de last, en komt aan 't licht, hoe onvoldoende voorbereiding tot den oorlog en gebrek aan vaderlandsliefde, zich ten leste wreken. Japan had nooit over Rusland gezepraald, wanneer de Japansche soldaten niet met vurige vaderlandsliefde waren beziel geweest en met vreugde hun persoonlijke belangen bij die van den Staat hadden achter gesteld; zouden die soldaten echter ook zoo vaderlandslievend en zelfopofferend zijn geweest, als hun van jongsaf ware ingeprint, dat boven de grootheid van eigen land de „algemeene menschenliefde” gaat, en dat de oorlog een overblijfsel uit barbaarsche tijden is, op krijgshelden uit de geschiedenis des vaderlands geen roem meer mag gedragen worden, en 't geld, uitgegeven voor leger en vloot, *weggegooid* geld is? Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn, en evenmin is 't twijfelachtig, dat de Tolstoyaansche

geest aan de nederlaag der Russische troepen mede schuld heeft.

Gemeenlijk beweert men, dat de vredelievende gezindheid der volkeren steeds wassende is, en de internationale „arbeiderssolidariteit” reeds in een afzienbaar verschiet aan alle oorlogszuchtige plannen der regeeringen den kop zal indrukken. Wie echter onbevangen uit de oogen ziet, weet wel beter. Mag men al toegeven, dat de belangen van ondernemers en arbeiders bij de verdeeling van de gemaakte winst tot zekere hoogte strijden, ten opzichte van 't *buitenland* komen die belangen overeen. Het is *beider* belang, dat er zoo véél en zoo duur mogelijk verkocht worde, en goede afzetmarkten zijn daarom in 't voordeel van beide partijen, ze mogen later de opbrengst hoe dan ook verdeelen. Het streven der regeeringen om in 't belang van nijverheid en handel nieuwe markten, met of zonder geweld, te verkrijgen, strekt evengoed ten bate der arbeiders als ten bate der kapitalisten: hoe minder de ondernemers kunnen verkoopen, hoe meer werkeloosheid heerscht er, en hoe lager zijn de loonen. Het zoogenaamde imperialisme is daarom volstrekt niet vijandig aan de belangen der arbeiders, en de internationale arbeidersverbodering kan gevoegelijk een sprookje genoemd worden.

Trouwens, de Chineez en Japanneez in de Vereenigde Staten, de Italianen in Frankrijk, de Japanneez in Canada enz. hebben aan den lijve gevoeld wat die . . . verbodering beteekent, en kunnen ons leeren, wat er waar is van de bewering, dat er tusschen de volkeren reeds een liefderijke gezindheid zou bestaan, als niet „baatzuchtige” regeeringen de vijandschap kunstmatig aanwakkerden. Zoodra het ééne volk zich door het andere in macht en welvaart, zij 't ook in zoogenaamde „vreedzame mededinging”, bedreigd ziet, *haat* het zijn mededinger, en hij, die den wereldvrede ver-

wacht van de toenemende vredelievende gezindheid der volkeren, zal bedrogen uitkomen. Nog in den allerlaatsten tijd zijn niet weinige oorlogen te wijten geweest aan 't ontbranden der volkshartstochten en het drijven der openbare meening — ik noem slechts de Russisch-Turksche, de Spaansch-Amerikaansche, de Grieksch-Turksche; en toen in '05 Japan met Rusland den <sup>niet</sup> sloot, stuitte de verstandige regeering op bijna algemeen verzet van 't onverstandige volk. De eeuwige vrede wordt eenmaal ons aller deel — op 't kerkhof; zoolang we daar echter nog niet zijn, is 't onze plicht de weerbaarheid van eigen staat naar ons vermogen te bevorderen. En dat doen we zeker niet, als we maar steeds „bezuinigen” roepen, of de vaderlandsliefde voor een minderwaardige antiquiteit verklaren.

De „ziel” van Dr. Schoenmaekers boek zal de lezer uit de gedane aanhalingen nu wel genoegzaam hebben leeren kennen, en ik wil daarom de verdere malligheden, waarvan 't werk nog stijf is, onbesproken laten. Die 't Katholicisme opgeeft en tot zulke schijn-schoone ondoordachtheden komt, heeft een diepen, diepen val gedaan, en Dr. Sch., welke in ieder exemplaar een blauw papiertje deed leggen, waarop hij meedeelt „psychische (!) leiding” te geven „volgens de ideeën” in zijn boek ontwikkeld, zou beter doen zélf *geestelijke* leiding gedurende eenige jaren te aanvaarden alvorens hij ánderen gaat voorlichten.

Wanneer *dames* een boek als 't bovenstaande, waarin de woorden ziel en leven en liefde op elke bladzijde ons tegenklinken, verslinden en mooi vinden, zal geen verstandig mensch zich daaraan ergeren, en zal men slechts bevestigd worden in de overtuiging, dat men aan een boek, waarom *dames* stormloopen, nooit veel verliest.

Als echter mannen, die geestelijke leiders willen wezen, een boek gaan ophemelen, waarvan iedere bladzij minstens

één domheid bevat, krijgt de zaak een ander aanzien; en ik wil ronduit verklaren, dat 't feit, dat een Frederik van Eeden, een Fransch Netscher, een Albert Verwey 't hierboven besproken boek belangwekkend hebben genoemd en den schrijver als iemand welkom heeten, „die bestemd is voor een belangrijke rol” en „naar wien men zal moeten luisteren”, geen hoogen dunk geeft van 't geestelijk peil onzer letterkundigen. Een boek vol warhoofderijen als een intellectueel-hoogstaande verschijning te begroeten bewijst heel wat meer geestelijke armoede, dan 't mooi-vinden van Julia-verzen!

„Zeer velen van ons”, zegt Verwey in de Beweging van Februarie, „begrijpen hem, volgen hem, hebben het besef dat hij tot ordelijke rede ontbindt en samenbrengt wat als kluwen in hen aanwezig was” — en ik vraag mij af: als de warhoofderijen van Dr. Schoenmaekers „ordelijke rede” zijn in vergelijking met de kluwen, die in 't brein van Verwey was, toen hij de lezing begon, welk een wilde baaierd moet dan wel in zijn hersens hebben geheerscht. En zoo iemand schrijft dan nog over Hegel's Aesthetica . . . . .

---

## BOEKBESPREKING.

---

Georg Wilh. Friedr. Hegel's Phänomenologie des Geistes mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fusse der Seiten, für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G. J. P. J. Bolland, Professor der Philosophie an der Universität Leiden. A. H. Adriani, Leiden, 1907.

In September van het afgelopen jaar, een eeuw na het eerste verschijnen van Hegel's Phänomenologie, heeft Prof. Bolland een nieuwe uitgave van het boek bezorgd. Een ieder die zich ooit tot het lezen van de Phänomenologie heeft gezet en te kampen heeft gehad met het vele duistere in dezen arbeid, zal de ophelderende aantekeningen van den Leidschen hoogleeraar hoogelijk waardeeren.

Hegel beschikt in dit vroege werk nog niet over de bondigheid en snijdende juistheid welke wij in zijn Encyclopädie bewonderen, noch over de gemakkelijkheid van zeggen welke bijv. de voorlezingen over de Aesthetica zoo genietbaar maken.

Prof. Bolland, in de volle rijpheid van zijn dialektiek, heeft aan den voet der bladzijden menigmaal met een enkelen volzin de bedoeling van den schrijver samengevat of althans tot begripen den weg gewezen. Waar Hegel, zonder ooit een bepaalde geschiedkundige gebeurtenis te noemen, toch historizeert, heeft Bolland het betoog aan de feiten der wereldgeschiedenis vastgelegd, zoodat den minder ervaren lezer veel gissen en vergissen bespaard blijft.

Dezen winter wijdt Prof. Bolland zijn lessen aan de Phänomenologie en zijn toehoorders zullen, voorzoover hij in het boek gevorderd is, veel hebben zien ophelderen wat tekst en nooten nog verborgen hielden.

Schrijver dezes, met een en ander zijn voordeel doende, waagt het in de volgende bladzijden, het dialektisch verloop van Hegel's werk in 't kort te schetsen.

In de Phänomenologie des Geistes gaat Hegel de bewustwording en zelfontwikkeling van den geest na. De wereldgeschiedenis vertoont ons het zichzelf ordenende geestelijke leven.

Het leven is beweging.

Beweging, in onbepaaldheid van nadering of verwijdering, denken wij als eenheid van tijd en ruimte.

Beweging, in bepaaldheid, is eenheid van richting en snelheid, want richting is bepaaldheid van nadering welke dan gedacht wordt in bepaaldheid van tijd, of snelheid.

Door zichzelf bepaaldheid, of idealiteit, van beweging is gravitatie, waarin door bestendige verkeerung geen nadering of verwijdering, geen punt van afgang of punt van aankomst genoemd kan worden en waarin de snelheid, als het negatieve, ten opzichte van de als ruimte positief gedachte richting, door opheffing van deze laatste, zich thans onverschillig verhoudt. Door zichzelf bepaaldheid van beweging, gedacht in verzakelijkten vorm, vertoont de zelfbestending in zelfverkeerung van het levend organisme.

Het levend begrip is het begrip van het leven tot bewustzijn van eigen beweging gekomen. Bewust zijn is bewust worden, en bewustwording is beweging, is nadering tusschen het waarnemende en het waargenomene en omgekeerd; het is de stoot en de tegenstoot van subject en object. Zoolang subject en object nog als tegenovergestelde zelfstandigheden worden beschouwd, nog niet in de éénheid van de beweging, van het bewustzijn, zijn opgegaan, is het bewustzijn nog niet tot eigen waarheid gekomen. Dat bewustzijn in eersten aanleg noemt Hegel „Sinnliche Gewissheit.”

Wanneer het subject het ding van straks in het ding van nu, het ding met deze eigenschap in het ding met gene eigenschap, door de herinnering herkent als een en hetzelfde ding, wanneer het 't differente identificeert, leert het zichzelf als het midden beschouwen, waarin het nu en het straks, deze en gene eigenschap, samenvallen. Het waarnemend subject ontwaart dat het ding niet een ding op zichzelf, maar een ding voor hem is. Hij leert het ding, kennen in verhouding tot zichzelf, en zichzelf



in verhouding tot het ding. Het bewustzijn heeft zich bepaald tot een bewustzijn aan iets anders.

Subject en object doordringen elkaar. Wat tegenovergesteld was wordt één. Eene eenheid echter, welke in hare werkzame werkelijkheid door het waarnemend bewustzijn onmiddellijk ook weer uiteen wordt gedacht. Dit uiteendenken en ineendenken van zichzelf, deze beweging in tweeden aanleg, noemt het bewustzijn 'kracht'. De kracht is niet anders dan het weten van de kracht; aan de kracht leert het bewustzijn zich in zijn eigen beweging kennen, komt het tot begrip van eigen veeleeninge waarheid. Het leert zich 'Ik' noemen.

De mensch die geleerd heeft zich in zichzelf te onderscheiden, die tot kennis des onderscheids is gekomen, die zich zelf heeft leeren kennen in het van zichzelf onderscheidene, wie 'ik' heeft leeren zeggen, is in alle aanvankelijkheid tot zelfbewustzijn gekomen. Maar dat 'ik' als zoodanig, dat 'ik' als eenheid, kan eerst tot eigen waarheid en werkelijkheid komen in het besef van eigen veelheid. Het individu voelt zich niet slechts individu of bijzondere algemeenheid, maar ook soort of algemeenheid. In het streven van het bijzondere één te worden met eigen algemeenheid, de algemeenheid op te heffen in eigen verenkeling, en omgekeerd in de strekking der algemeenheid het verenkelde te verzwelgen, in deze onderling vernietigende beweging, welke, hetzij herhaald, het leven is, leert het ik zich als type, als soort kennen. Het ik beseft aldus voor eigen bestaan soortgenooten noodig te hebben. Het zelfbewustzijn is een werkelijk werkzaam, een levend zelfbewustzijn. Het levend 'ik' treedt nu niet alleen meer op tegenover het zakelijke andere van zichzelf dat hij in zijn levensbegeerte wil verzwelgen, maar ook tegenover een ander levend 'ik' dat met dezelfde begeerte is vervuld. Een leven komt tegenover een leven te staan; het eene kan alleen door den dood van het andere tot volle besef van zichzelf komen. Tevens doet het daarbij echter de ondervinding op, dat de vernietiging van het andere het onmiddellijk tot onwerkelijkheid en onwezenlijkheid maakt; hij weet nu, dat niet het verbruik maar het gebruik van het andere eigen wezen in stand houdt. De strijd gaat niet meer op leven en dood, maar op heerschen of beheerscht worden.

De heerscher geniet van zijn heerschappij; hij heeft daarbij

een slaaf tegenover zich, waaraan hij eigen identiteit differentieert. Zijn identiteit gaat in zijn genot te loor. De slaaf daarentegen ziet den meerdere als het andere tegenover zich; door zich te spiegelen aan dat hoogere, stijgt zijn 'ik' in innerlijke waarde. De heer vindt de waarheid van zichzelf in het mindere, de knecht in het meerdere. Het standhoudende, het zelfstandige bewustzijn is op den duur het dienende bewustzijn. In het dienen ligt de kiem van alle wijsheid.

Het dienende 'ik' heeft een hoogere macht als het andere van zichzelf leeren kennen. Alle rampen en alle genietingen, zijn geluk en zijn ongeluk heeft hij in eigen wezen leeren begrijpen; in de noodzakelijkheden der toevalligheden heeft hij eigen vrijheid gevoeld. Het denkend 'ik' wordt inhoud van zichzelf, wordt al het wezenlijke en heeft zich als zuivere gedachte losgemaakt van eigen ware werkelijkheid. Dit, het begrip van het Stoïcisme, blijkt een niet-werkelijk, een dood begrip te zijn.

Is voor den Stoïcijn eigen 'ik' het wezenlijke en het 'andere' het onwezenlijke, de scepticus zoekt in de voortdurende veranderingen en wisselvalligheden van het leven, welke hem even zoovele realiteiten zijn, vertroosting door zich als onverschillig er tegenover te verhouden; hij stelt zich als het onwezenlijke tegenover het wezenlijke andere van zichzelf. De rust in den levensstrijd zoekt hij in het verslagen zijn.

Het zelfbewustzijn van den Stoïcijn blijkt zich tot dat van den scepticus te verhouden als het positieve tot het negatieve. De éénheid waarin beiden zich opheffen en verondersteld blijven is het 'ongelukkige bewustzijn' van de Christelijke middeleeuwen.

Het bewustzijn dat zich in zichzelf verdubbeld heeft, gelijk wij zagen, stelt in het positieve Christelijke geloof der middeleeuwen beide momenten werkelijk.

Het is inderdaad tot *begrip* gekomen, al beseft het dit nog niet. In de verdubbeling vindt het veeleer de tegenstrijdigheid en de onrust welke zijn ongeluk uitmaken. Het andere is de Godheid die buiten hem staat en tegenover wie hij zich als de altijd zondige gevoelt. God de Vader blijft het onbereikbare; in God den Zoon, in den Christus, zoekt hij zijn heil, wiens vertegenwoordiger, de priester, als zijn geweten tegenover hem komt te staan. Het gevoel zondig te zijn, ook in zijn meest

natuurlijke daden, mag hem nooit verlaten. Hij wil het natuurlijke opheffen om de straffe te ontkomen; — maar is ook de natuur niet van God? Hij strijdt dus tegen zijn God. Of wel, hij kastijdt zich, doet boete voor zijn zonden. Een andermaal geniet hij van hetgeen hij meent te mogen genieten; maar is ook dat niet iets wat de goddelijke genade hem afstond en waarvoor hij dank is verschuldigd? Hij gevoelt zich afhankelijk en is er op bedacht door strijd, boetedoening of dank, hem door bemiddeling van den priester opgelegd, van die afhankelijkheid blijk te geven en de godheid met zich te verzoenen. Door deze *daad* van het bewustzijn voelt het echter ook de kracht van eigen doen. Het kan zijn eigen heil bewerken. In alle aanvankelijkheid voelt het de mogelijkheid van eigen werkelijkheid. Dit weten voert tot de wetenschap, zelf in alle werkelijkheid het ware te zijn.

Het werkelijk denkend bewustzijn is het redelijk bewustzijn zelf alle werkelijkheid te zijn. Maar deze werkelijkheid zal zich hebben te bepalen. Het zelfbewustzijn zal in de onderscheiding en in de ondervinding van zichzelf eigen leege abstracte eenheid moeten waarmaken. Voorloopig wordt het nog door het andere van zichzelf verrast en wij zien nu, op een hooger plan, in het zelfbewustzijn wederom hetzelfde gebeuren als in het bewustzijn. Waargenomen gevallen verkeeren zich in het zelfbewustzijn tot geordende wetten, en gedaehje wetten beschouwt het bij slot van rekening weer als gevallen welke als bijzondere algemeenheden in strijd komen met de algemeenheid. Het denken, tegelijk éénheid van veelheid en veelheid in éénheid ontwarende, zoekt vorm in vormeloosheid en rust in onrust, het denken blijft, ofschoon het van eigen denken vervuld is en thans boven de leege abstractie uit gaat, eene eenzijdigheid welke niet het ware is.

In het leven, in den strijd met anderen, zal het zich eerst verwerklijken. In het leven zal het de betrekkelijkheid zijner lusten leeren beseffen, als ook de betrekkelijkheid van goed en van kwaad, van zedelijkheid en van onzedelijkheid. Het beseft dat het idividu, als bijzondere algemeenheid, of als het verenkeld, in voortdurende betrekking tot het andere van zichzelf, alle beweging van de algemeenheid mee maakt. In het wederkeerig zich doordringen van het algemeene en het verenkeld

heeft het individu zich als handelend individu begrepen, wiens handelen zich wel is waar in de momenten doel en middel splitst, doch, tengevolge van de innerlijke verknochtheid tusschen het algemeene en het venkelde, doel en middel toch weer in één doet vallen. Het venkelde gevoelt zich totaliteit.

Nadat uit bewustzijn en zelfbewustzijn het geestelijke op en voor zich zelf zich in het individu openbaarde, komt de geest nu, omdat het individu zich als totaliteit heeft begrepen, als de geest van de menschelijke samenleving voor den dag.

In aanleg laat die geest zich in de zedelijke verhoudingen tusschen man en vrouw, in het huisgezin, bespeuren, welke geest in zijne aanvankelijkheid den geest van de algemeenheid, hier als Staat bedoeld, vijandig zal zijn tegenovergesteld. De geest van het huisgezin vertegenwoordigt het behoudende element, de geest van het maatschappelijk leven is het rijk van den vooruitgang en van de ontwikkeling. Om deze tweespalt tusschen overlevering en vooruitstrevend denken, van geloof en weten, op te lossen is een omwenteling in het denken noodig, waardoor de wereld van het geloof, als een leege wereld, in de wereld van het weten wordt opgelost. Dit weten, als het geweten wezenlijk geworden, is het wezen der moraliteit.

Inderdaad vinden wij bij de ontwikkeling van den geest dezelfde momenten van vervreemding gelden als wij bij het bewustzijn, het zelfbewustzijn en het redelijk denken aantekenden. De omwenteling in het denken beteekent, dat alle tegenovergesteldheden en vijandigheden, alle leugens en vooroordeelen, waartegen wordt gestreden, begrepen worden als momenten van het zelfbewustzijn, waardoor dit van zichzelf vervreemd is. Tegelijk zal dit berip, als negativiteit, evenzeer als wij dit vroeger zagen, zich hebben te verwerklijken.

Het zelfbewustzijn dat zijn geweten als zijn eigen weten weet, zijn plicht niet als een plicht hem van buiten opgelegd, maar als een door hem zelf begrepen plicht weet, het moreele zelfbewustzijn, zal zich alleen nog maar met de toevalligheden van de natuurlijkheid, met plichten en met gewetens van anderen in overeenstemming hebben te voelen. In laatsten aanleg zal het dan ondervinden, dat door die overeenstemming zijn geweten en zijn plicht, het wezen van zijn moraliteit, dat juist aan het anders zijn van anderen zijn werkelijkheid heeft te danken,

zou worden opgeheven. De verwerkelijking van het zedelijk zelfbewustzijn is dus in den zin van vrede en van rust als een onbereikbaarheid te beschouwen. Het zelfbewustzijn vertoont in zichzelf de tegenspraak en heeft zijn waarheid in de zichzelf weersprekende werkelijkheid. De absolute negativiteit is zijn waarheid.

In bovenstaand vluchtig overzicht der eerste vier hoofdstukken van de Phänomenologie zagen wij, dat Hegel de zelfontwikkeling des geestes naging in verenkelde, den mensch, als zelfbewustzijn. In de laatste twee hoofdstukken vindt hij den geest als het absolute wezen op en voor zichzelf in voorstellingen geopenbaard, om daarna in het zuivere denken van de wijsbegeerte zichzelf te denken, tot wetenschap van zichzelf te komen.

In alle onbepaaldheid openbaart zich de tot zelfbewustzijn gekomen geest, vervuld van zijn macht over het andere van zichzelf, als de rein vormeloze geest aan wien al het vormdragende ondergeschikt is. De lichtende hemel, is de gestalte waaronder het goddelijke aanzijn krijgt. Dit vormeloze baart echter van zelf de vormen waardoor het aan het licht komt. Het negatieve slaat in het positieve over; ter wille van eigen houdbaarheid moet zijne zich vervluchtigende gestalte zich in vormen bepalen.

In de eerste phase van den zich in vormen uitenden geest is de verhouding van het geestelijke tot het naar buiten verzakelijkte nog niet tot klaarheid gekomen. Het monster voldoet door het natuurlijk bovennatuurlijke van zijn wezen en is als zoodanig het eigenaardig aanschouwelijk geworden goddelijke. De Sphinx blijft de meest merkwaardige vinding van het oude Egypte. Voor den Egyptenaar synthetizeert de Sphinx het geestelijke en het natuurlijke.

Door het handelend en scheppend optreden van den Griekschen kunstenaar heeft de geest zich gesubjectieerd. Het goddelijke wezen is mensch geworden. In het 'ik' van den mensch schuilt het absolute wezen, in het 'ik' heeft de godsdienstige mensch zich in den ongodsdienstige verkeerd. De geest en het zelfbewustzijn vallen in dat 'ik' samen. Het verenkelde is algemeenheid geworden, de algemeenheid is in het verenkelde opgegaan en is aan de zelfzucht van het individu prijsgegeven.

Maar van den anderen kant moet ook de persoon, het zedelijke wezen dat in de algemeenheid zijn werkelijkheid vindt, ten ondergaan. Tegelijk dat de mensch zijn God verloren heeft, heeft hij ook zichzelf verloren. Het zelfbewustzijn wordt het negatieve. In het verdriet over zijn verlies zoekt het nu zijn God in het positieve andere van zichzelf, in den verwerkelijkten Godmensch. Den hoogsten vorm van het godsdienstige zelfbewustzijn vinden wij in het Christendom.

Het oneindige onbewuste dat het eindige stelt en zich daarin bewust wordt, om als oneindige geest werkelijk werkzaam te zijn, die gedachte der Drieëenheid van God den Vader, God den Zoon en den heiligen Geest, heeft zich verzakelijkt in den Godmensch Jezus Christus, verzakelijking welke uit haar aard het verhevene van het gedachte mist en dan ook in het positieve Christendom van de middeleeuwen weer de tweespalt te aanschouwen geeft van denkbareheid en waarneembaarheid, zooals Hegel die in het hoofdstuk over het „*Unglückliche Bewusstsein*” doet uitkomen.

Op een hooger plan heeft dan de geest weer de fasen te doorloopen welke als „beobachtende Vernunft” enz. in het boek behandeld worden, om ten slotte in de wijsbegeerte van den lateren tijd zich hetzelfde te leeren zeggen als de Christen van het begin onzer jaartelling, maar dan in het begrip van eigen voortdurende zelfbestending in zelfverkeering, in het begrip zelf het levend begrip te zijn.

A. P.

---

Karl Vorländer. Geschichte der Philosophie 2te Aufl. Philos. Biblioth, Band. 105. Leipzig Dürr'sche Buchh.

Deze „geschiedenis der filosofie” heeten wij gaarne welkom wegens haar bijzondere geschiktheid voor het wijsgeerig zelfonderricht. Windelbands grooter werk veronderstelt een reeds verworven kennis van de geschiedenis der wijsbegeerte en is dus geen aanvangsboek; de personen te plaatsen in de problemen en niet de problemen te verbinden aan personen, gelijk door W. gedaan wordt, is allicht een hooger standpunt van beschouwing, maar voor inleiding is het ongeschikt. Als aanvangsleerboek werd vaak Schwegler benut. — Vorländer wint het verre in bruikbaarheid.

Met bijzondere helderheid van stijl verbindt de schrijver een kernachtigheid die regelrecht op de centrale gedachten afgaat. Deze schrijver is docent; hij weet waar het opaankomt en laat rechtstreeks zijn inzicht blijken. Daarbij is door het geheele boek gestreefd naar een duidelijke indeeling en onderverdeling, welke het lezen en overzicht vergemakkelijkt, en is gezorgd voor ruime litteratuur-opgave boven elke paragraaf.

De schrijver behoort tot den groep der Nieuw-Kantianen. Door de grootere zorgvuldigheid der behandeling van de Kantsche dan bijv. van de Hegelsche filosofie, blijkt deze wijsgeerige gezindheid aanstonds. Klaar en flink ter zake is zijn analytisch exposé van de Krit. d. r. Vern. terwijl daarentegen Hegel in de uiteenzetting voor geen onverstaander toegankelijk wordt. Ook in de geschiedenis der oude wijsbegeerte blijkt het standpunt, daar de methodologische opvatting van de Platonische idee gehuldigd wordt, overeenkomstig de theorie, in het scherpzinnig Plato-werk van Natorp ontwikkeld.

Aan de nieuwere filosofie (1840 tot heden) wijdt de S. een honderdveertig bladzijden. Zijn talent van kernachtige aanduiding en klare overzichtelijkheid komt te stade om orde te wijzen in deze branding, daar ook de wijsgeerige stroomingen van den laatsten tijd moeten gewaardeerd. Hier wordt na „die Erneuerung des Kritizismus” een hoofdstuk besteed aan de filosofie van het socialisme en van het individualisme (Stirner-Nietzsche) en met een overzicht van de „Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart” besloten. De gegevens voor een bericht over de filosofie in Nederland zijn volgens melding van den Schrijver, door den Heer S. A. van Lunteren te Utrecht verstrekt.

B. DE H.

---

Dr. R. P. Mees R. Azn. Wetenschappelijke Karakterkennis. 's Gravenhage Nyhoff.

In dit geschrift beoogt de schrijver geen nieuwe resultaten aan 't licht te brengen, maar een overzicht te geven van den stand van het ethologisch vraagstuk, d. i. het vraagstuk eener wetenschappelijke karakterkennis. De S. maakt aan de hand der desbetreffende litteratuur een ontwerp van algemeene ethologie en stelt zich daarna de vraag in hoeverre deze algemeene kennis behulpzaam is bij de studie van bepaalde karakters. Onder

karakter wordt verstaan de eigenaardige wijze van voelen, overleggen en handelen eens persoons, zooals ze blijkt uit zijn normaal reageeren op de prikkels van buiten of van binnen komende." Na een onderscheiding van 't aangeborene en 't verworvene; en in het aangeborene tusschen individueele en algemeene factoren (ras-volks-familieeigenschappen) wordt uit de psychische grondkrachten een indeeling der karakter-eigenschappen afgeleid en daarmee de klassifikatie der karakters overeenkomstig de oude temperamenten-leer in verband gebracht. Wat betreft de toepasbaarheid van de algemeene ethologie bij bepaalde menschenstudie, zoo blijkt hier de wetenschap geen andere dan formeele voordeelen te leveren boven de intuïtieve menschenkennis. De methodische aard der wetenschappelijke karakterstudie geeft geen waarborg dat „de fijne schakeeringen dier karakters in even fijne begrippen" zijn gevat. B. DE H.

---

G. H. van Senden. De beteekenis der mystieken voor onzen tijd. Utrecht P. de Boer.

In dit korte geschrift gaat het niet om een wijsgeerige begroning der mystiek, gelijk eerst elders door den schrijver gegeven wordt. (Nieuwe Banen Maart '08). De mystiek is een innerlijke ervaringsleer, waarbij op den wereldgrond wordt teruggegaan en datgene dat in de redelijke overweging alleen maar een punt van aanvang is (het Niets als logische wereld-aanvang) als het groote Positivum tot voorwerp der bepeinzing wordt gemaakt. De mystiek is alzoo een innerlijke ervaring van het onervaarbare. Het is belangrijk dat in dezen tijd van herleving der wijsgeerige bewustheid, de mystiek in dezen zuiveren zin des woords, zich opnieuw doet gelden. Nochthans schijnt ons hier de verzoening tusschen de gescheiden echtgenooten van voorheen, de kerk en het vrije denken, niet verkrijgbaar. Wij komen nog op deze uitgave terug.

B. DE H.

---

Revue de Métaphysique et de Morale. Librairie Armand Colin 5 Rue de Mezières Paris.

De Revue de Métaphysique et de Morale van Januari j. l. behelst een artikel van Professor E. Boutroux over William James en diens godsdienst der ervaring. William James stelt zich



ten doel de godsdienstige vraagstukken langs den weg der ervaring, door zielkundig onderzoek op te lossen. Soms, zegt de schrijver, zien we den weg tot persoonlijke godsdienst gebaad door hallucinaties of geestverrukkingen. Zonder eenige zintuigelijke waarnemingen of leerstellige overtuiging, wordt de realiteit van eenig goddelijk wezen aangenomen en vervult het geheele gemoedsleven van den geloovige. Een andere weg tot het godsdienstig bewustzijn is het optimisme zoowel als het pessimisme. Wie optimisten zijn zien de wereld bestuurd door welwillende geesten en putten daaruit hun geloof. Zijn er pessimisten dan dwingt hen de angst over hun eigen tekortkomingen tot de hoop op een toekomstige bovennatuurlijke uitredding en verlossing. Maar ook zonder deze omwegen ontmoeten we den godsdienstzin als eenvoudig feit van het gemoedsleven, een oerfeit dat voor geen verklaring meer vatbaar is. Hij openbaart zich in 't gebed en in mystieke toestanden, waarin de mensch zich als geheel vereenigd met God gevoelt. Dan echter beginnen verbeelding en verstand mede te spreken en zoo vergroeit als 't ware de godsdienst tot godgeleerdheid en wijsbegeerte.

Dit zijn de feiten, hoe nu hierover te oordeelen?

Eerst naar de dadelijke vruchten, want daaraan kent men den boom. De vrucht van den godsdienst is heiligheid van leven.

Maar in de tweede plaats valt ook gunstig over 't geloof te oordeelen, uithoofde van zijn onmisbaarheid aangezien nooit ergens zooveel belangeloosheid, geestkracht en volharding gevonden wordt als in de kringen der geloovigen.

Is er nu, vraagt James verder, behalve deze allezins voldoende praktische waardeering, geen wijsgeerige verdediging mogelijk? De gewone bewijzen zijn voor hem zonder waarde, het eenige feit, dat het Godsbewustzijn in den mensch wijsgeerig zou kunnen verklaren is de waarneming van het onderbewustzijn, waardoor blijkt dat de mensch onbewust met een andere wereld in verbinding staat. Hoe dit ook zij, één zaak staat vast dat er geen God kan bestaan voor het godsdienstig bewustzijn, indien hij niet het gebed kan verhooren en voorzien in onze persoonlijke behoeften. Het godsdienstig bewustzijn verlangt een God, die wonderen kan doen. Dit noemt nu James: de experimenteele godsdienst, niet minder door bewijzen gesteund dan eenig ander feit uit de wetenschappen der ervaring.

Het artikel sluit met een zeer uitvoerige critiek van den Heer Boutroux op het eigenaardige standpunt hier door James ingenomen.

Van het pragmatisme der Heeren Schiller en William James, een Engelschman en den bovengenoemden Amerikaan, geeft ook Mr. Dr. Parodi een kort verslag.

Schiller, de grondvester der theorie, leert dat alle axioma's en grondstellingen als postulata moeten beschouwd worden en de waargenomen realiteit als 't ware niets anders is dan een antwoord op een door ons met opzet gestelde vraag.

Het humanisme, zooals Schiller het pragmatisme bij voorkeur noemt, ziet in de werkelijkheid niets dan boetseerklei, steeds bereid zich naar onze wenschen te voegen, zoodat wij het in onze hand hebben ons eigen geluk te verzekeren en ons ideaal te verwerkelijken. Het is m. a. w. een vast geloof in de onbeperkte macht van 's menschen geest die in staat is zoowel de werkelijkheid als de waarheid uit zich zelf tot stand te brengen. \*)

Alle intellectualisme dat het onveranderlijke stelt, dat telkens den mensch weerstaat, wordt daarmede als een bron van pessimisme en leerstelligheid afgewezen.

In dienzelfden geest spreekt William James in zijn conférences. Theoriën zijn niets dan instrumenten, waarheid is dat wat in de praktijk het beste uitkomt, een denkbeeld is waar omdat het nuttig, en nuttig omdat het waar is.

Echte Angelsaksische wijsbegeerte!

Maar zal dan in 't vervolg de waarheid van een denkbeeld afhangen van de vraag of het nuttig is, troostrijk of stichtend? En zal dan elke menschengroep zijn eigen waarheid kunnen maken? Zal alleen onze wensch ons tot kennis brengen, en moet alle geloof opgegeven aan het bestendige der natuurwetten en der algemeene waarde van individueele gedachten?

In een scherpzinnige critiek stelt de Heer Parodi deze vragen en eindigt met het besluit dat het hem onmogelijk toeschijnt, zich in de praktijk aan 't pragmatisme te houden.

M.

---

\*) The making of reality and the making of truth.

## ONTVANGEN BOEKEN.

---

- Dr. Paul Sollier. Het Mechanisme der gemoedsaandoeningen (Nederl. bewerking door B. Eisenrath. Uitgevers-Maatschappij „Vivat” Amsterdam).
- J. H. Ferguson. Het Kenvermogen van het Medegevoel. (Martinus Nijhoff 's Gravenhage).
- Dr. Hendrik de Vries. Der Mechanismus des Denkens. (M. Hager Bonn).
- „Nieuwe Banen”, Tijdschrift ter Verdediging en Verdieping van de Christelijke Wereldbeschouwing, onder redactie van Dr. A. H. den Hartog (Hollandia-Drukkerij Baarn.)
- „Nieuw Leven”, Maandschrift onder redactie van Gustaaf Vermeersch, e. a. (A. Herkenrath, Gent.)
-



## DE PSYCHOLOGISCHE METHODE IN DE LOGICA.

DOOR

G. HEYMANS.

---

Dr. Kohnstamm's bestrijding van de psychologische methode in de logica, in het voorlaatste nummer van dit tijdschrift opgenomen <sup>1)</sup>, lokt uit tot een antwoord. Vooreerst omdat het hier geen bloot persoonlijk meeningsverschil, maar een strijd tusschen twee richtingen geldt, die in de tegenwoordige ontwikkelingsfaze der philosophie overal scherp tegenover elkander staan; en vervolgens omdat de personen, die in casu deze beide richtingen vertegenwoordigen, niet door ondiscussieerbare beginselen van elkander gescheiden zijn, maar op een gemeenschappelijken bodem staan, die wederzijdsch begrijpen mogelijk maakt. Al geef ik mij dus, door de ervaring onderricht, niet over aan de illusie, dat een van ons beiden den ander zal bekeeren, toch vermoed ik, dat de strijd ons dichter bij elkander zal brengen, misschien zelfs wel zal aantoonen, dat wij reeds dichter bij elkander staan, dan oppervlakkig gezien het geval schijnt te zijn.

---

1) Psychologie en logica, T. v. W. I. bl. 385—426.

Om de bereiking van dit doel te vergemakkelijken, vraag ik verlof, aan de eigenlijke discussie eene korte uiteenzetting van het door mij in de kennisleer ingenomen standpunt te laten voorafgaan. Het komt mij nl. voor, dat de heer Kohnstamm, hoe goed hij ook in onderdeelen mijne bedoeling heeft begrepen en weergegeven, den samenhang van het geheel niet juist heeft gezien (zooals trouwens blijkt uit zijne verbazing over enkele zeer essentiele bestanddeelen : bl. 424). Zijne vergissing bestaat hierin, dat hij mijn standpunt identificeert met, althans niet duidelijk onderscheidt van het standpunt der relativisten en positivisten, terwijl ik feitelijk minstens even ver van deze als van de criticisten afsta. Misschien heb ik zelf tot deze vergissing aanleiding gegeven, door in mijn boek, dat zich voornamelijk richtte tot duitsche lezers, meer den nadruk te leggen op de opvattingen, die mij van de in Duitschland heerschende kritische strooming, dan op de andere, die mij van de tegengestelde, meer door Engelschen vertegenwoordigde positivistische strooming scheidden; des te meer verheug ik mij er over, hier gelegenheid te hebben, ook de laatste duidelijker in het licht te stellen. — De motieven, die er ons toe brengen eene kennisleer te wenschen, en de taak, welke die kennisleer heeft te vervullen, stel ik mij dan voor als volgt: Wij hebben allen, reeds in de bijzondere wetenschappen en in het dagelijksch leven, een begrip van *waarheid*, en wij weten allen, wat in die bijzondere wetenschappen en in het dagelijksch leven met dat begrip bedoeld wordt, nl. overeenstemming tusschen onze voorstellingen en eene werkelijkheid daarbuiten. Wij hebben verder, ons geheele leven door, allerlei dingen in leven en wetenschap voor waar gehouden, dus vast geloofd in het bestaan van zekere werkelijkheden, die met bepaalde voorstellingen overeenstemmen; en wij zijn ons bewust, dat dit voor-

waar-houden ons niet maar zoo komt aanwaaien als een ontstemming of eene migraine, maar dat het, in de meeste gevallen althans, op ernstige overweging van gegevens, die de ervaring ons verstrekt, berust. Zelfs beginnen wij allicht met aan te nemen, dat alle werkelijkheid, waarop ons voor-waar-houden betrekking heeft, ons in de ervaring gegeven moet zijn geweest, en dat wij in elk bijzonder geval ons van de overeenstemming tusschen die werkelijkheid en onze daarop betrokken voorstellingen hebben kunnen overtuigen. *Ware het nu werkelijk zoo gesteld, hadden derhalve onze oordeelen op niets anders betrekking dan op hetgeen in de gegeven ervaring ligt opgesloten, dan zou (behoudens toevallige op zichzelf staande vergissingen) twijfel aan de waarheid dier oordeelen zijn uitgesloten* (zooals inderdaad twijfel aan de waarheid van oordeelen over eigen bewustzijnsinhouden uitgesloten is), *en de behoefte aan een kennisleer zou zich nauwelijks doen gevoelen*. Maar het is anders. Langzamerhand komen wij tot de ontdekking, dat al ons oordeelen gedragen wordt door —, en noodzakelijk ineen zou moeten storten zonder een zeker aantal onderstellingen (axioma's), waarvan de objecten, zóó als zij ondersteld worden, ons in de ervaring nooit en nergens gegeven zijn geweest. Aan de mathematische grondstellingen schrijven wij exacte en noodzakelijke geldigheid toe, terwijl de ervaring ons slechts hunne approximatieve en feitelijke geldigheid kan leeren; tusschen verschijnselen, die ons slechts als opeenvolgend gegeven zijn, stellen wij eene oorzakelijke betrekking; achter de gegeven complexen van gewaarwordingen nemen wij nietgegeven dingen aan enz. In al deze gevallen schijnt vergelijking van onze voorstellingen met de werkelijkheid, waarop wij ze betrekken, uitgesloten, en de vraag dringt zich op, hoe wij ons dan van de overeenstemming tusschen beide hebben kunnen

overtuigen. Die vraag, en de daarin opgesloten twijfel aan de betrouwbaarheid der aangewezen onderstellingen, vormen het uitgangspunt der kennisleer, wier gewichtigste taak ook voor mij <sup>1)</sup> in het onderzoek naar de mogelijkheid van betrouwbare kennis gelegen is. Gaan wij nu na, langs welke verschillende wegen de beoefenaars der kennisleer al zoo getracht hebben, deze taak te vervullen, dan laten zich niet, zooals men gewoonlijk meent, twee <sup>2)</sup>, maar drie zulke wegen scherp van elkander onderscheiden:

1. De *genetische methode* der Engelschen sedert Locke. De vertegenwoordigers dezer richting beginnen met te onderzoeken, hoe wij aan de verschillende bestanddeelen onzer kennis komen; zij vinden voor sommige van die bestanddeelen (nl. voor de zoo even genoemde onderstellingen, waarnaar het denken de gewaarwordingen verwerkt) geen basis in de gegevens der ervaring, en trachten nu op andere wijze (bij voorkeur door associatie van voorstellingen) van den oorsprong dier onderstellingen rekenschap te geven. Daarmede is elke waarborg voor de betrouwbaarheid dezer onderstellingen vervallen; en er blijft slechts over te vragen, hoever wij zonder hen kunnen komen. Het antwoord kan moeilijk bevredigend uitvallen, want de bedoelde onderstellingen staan niet maar zoo tusschen onze wetenschappelijke inzichten in, maar vormen voor de zekerheid van elk hunner den onmisbaren grondslag. Zoo moet dan deze richting, consequent doordenkende, komen tot de slotsom, dat eigenlijke waarheid slechts betreffende de enkele losse ervaringsgegevens te verkrijgen is, en kan zij aan de wetenschap geene andere waarde toekennen dan deze, dat zij het samengaan en de opeenvolging dezer ervaringsgegevens

---

1) Vgl. § 4—7 van mijn boek.

2) Windelband, *Kritische oder genetische Methode* (Präudien, Freiburg 1884)



zoo „eenvoudig” of zoo „economisch” mogelijk beschrijft. De noodzakelijke gevolgtrekking is, dat aan de stellingen dier wetenschap niet meer de maatstaf van waar of onwaar, maar alleen die van meer of minder doelmatig mag worden aangelegd.

2. De *kritische methode*, die door Kant in zijn lateren tijd werd toegepast, en in onzen tijd in Duitschland door Windelband en Rickert, in Nederland door Spruyt en Van der Wijck is verdedigd. Hare aanhangers zien evenmin als die der genetische methode kans, om er zich van te overtuigen, dat de onderstellingen van het denken, die de grenzen van het gegevene overschrijden, waarheid bevatten in den gewonen zin des woords; in plaats van nu evenwel deze onderstellingen prijs te geven, trachten zij ze te handhaven in een nieuwe qualiteit, n.l. als *voorwaarden, die vervuld moeten zijn, wanneer wetenschap zal kunnen bestaan*. Aan de kennisleer wordt dan de taak opgedragen, deze voorwaarden teleologisch uit het begrip van wetenschap te deduceeren; het bestaan eener werkelijkheid evenwel, waarin deze voorwaarden inderdaad vervuld zijn, moet zij uit den aard der zaak in het onzekere laten. Daar nu alle wetenschap met behulp van de axiomatische onderstellingen van het denken tot stand komt, wordt ook hare waarheid (dit woord nog altijd genomen in den gewonen zin) problematisch; slechts wanneer men aan het woord „waarheid” een geheel nieuwen zin verbindt, kan men aan de stellingen der wetenschap waarheid blijven toeschrijven. En zoo vinden wij dan dat (op soortgelijke wijze als de genetici er toe moesten komen, het begrip van waarheid door dat van doelmatigheid te vervangen) ook de criticisten voor het oude waarheidsbegrip een geheel nieuw begrip in de plaats stellen, hetwelk zij alleen, niet zonder gevaar voor misverstand, met den ouden naam blijven aanduiden: n.l. het

begrip eener „gepaste”, „behoorlijke”, „normale” verbinding van gedachten. Uit die kenmerken van gepastheid, behoorlijkheid of normaliteit moet dan, zooals zij met nadruk hun lezers inscherpen <sup>1)</sup>, elke gedachte aan eene betrekking tot de werkelijkheid, waardoor die qualificaties zouden zijn gemotiveerd, zorgvuldig verwijderd worden gehouden: m. a. w. die verbindingen van gedachten heeten gepast of behoorlijk, niet omdat zij geacht worden te beantwoorden aan verbindingen in de werkelijkheid daarbuiten, maar geheel op zichzelf, krachtens een aan ieder, die zijn oordeelsfunctie wil laten werken, zich opdringenden imperatief.

3. De methode, die ik korthedshalve de *analytische* zou willen noemen, door Kant in de geschriften van 1762—'63, in de oratie van 1770 en nog in de *Transcendentale Aesthetik* toegepast, en door mij in de „*Gesetze und Elemente*” overgenomen. Ook bij de aanwending van deze methode wordt uitgegaan van het feit, dat wij voor sommige van onze meest fundamenteele overtuigingen geen voldoende gronden in de gegevens der ervaring kunnen aanwijzen; maar daaruit wordt niet onmiddellijk geconcludeerd, dat zulke gronden er dus ook niet zijn. *Veeleer wordt omgekeerd uit de feitelijke evidentie, waarmede zich de bedoelde overtuigingen als noodzakelijk-waar aan ons opdringen, het vermoeden afgeleid, dat zij toch wel, alleen maar op eene wijze, waarvan wij ons geene duidelijke rekenschap vermogen te geven, in zekere gegevens hun voldoende grond zullen hebben.* Om dit vermoeden te toetsen, tracht de analytische methode in de eerste plaats den inhoud der feitelijk evidente axioma's zoo nauwkeurig mogelijk te leeren kennen, om daarna te vragen, of zich in de diepten van het bewustzijn

---

1) Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1904. bl. 116—117, 156—157; Spruyt, *Geschiedenis der wijsbegeerte*, Haarlem 1905, bl. 75—76; Van der Wijck, *Afscheidscollege, Onze Eeuw* 1906, bl. 6, enz.

verborgen gronden, geschikt om die evidentie te rechtvaardigen, laten aanwijzen of waarschijnlijk maken. Tot nauwkeurige kennis van den inhoud der axioma's meent zij intusschen niet te kunnen komen door eenvoudige zelf-inspectie; immers de ervaring leert, dat de axioma's niet als bewuste regels in het denken worden toegepast, maar omgekeerd eerst uit de wettelijkheid hunner onbewuste toepassing stap voor stap tot bewustzijn gebracht kunnen worden; of, zooals Kant het met onovertroffen duidelijkheid formuleerde, „quaerendi sunt... in ipsa natura intellectus puri, non tamquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti”<sup>1)</sup>. Daarom neemt zij zich voor, deze „actiones mentis occasione experientiae”, zooals zij in de geschiedenis der wetenschap voor ons liggen, tot eerste voorwerp van studie te maken, om daaruit vooreerst de verborgen beginselen van het denken in zoo scherp mogelijke omlijning te kunnen reconstrueeren, en om vervolgens, aan de hand der aldus verkregen kennis, te kunnen zoeken naar mogelijke gronden, waaraan die beginselen hunne evidentie ontleenen.

Ziedaar dan een korte schets van de drie verschillende wegen, die de kennisleer tot dusver heeft ingeslagen; waaraan ik voorloopig nog slechts wil toevoegen, wat zoo straks nader zal blijken, dat de overgrootste meerderheid der bezwaren, die telkens weer tegen de analytische methode worden aangevoerd, berusten op de omstandigheid, dat zij, even regelmatig, met de genetische methode wordt verward. Deze verwarring berust hoofdzakelijk op het feit, dat de aanhangers der beide genoemde methoden, veel meer dan die der kritische, waarde hechten aan de empirische vaststelling en verklaring der feitelijk gegeven overtuigingen;

1) Werke (Rosencrantz) I. bl. 313.

terwijl daarentegen het fundamenteele verschil over het hoofd wordt gezien, dat ligt in de *werkhypotesen*, onder wier leiding dat empirisch onderzoek wordt op touw gezet. De genetici zien in overtuigingen slechts verbindingen van voorstellingen, en achten het dus van meet af niet onwaarschijnlijk, dat in het feitelijke denken die overtuigingen door bloote associatieprocessen tot stand komen: voor hen is dus *de feitelijke zekerheid van een oordeel zoo goed als geheel onafhankelijk van zijn waarheidsgehalte*, en het ligt in den aard der zaak, dat zij dus uit feitelijke zekerheden ook geen waarheidscriteria aan het licht meenen te kunnen brengen. De vertegenwoordigers der analytische methode daarentegen beginnen met op grond der zelfwaarneming vast te stellen, dat eene overtuiging iets anders is dan eene bloote verbinding van voorstellingen; zij constateeren, dat in elke overtuiging iets *voor waar gehouden* wordt, en dat in verreweg de meeste gevallen dit voor-waar-houden voortspruit uit voorafgaande overwegingen, die inderdaad, wanneer maar zekere deels individueele deels algemeen-menschelijke onderstellingen worden toegegeven, allen twijfel aan de waarheid van het voor waar gehoudene buitensluiten. En zij vinden, deze ervaringen generaliseerende, reden om te vermoeden, *dat de wettelijkheid van de oordeelsvorming op het vinden van waarheid is ingericht*; waaruit dan voortvloeit het besluit, om, waar de blijken van die inrichting niet onmiddellijk voor de hand liggen, er met vertrouwen naar te zoeken.

Samenvattende mogen wij dus zeggen, dat de analytische methode zich onderscheidt van de kritische door de waarde, die zij hecht aan het empirisch onderzoek der denkverschijnselen, en van de genetische, doordat zij dit empirisch onderzoek niet als eind- maar als doorgangsstadium beschouwt, n.l. als middel om tot rechtvaardiging der apriorische onder-

stellingen van het denken te geraken. Van beide gezamenlijk onderscheidt zij zich door haar vertrouwen op de macht der waarheid in het menselijk denken. Men stelt het gewoonlijk zoo voor, alsof dit vertrouwen alleen bij de genetici ontbrak; evenwel zeer ten onrechte. Want óók de criticisten vinden in het feit, dat voor de evidentie eener stelling reeksen van geslachten hebben gebogen, zelfs geen aanleiding om te vermoeden, dat die stelling iets meer dan een bloote hersenschim zou zijn: ware het anders, zij zouden geen middel verwaarloozen, dat tot nauwkeurige kennis van den inhoud van zulk een stelling kan leiden.

Ik hoop hiermede met voldoende duidelijkheid te hebben uiteengezet, wat ik mij in mijn boek heb voorgenomen te doen, en ga thans over tot de bespreking der bezwaren van den heer Kohnstamm.

Het voornaamste geschilpunt is, schijnbaar althans, de wijze, waarop het object der logica omschreven behoort te worden. Ik zeg schijnbaar, omdat, naar het mij voorkomt, ook wanneer over dit punt overeenstemming was verkregen, de praktisch veel belangrijker kwestie der methode nog geenszins zou zijn opgelost. Intusschen daarop komen wij later terug; laten wij in de eerste plaats ons bij het object der logica bepalen. Hier zou de uitspraak, dat dit object gelegen is in de wetenschap, door ons beiden kunnen worden aanvaard, maar terwijl ik die wetenschap als een complex van *overtuigingen* heb beschreven, meent de heer Kohnstamm, dat zij uit geheel iets anders, nl. uit *stellingen* of *waarheden* is opgebouwd. En hij doet uitkomen dat, terwijl overtuigingen psychische realiteiten zijn, die in grooter of kleiner aantal voorkomen, ontstaan en weer te niet gaan, omgekeerd aan stellingen of waarheden noch physische noch psychische realiteit, onafhankelijkheid van het bestaan van eenig bewust

wezen, eenigheid en eeuwige geldigheid toekomt (bl. 399—405).

Ik kan mij in deze gedachtengang zonder moeite verplaatsen, en ben ook gaarne bereid toe te geven, dat men bij het woord „wetenschap” veelal minder denkt aan de feitelijke overtuigingen, die in het bewustzijn van onderzoekers en geleerden aanwezig zijn, dan wel aan iets anders, iets abstracts en ideëels, waarvan men het eigenlijke wezen misschien niet zoo gemakkelijk zal kunnen bepalen, maar waarvan men eenige karakteristieke eigenschappen in de beschrijving des heeren Kohnstamm onmiddellijk zal herkennen. Het zal nu noodig zijn, in de eerste plaats het begrip van deze abstracte en ideëele wetenschap nauwkeurig te bepalen, om dan te kunnen uitmaken, hoe zij zich tot de concrete en reële wetenschap verhoudt. Nemen wij als voorbeeld de theorie van Copernicus: wat bedoelen wij er mede, wanneer wij zeggen, dat aan die theorie waarheid, geldigheid toekomt, onafhankelijk van de vraag of zij door iemand wordt aanvaard, dat zij derhalve gold gelijk nu, ook voor zij door Copernicus werd ontdekt? Mij dunkt, wij bedoelen daarmede tweeerlei. Vooreerst, *dat het toen reeds werkelijk zoo was, als de theorie van Copernicus het voorstelt*, dat er dus een aarde bestond en een zon, en de eerste draaide om de tweede. Maar blijkbaar omvat dit gedeelte van onze bedoeling nog niet, wat de heer Kohnstamm op het oog heeft: immers het heeft slechts betrekking op het voorbestaan eener physische realiteit, en is daarenboven beperkt tot den tijd van het bestaan van ons zonnestelsel; het is dus iets anders dan de ideëele en eeuwige geldigheid, die wij aan de theorie toekennen. Wat kan deze dan beteekenen? in welken zin kunnen wij aan de theorie van Copernicus geldigheid voor *alle* tijden, onafhankelijk van *eenig* reëel bestaan, toeschrijven? Ik vind geen anderen

zin dan dezen, die onmiddelijk uit den voorafgaanden voortvloeit: *dat de overtuiging van de juistheid der theorie van Copernicus voor de tegenwoordige inrichting van ons zonnestelsel, wanneer en bij wien ook aanwezig, zou overeenstemmen met de tegenwoordig gegeven werkelijkheid.* En niet anders is het gesteld met de verdere door den heer Kohnstamm gebruikte voorbeelden: de eeuwige geldigheid, die het theorema van Pythagoras deelt met de stelling, dat in 1907 Frankrijk een republiek was, kan, voor zoover ik zie, niets anders beteekenen dan dit, dat de corresponderende overtuigingen, wanneer ook optredende, waar zouden zijn in den genoemden zin van het woord. De aldus opgevatte geldigheid van stellingen is zeker onafhankelijk van het bestaan van eenig bewust wezen, in dezen zin, dat zij blijft voortduren, ook wanneer alle bewuste wezens zouden zijn te gronde gegaan; maar zij drukt toch niets anders uit dan het hypothetische oordeel, dat *wanneer* er bewuste wezens bestonden, en *wanneer* bij die bewuste wezens de bedoelde overtuigingen aanwezig waren, die overtuigingen zouden overeenstemmen met de werkelijkheid, waarop zij betrekking had. Wetenschappelijke stellingen of waarheden zijn dus (voor zoover ik zien kan) niet iets geheel anders dan overtuigingen, maar een bepaald soort van mogelijke overtuigen, n. l. de zoodanige, die, als zij aanwezig waren, met hun voorwerp zouden overeenstemmen; het zijn, in één woord gezegd, *ideale overtuigingen*. Wordt nu evenwel gevraagd, waarmede de logica te maken heeft, met deze ideale of met de feitelijke overtuigingen, dan antwoord ik, onder verwijzing naar mijne inleidende opmerkingen: met beide. Evenals Windelband <sup>1)</sup> houd ik de geldigheid der axioma's, die aan alle wetenschappelijke waarheid te gronde liggen,

---

1) t. a. p. bl. 255.

voor het centrale probleem der theoretische logica; schijnt mij derhalve de gewichtigste taak van die theoretische logica gelegen te zijn in het beantwoorden der vraag, of die axioma's waarheid inhouden, of derhalve de corresponderende overtuigingen overeenstemmen met de werkelijkheid waarop zij betrekking hebben, eenvoudiger gezegd: of het werkelijk zoo is, als in die axioma's wordt beweerd. Maar ik geloof tevens, dat de logica, om het zoo gestelde probleem nader aan zijn oplossing te brengen, dringend noodig heeft het empirisch onderzoek der feitelijke overtuigingen. Daarmede zijn wij aangekomen bij het tweede punt, dat door den heer Kohnstamm ter sprake wordt gebracht (bl. 405—421): de methode der logica.

Het centrale probleem der theoretische logica is de geldigheid der axioma's; daarover heerscht geen strijd. Nu volgt evenwel de vraag, hoe die axioma's gevonden en hoe hunne geldigheid gestaafd zou kunnen worden, en bij de beantwoording van deze vraag gaan de meeningen uit elkander. De voorstanders der analytische methode trachten den preciesen inhoud der axioma's te reconstrueeren uit hunne toepassingen in het feitelijke denken, en vervolgens hunne geldigheid te staven door het aanwijzen of hypothetisch waarschijnlijk maken van gegevens, waarin hunne waarheid ligt opgesloten. De criticisten daarentegen meenen, voor de ontdekking en bevestiging der axioma's het te kunnen stellen buiten de studie der denkverschijnselen, waarin zij zich openbaren, en ze langs een meer directen weg, door eenvoudig nadenken over hetgeen in het begrip wetenschap ligt opgesloten, aan het licht te kunnen brengen, waarmede dan tevens hunne geldigheid bewezen zou zijn.

Ten aanzien van dit verschilpunt in het algemeen zou ik nu gaarne tweeërlei in het midden willen brengen.



*Vooreerst* zou ik zeggen dat de kritische methode, zelfs wanneer van te voren de mogelijkheid vaststond om langs haren weg alle rechtmatige onderstellingen van het denken te vinden en te staven, er toch verstandig aan zou doen, bij haren arbeid de hulp der empirie niet te versmaden. Immers in de definitie van een begrip kan eene gevolgtrekking liggen opgesloten, zonder toch onmiddellijk als zoodanig te worden opgemerkt en herkend: ware het anders, dan zou de geschiedenis der wiskundige wetenschappen, in plaats van ons het beeld te vertoonen eener geleidelijke ontwikkeling, tegelijk met de ontdekking der haar te gronde liggende axioma's met één slag hare voltooiing moeten hebben bereikt. Zoo zou dus ook in het begrip van wetenschap heel wat meer als noodzakelijke gevolgtrekking kunnen liggen opgesloten, dan men er tot dusver reeds uit te voorschijn heeft gehaald; en daar dit meerdere, door tusschenkomst van onbewuste redeneering of geniale intuïtie, zich toch reeds in de methodische instincten der wetenschappelijke onderzoekers zou kunnen aankondigen, zou het onderzoek der feitelijke wetenschap althans de richtpunten kunnen leveren, waardoor zijne opsporing werd mogelijk gemaakt of vergemakkelijkt. Minstens genomen als heuristisch hulpmiddel zou dus ook door de meest overtuigde aanhangers der kritische methode het empirisch onderzoek der denkverschijnselen als nuttig moeten worden erkend; en dit te meer, naarmate de resultaten, die door de zuivere toepassing der kritische methode zijn verkregen, nog schaarscher zijn.

*Vervolgens*: hebben wij inderdaad reden om aan te nemen, dat de kritische methode in beginsel in staat is om alle rechtmatige onderstellingen van het denken te vinden en te staven? Ik meen dit te mogen betwijfelen. Immers wanneer ook al uit het begrip wetenschap zich

zekere formeele eigenaardigheden laten afleiden, die per definitionem bij elke ware stelling moeten voorkomen, dan blijft het toch zuiver willekeurig, van te voren te decreteeren, dat alle rechtmatige onderstellingen van het denken in zulke verhoudingen hun grond moeten hebben. Andere mogelijkheden zijn toch, minstens genomen, ook denkbaar: het zou b.v. kunnen zijn (zooals ik in mijn boek getracht heb aan te toonen), dat sommige axioma's betrekking hadden op maatstaven die, willekeurig geconstrueerd of in onze psychophysische organisatie gegeven, door ons aan de verschijnselen werden aangelegd, en dus bij elk oordeel over verschijnselen mochten en moesten worden ondersteld. Dit moge nu zoo zijn of niet zoo zijn, in elk geval mag men, zich tot taak stellende de geldigheid van „de” axioma's te staven, niet beginnen met alle mogelijkheden daarvoor op eene na af te snijden. Ongetwijfeld heeft men het recht, van meet af het probleem anders te stellen: dus niet te vragen, hoe de axioma's gestaafd kunnen worden, maar wat er in het begrip wetenschap als noodzakelijke gevolgtrekking ligt opgesloten; maar dan moet men ook de pretensie, langs dezen weg van alle rechtmatige onderstellingen van het denken rekenschap te kunnen geven, laten varen. Wat men op deze wijze tot stand zal kunnen brengen, verhoudt zich, naar het mij voorkomt, tot de compleete kennisleer, gelijk zich de kinematiek tot de compleete natuurwetenschap verhoudt: evenals die kinematiek het abstracte bewegingsbegrip, onderzoekt de kritische methode het abstracte wetenschapsbegrip, en leidt daaruit af wat er uit af te leiden is; maar zoomin als de kinematiek ons kan leeren, welke bewegingen in de natuur voorkomen, zoomin ook de kritische methode, welke wetenschappelijke waarheden door het denken a priori worden erkend. Inderdaad vindt men, dat de verdedigers van deze kritische

methode, wanneer zij van hare toepassing een voorbeeld willen geven, altijd weer komen aandragen met de logische denkvetten, voor welke de meening, dat zij door eenvoudig nadenken over het begrip van wetenschap zouden kunnen worden gestaafd, althans in discussie kan komen; terwijl zij daarentegen er zelden toe komen, over de mathematische axioma's, het causaliteitsbeginsel en dergelijke uitvoeriger te spreken. Nu is het evenwel een feit, dat wij ons in ons denken door de laatste beginselen precies evenzeer gebonden voelen als door de eerste: vermag de kennisleer dat gevoel niet te rechtvaardigen, dan mist de overgrootste meerderheid onzer wetenschappelijke stellingen allen vasten grond.

Laten wij nu evenwel eens aannemen, dat de kritische methode hare stoutste verwachtingen kon verwezenlijken, dat zij er derhalve in slaagde, alle apriorische onderstellingen, die in het denken een rol spelen, als onmisbare voorwaarden voor het totstandkomen van wetenschap teleologisch te deduceeren, *wat zou dan daarmede eigenlijk verkregen zijn?* Het loont de moeite, te trachten zich hiervan duidelijk rekenschap te geven. Verkregen zou zijn het inzicht, dat, *wanneer wetenschap mogelijk zal zijn*, die en die bepaalde onderstellingen moeten gelden; òf evenwel wetenschap mogelijk is, en òf derhalve die onderstellingen gelden, zou precies zoo problematisch blijven als te voren. Men zou kunnen zeggen: alleen wanneer een rechte lijn door twee harer punten is bepaald, alleen wanneer elke verandering een oorzaak heeft, is wetenschap bestaanbaar; dat evenwel elke rechte lijn door twee harer punten bepaald *is*, en dat elke verandering een oorzaak *heeft*, zou niet mogen worden beweerd; en onze verwachting dat de verschijnselen, in de toekomst gelijk tot dusver, zich onder de axioma's zullen schikken, zou ten eenenmale in de lucht blijven hangen. Trouwens, dit

wordt door niemand minder dan Windelband uitdrukkelijk toegegeven, waar hij het met Lotze „eine glückliche Tatsache” noemt, „dass die Masse unserer Empfindungen sich wirklich dazu eignet, unter unsere axiomatischen Voraussetzungen subsumirt zu werden, — eine Tatsache, welche nicht notwendig ist in dem Sinne, dass man sie nicht aufgehoben denken könnte, sondern welche notwendig nur in dem Sinne ist, dass sie absolut *erforderlich* ist, wenn überhaupt Denken für uns möglich sein soll”<sup>1)</sup>). Dit is volkomen duidelijk, maar hoe kan men in ernst meenen, door het aantoonen eener noodzakelijkheid in dezen zin ook maar het alleringste te hebben bijgedragen tot oplossing van den twijfel aan de betrouwbaarheid der grondslagen onzer wetenschap! Even goed zou men kunnen gelooven, door eene verhandeling over de eischen, waaraan eene behoorlijke voeding moeten voldoen, een hongerige te kunnen verzadigen.

Het komt mij nu voor, dat al deze bezwaren, die tegen de kritische methode zijn in te brengen, even zoo vele gronden van aanbeveling voor de toepassing der analytische methode in zich sluiten. In de eerste plaats stelt zich deze analytische methode op een buiten vergelijking breederen grondslag dan de kritische, in zoo verre zij voor de ontdekking van de rechtmatige onderstellingen van het denken niet onvoorwaardelijk vertrouwt op de toch altijd met individueele toevalligheden aangedane inzichten van den enkelen onderzoeker, maar rekening houdt met hetgeen, de eeuwen door, door de ernstigste waarheidszoekers als verbindend is erkend en toegepast geworden. Vervolgens praejudicieert zij niet over de wijze, waarop de rechtmatigheid dezer onderstellingen zal worden aangetoond; zij zoekt slechts in het algemeen naar gegevens, waardoor die rechtmatigheid kan

---

1) t. a. p. bl. 252.

worden gestaafd, en sluit van te voren zoomin de mogelijkheid uit, dat deze gegevens, gelijk de criticisten willen, in den inhoud van het begrip wetenschap gezocht zouden moeten worden, als eenige andere. En zij verspert zich eindelijk niet den weg, om óók gegevens te vinden, waarop onze kennis van eene werkelijkheid buiten het denken, moge die kennis een absoluut of een meer of minder relatief karakter dragen, kan zijn gebouwd.

Tegen deze analytische, of in het algemeen tegen elke methode, die voor den opbouw der kennisleer gebruik wil maken van de studie der feitelijke denkverschijnselen, plegen nu door de criticisten voornamelijk drieërlei fundamenteele bezwaren te worden aangevoerd, die ik, al treden zij in het artikel van den heer Kohnstamm minder dan bij anderen op den voorgrond, toch in dit verband niet geheel onbesproken wil laten.

*In de eerste plaats* meent men, dat het empirisch onderzoek ten aanzien van de laatste onderstellingen van het denken slechts verschil, geen overeenstemming aan den dag zal brengen. „Wenn „gelten“ im Sinne des Tatsächlichen soviel bedeuten soll, als anerkannt werden oder als das faktisch bestimmende Prinzip sein, so gelten“, zegt Windelband, <sup>1)</sup> „die Axiome tatsächlich zwar für Einzelne und gelegentlich, aber weder für Alle noch jederzeit.“ Velen blijken onvatbaar voor redeneering, niet weinigen verkondigen overtuigingen, die goed beschouwd elkander tegenspreken: dus, concludeert men, worden zelfs de logische denkwetten niet algemeen als verbindend erkend. Telkens weer blijkt voor den een evident te zijn, wat een ander voor onzeker houdt en een derde als ongerijmd verwerpt: klaarblijkelijk, zoo luidt de gevolgtrekking, worden door deze

---

1) t. a. p. bl. 262.

verschillende menschen ook geheel verschillende criteria van waarheid toegepast. — Maar zou men niet de moeite willen nemen, de zaak eens goed te onderzoeken? Men beschouwt toch ook niet elke dwarrelende veer en elke opstijgende rookwolk dadelijk als een afdoend bewijs tegen de algemeenheid der gravitatiewet, maar denkt althans aan de mogelijkheid, *dat de waargenomen verschillen in de verschijnselen niet in verschil van wetten, maar in verschil van omstandigheden hun grond zullen hebben.* Zou hier deze mogelijkheid van te voren mogen worden uitgesloten? De omstandigheden, waaronder overtuigingen bij den een en bij den ander tot stand komen, zijn toch in tal van opzichten verschillend: richting en maat van belangstelling, bekendheid met de gegevens, volledig overzien van of onwillekeurige selectie uit de bekende gegevens onder den invloed van emoties en wenschen, — deze allen kunnen van vèrgaande overtuigingsverschillen rekenschap geven, ook bij volledige gelijkheid der wetten, volgens welke de gegevens worden verwerkt. En inderdaad leert de ervaring telkens weer, dat, wie ontoegankelijk schijnt voor redeneering, niet heeft geluisterd of slecht begrepen; dat, wie zichzelf tegenspreekt, het eene oogenblik niet meer weet wat hij in het andere heeft gezegd; en dat in het algemeen meningsverschillen, wanneer zij maar tot op den grond toe vervolgd kunnen worden, dien grond blijken te hebben in een verschillende voorstelling van de gegevens, waarvan de redeneering is uitgegaan, en niet in verschillende wetten, waarnaar geredeneerd geworden is. Daarmede stemt overeen, dat onoplosbare conflicten zich bijna uitsluitend voordoen ten aanzien van gecompliceerde en veelzijdige, vooral ook met gemoedsbehoeften samenhangende vraagstukken, terwijl omgekeerd, hoe eenvoudiger en nuchterder eene kwestie is, des te gemakkelijker overeenstemming in de daarop be-

trekking hebbende oordeelen wordt verkregen. En eindelijk heerscht ook in abstracto, ten aanzien van de algemeene beginselen, waarin men de wettelijkheid van het denken heeft getracht samen te vatten, oneindig meer overeenstemming dan verschil; de euklidische axioma's vormen den grondslag ook der hedendaagsche geometrie, en het causaliteitsbegrip der oude Ioniers beheerscht de geheele ontwikkeling der moderne natuurwetenschap. — Van den anderen kant wijzen ook beschouwingen van algemeeneren aard in dezelfde richting. Hoe duidelijker wij er ons rekenschap van geven, dat overtuigingen niet bloote verbindingen van voorstellingen, maar bewustzijnsverschijnselen sui generis zijn, des te waarschijnlijker zullen wij het ook achten, dat het totstandkomen van die overtuigingen niet door eene afgeleide en ontleende, maar door eene eigene, primaire en onreduceerbare wettelijkheid wordt beheerscht. Wetten evenwel met een ruimtelijk, tijdelijk of individueel beperkt geldigheidsgebied zijn altijd secundair, werkelijk primaire wetten daarentegen noodzakelijk algemeen. Wij hebben dus, dunkt mij, het volste recht, om wel niet van te voren met zekerheid te decreteeren, maar toch bij onze onderzoekingen ons te laten leiden door de onderstelling, dat de laatste wetten, volgens welke onze overtuigingen tot stand komen, algemeen menschelijk zijn.

Evenwel, aldus zullen sommige aanhangers der kritische methode hun *tweede bezwaar* inleiden, daarmede zijn wij nog niet veel verder. Ten slotte kan ons evenmin schelen wat alle, als wat sommige menschen feitelijk *voor waar houden*; wij zoeken een maatstaf voor hetgeen waar *is*, voor waar gehouden worden *moet*. En zulk een maatstaf zal de studie der feiten van het denken ons nooit kunnen verschaffen. Immers geen weg voert van hetgeen is tot hetgeen behoort te zijn; een feit moge zich zoo dikwijls

en zoo zonder uitzondering herhalen als men wil, nooit kan het daardoor worden tot een bindend voorschrift, tot een norm. — Dit laatste is, dunkt mij, onvoorwaardelijk toe te geven: een feit kan nooit, door hoe veelvuldige herhaling ook, een karakter verkrijgen, dat het oorspronkelijk niet bezat. Maar de normwaarde, het element van verbindendheid, behoeft ook door het aantal der gevallen niet aan de feitelijk toegepaste criteria medegedeeld te worden: *het is in elke bijzondere toepassing, in elk enkel oordeel reeds van den beginne af aanwezig*. Door een oordeel, welk ook, te aanvaarden, erken ik zijne evidentie, zijne normaliteit, en dus ook de normwaarde der criteria, waarop die aanvaarding berust; en ik doe dit geheel onafhankelijk van de vraag, of ook door anderen deze criteria worden erkend. Maar waartoe, zal men vragen, dient dan het vergelijkend empirisch onderzoek? Ik antwoord: dat vergelijkend empirisch onderzoek dient hier voor geheel hetzelfde doel, als waarvoor het in alle empirische wetenschappen dient: n.l. om de essentiele kenmerken van het onderzoeksobject uit de verwarrende veelheid der toevallige bijomstandigheden af te zonderen. De normen zijn in elk denkverschijnsel, als de zwaartekracht in elk valverschijnsel, volledig werkzaam; om evenwel voor die werkzaamheid de exacte formule te vinden, is nergens één verschijnsel voldoende, maar moeten overal meerdere met elkander vergeleken worden. Wanneer ik in een gegeven geval eene logische gevolgtrekking maak of een oorzakelijk verband vaststel, dan kan ik uit dat eene geval de vraag, welke redenerwet ik toepas, of wat ik met „oorzaak” bedoel, niet beantwoorden; alleen de vergelijking van meerdere gevallen stelt mij in staat, de verborgen grondslagen van mijn denken tot klaar bewustzijn te verheffen. Het empirisch onderzoek bewijst dus niet de normwaarde der criteria, maar wijst aan,



welke de wezenlijke inhoud is der criteria, die voor het denken normwaarde bezitten. Is echter eenmaal de wezenlijke inhoud van deze criteria gevonden, dan mag deze ook onvoorwaardelijk als bindende regel aan ieder worden opgelegd. En inderdaad is niet in te zien, op welken grond men aan iemand een regel als onvoorwaardelijk bindend zou mogen opleggen, tenzij op dezen: *dat hij in zich zelf de evidentie van dien regel kan vinden.*

Eindelijk het *derde bezwaar*. De genetische methode in het bijzonder, maar met haar elke poging om langs psychologischen weg eene kennisleer te bereiken, wordt door Windelband gebrandmerkt als „der hoffnungslose Versuch, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet”<sup>1)</sup>. Wel geeft hij toe, dat ook de kritische methode het niet geheel zonder een dergelijk cirkelbetoog kan stellen, in zooverre zij bij het onderzoek naar de geldigheid der redeneerwetten uit den aard der zaak deze redeneerwetten reeds moet gebruiken; maar hij meent dat deze onregelmatigheid, daar zij nu eenmaal volstrekt onvermijdelijk is, haar niet als een fout mag worden aangerekend. De empirische methode daarentegen overschrijdt dit minimum; zij onderstelt van de dingen, die zij zelve te staven heeft, er niet een, maar meerdere (o.a. het causaliteitsbeginsel), en moet daarom als „hoffnungslos” worden opgegeven. — Ten aanzien van dit punt zou ik nu in de eerste plaats willen opmerken, dat een keten niet sterker is dan zijn zwakste schakel. Wanneer inderdaad een betoog, dat gericht is op het staven van axioma's, zoodra daarin van de te staven axioma's wordt gebruik gemaakt, als een cirkelbetoog moet worden gediskwalificeerd, dan is eene theorie volmaakt even waardeloos, wanneer bij hare

---

1) t. a. p. bl. 252.

grondlegging van één, als wanneer daarbij van meerdere zulke betoogen is gebruik gemaakt. Dat dit eene betoog onmisbaar was voor het bereiken van zekere gewenschte resultaten, kon ons dezen stand van zaken doen betreuren, maar er niets in veranderen. — Hebben wij hier nu evenwel inderdaad met cirkelbetoogen te doen? Ik geloof het niet. Zeker zou het zoo zijn, wanneer de kennisleer de geldigheid der axioma's had te *bewijzen*; maar volgens het voorafgaande is dit geenszins het geval. De geldigheid der axioma's is, expliciet of impliciet, vóór alle kennisleer evident, alleen schijnt hunne evidentie onverklaarbaar; wij zien in, dat de axioma's gelden, maar wij zien niet in, *hoe* wij dat kunnen inzien. Onder deze omstandigheden zijn wij volkomen bevoegd, bij ons onderzoek aangaande de axioma's van die axioma's zelve gebruik te maken; en wanneer dan dat onderzoek voert tot de ontdekking van gronden, waarop de evidentie dier axioma's berust, dan is moeilijk in te zien, wat men van eene kennisleer nog meer zou kunnen vragen of wenschen.

Van de bezwaren, in het algemeen door de aanhangers der kritische tegen die der psychologische methode aangevoerd, gaan wij over tot die, welke in het bijzonder de heer Kohnstamm tegen mijn boek doet gelden. Aansluitende bij zijne boven (bl. 9—13) besproken opvatting van het object der logica als niet bestaande in „overtuigingen”, maar in „waarheden” of „stellingen”, acht hij daarmede tevens de meening, dat de logica eene causale wetenschap zou zijn, veroordeeld: immers tusschen abstracte waarheden of stellingen bestaan geen oorzakelijke, waar alleen logische betrekkingen (bl. 405—406). Wat ik hierop zou hebben te antwoorden, loopt geheel parallel met, en ligt eigenlijk reeds opgesloten in hetgeen ik vroeger op de opmerkingen

van den heer Kohnstamm aangaande het object der logica heb geantwoord: zooals stellingen een soort van overtuigingen zijn, zijn ook logische betrekkingen tusschen stellingen mijnstens genomen ééne van de wijzen, waarop overtuigingen causaal met elkander samenhangen. Het kan toch moeilijk ontkend worden, dat in elk geval overtuigingen óók volgens de logische wetten uit elkander ontstaan; wie dus de ontstaanswetten der overtuigingen opspoort, spoort in elk geval óók de logische wetten op, en kan dan ten opzichte van deze, evenals ten opzichte van eventueele andere ontstaanswetten der overtuigingen, onderzoeken, of zij onvoorwaardelijke en algemeene evidentie bezitten, en hoe die evidentie zich laat verklaren en rechtvaardigen. — De heer Kohnstamm meent nu evenwel (bl. 407—421), dat ikzelf aan deze opvattingen ontrouw wordt door de wijze, waarop ik de logische beginselen invoer, en het gebruik, dat ik van die logische beginselen maak. Had inderdaad de kennisleer met de logische beginselen te doen als met causale psychische wetten, die aangeven hoe uit de eene overtuiging de andere tot stand komt, dan zou ik mij lichtvaardig hebben gedragen door die wetten slechts bij één persoon (mijzelf) experimenteel te toetsen, negatieve instantiën te verwaarloozen, en in de formuleering verschillende dingen onbeslist te laten, die bij causale wetten niet onbeslist gelaten mogen worden. — Een zware acte van beschuldiging! laat ons zien, wat de verdediging daartegen zou hebben aan te voeren. Zij zou, dunkt mij, op het eerste punt vrijspraak, op de beide andere punten ontslag van rechtsvervolging moeten pleiten. Op het *eerste punt* vrijspraak: immers behalve aan het denken van den schrijver der „Gesetze und Elemente” zijn de logische wetten toch ook geverifieerd aan dat van Aristoteles en van alle logici na hem, verder aan dat van alle schrijvers van artikelen,

monographieën of handboeken over welk vak van wetenschap ook; aan dat van alle lezers dier geschriften die er den inhoud van hebben begrepen, van alle bezoekers van hoogere, middelbare en lagere scholen, die het onderwijs hebben kunnen volgen . . . . zou het niet wel genoeg zijn? Nu het *tweede punt*: ik heb in mijn boek het denken van de beoefenaars der wetenschap onbehoorlijk op den voorgrond laten treden tegenover dat van personen als den herder en Stüssi uit Wilhelm Tell, Tartarin de Tarascon en dergelijke. Het feit moet worden toegegeven; de onbehoorlijkheid er van mag worden betwist. Vooreerst handelde mijn boek nu eenmaal over de wetten van het *wetenschappelijke* denken; ook wanneer de daar te constateeren heerschappij der logische wetten slechts een bijzonder geval was onder meerdere, zou toch het onderzoek van dit bijzondere geval, afgescheiden van de andere, nut kunnen hebben. Maar vervolgens heb ik in mijne Inleiding<sup>1)</sup> uitvoerig betoogd (en boven in 't kort herhaald), waarom het mij waarschijnlijk voorkomt, dat de wetten en elementen van het wetenschappelijke denken tevens die van alle menselijke denken zijn; gelijk ook, waarom de verschijnselen van het wetenschappelijke denken een methodisch bruikbaar materiaal opleveren dan die van het natuurlijke, om tot de kennis der denk-wetten te geraken. De voorbeelden van natuurlijk denken, door den heer Kohnstamm aan het wetenschappelijke tegenovergesteld, zijn bij uitstek geschikt om dezen stand van zaken te illustreeren. Zoowel de herder als Stüssi redeneeren volgens wat men in de logica noemt den „modus ponendo ponens” (als A is, is B; A is; dus ook B); van andere denk-wetten dan in de wetenschap toepassing vinden, is dus hierbij geen sprake; maar voor de beantwoording der

---

1) bl. 20—27 der eerste uitgave.

vraag, hoe zij komen aan de algemeene regels, waarvan zij bij hunne redeneering gebruik maken, is het materiaal niet te vinden, en zou het vermoedelijk ook niet te vinden zijn, wanneer zij, in plaats van *dramatis personae*, werkelijke menschen waren. Naar analogie evenwel mogen wij vermoeden, dat zij die regels hebben verkregen òf door inductieve generalisatie van gegevens uit hunne (natuurlijk zeer beperkte) ervaring, òf door traditie, d. w. z. door bij ontstentenis van tegengronden aan te nemen, wat hun door menschen, die zij over 't geheel als betrouwbaar hadden leeren kennen, werd medegedeeld. Van deze beide kenbronnen nu maakt ook de meest voorzichtige man der wetenschap dagelijks gebruik; het verschil ligt slechts hierin, dat deze voor zijne inductieve generalisaties en voor zijne controle op getuigenissen van geloofwaardige menschen *over oneindig veel meer gegevens beschikt* dan Stüssi en de herder. Evenzoo met Tartarin: zijne lichtgeloovigheid (gesteld dat deze nog valt binnen de grenzen van het psychologisch mogelijke) zou te verklaren zijn uit onbekendheid met, of (vooral) niet denken aan tal van gegevens, die zich aan anderen vanzelf opdringen; en zijn geval zou het nog altijd niet noodig maken aan te nemen, dat „de wijze, waarop overtuigingen tot stand komen, geheel anders (is) bij een duitsch natuuronderzoeker dan bij een rentenier uit zuidelijk Frankrijk” (bl. 411). Maar nog eenmaal: van de meeste overtuigingen van het natuurlijke denken is de ontstaanswijze zoo moeilijk na te gaan, dat het aanbeveling blijft verdienen, het materiaal voor de kennisleer bij voorkeur te ontleenen aan de zooveel nauwkeuriger kenbare verschijnselen van het wetenschappelijke denken, en eerst daarna te vragen, hoever men met de aldus verkregen inzichten voor de verklaring der verschijnselen van het natuurlijke denken kan komen. — Eindelijk het *derde punt*. Het

contradictiebeginsel, opgevat als causale psychische wet, drukt uit, dat twee tegenstrijdige overtuigingen niet gelijktijdig kunnen worden aanvaard. De heer Kohnstamm vraagt eene nadere bepaling van dit „gelijktijdig”: het kan, meent hij, niet zijn bedoeld in den letterlijken zin, daar ook twee niet tegenstrijdige overtuigingen niet op hetzelfde oogenblik in het centrale veld van het bewustzijn plaats kunnen vinden; het moet dus beteekenen „kort na elkander”, en zou als zoodanig eene exacte tijdsbepaling eischen, die ik verzuimd heb te geven. Ook hier staan de feiten vast, en kan de strijd slechts loopen over hunne al- of nietrechtmatigheid. Te dezen aanzien nu zou ik geneigd zijn, ook thans nog zeer beslist aan het „gelijktijdig” in den strengst mogelijken zin vast te houden. Wanneer werkelijk alle gelijktijdigheid ontbreekt, wanneer dus van twee tegenstrijdige overtuigingen de eene reeds ten volle het veld heeft geruimd, als de andere optreedt, dan vindt het contradictiebeginsel geen toepassing; zoomin als de chemische wetten toepassing vinden, wanneer de beide stoffen, die zich zouden moeten verbinden, eerst na elkander tot een zelfde ruimte toegang verkrijgen. Maar is dan niet waar, wat de heer Kohnstamm opmerkt, „dat een mensch zijn volle aandacht slechts aan één ding tegelijk kan geven” (blz. 414)? Zeer zeker, maar niet minder waar is iets anders: dat n.l. ook datgene, waaraan wij niet onze volle aandacht geven, psychische werkzaamheid kan uitoefenen. Een psychisch verschijnsel (eene overtuiging b.v.), dat op een gegeven oogenblik in het bewustzijn aanwezig was, is niet spoorloos verdwenen, zoodra wij onze opmerkzaamheid op iets anders richten; het werkt na, blijft, gedurende langeren of korteren tijd, in „secundaire functie”; aan deze secundaire functie der bewustzijnsinhouden is het toe te schrijven, dat wij een volzin kunnen verstaan, een betoog volgen, een con-

tradictie opmerken. Waar zij ontbreekt (als bij den ideeënvluchtigen maniacus), ontbreekt ook de vatbaarheid voor redeneering. Kan nu evenwel van een onderzoek, dat zich richt op de vaststelling der wetten van het redeneeren, worden geeischt, dat het zich ook uitstrekke tot de wetten der secundaire functie? Mij dunkt van neen: immers die secundaire functie is slechts een algemeene voorwaarde, die vervuld moet zijn om de wetten van het redeneeren tot openbaring te brengen; hare aan- of afwezigheid maakt het redeneerproces mogelijk of verhindert het, maar laat zijne wettelijkheid onveranderd. In de formule voor deze behoefte dus, wat het contradictiebeginsel betreft, niet meer te worden opgenomen, dan dat twee tegenstrijdige oordeelen, wier bewustheidsgraad voldoende is om wederkeerige inwerking mogelijk te maken, niet gelijktijdig in een bewustzijn kunnen voorkomen.

Nog twee of drie opmerkingen van den heer Kohnstamm, in dit verband thuisbehoorende, mogen hier kortelijk beantwoord worden. Het contradictiebeginsel zou geen causale wet mogen heeten, omdat het, in plaats van aan te geven wat onder zekere omstandigheden gebeurt, alleen zegt wat niet gebeuren kan (bl. 419—420); ik veroorloof mij op te merken, dat hetzelfde bezwaar ook tegen sommige algemeenste natuurwetten („er gaat nooit stof of arbeidsvermogen verloren”) zou gelden, en zich hier als daar laat opheffen door voor den negatieven regel zijne positieve corollariën in de plaats te stellen: de aanvaarding eener stelling leidt, wanneer gelijktijdig de tegenstrijdige stelling met voldoende bewustheidsgraad wordt voorgesteld, tot verwerping van de laatste; of wel: de gelijktijdige voorstelling van twee tegenstrijdige stellingen in voldoende bewustheidsgraad leidt tot het oordeel, dat een van beide onjuist moet zijn. — Vervolgens zou het contradictiebeginsel

als causale wet niet toepasselijk zijn op tegenstrijdige overtuigingen voorkomende bij verschillende personen, terwijl het contradictiebeginsel als logische regel ook voor deze onvoorwaardelijk geldt (bl. 420—421); ik antwoord, dat deze geldigheid eene psychische wettelijkheid betreft, die zich *zou* realiseeren, als de beide overtuigingen in één bewustzijn werden voorgesteld. — Eindelijk vraagt nog de heer Kohnstamm, of niet het denken der Jonghegelianen als eene negatieve instantie tegen de volstreckte algemeenheid van het contradictiebeginsel als causale wet moet worden erkend (bl. 416—417). Ik zou denken: evenmin als het antwoord, dat men op een kwestieuzen winterdag van zijn oppasser kan krijgen als men hem naar het weer vraagt: wat zal ik u zeggen meneer, het vriest, en het vriest niet. Ik bedoel met deze vergelijking niets oneerbiedigs, maar wil er alleen mee zeggen, dat zoowel die Jonghegelianen als deze oppasser spreken in hun bijzondere taal, en dat in die taal de woorden niet altijd dezelfde beteekenis hebben als in de taal van anderen. Wanneer ik nu bemerk, dat in het gewone leven de Jonghegelianen op geheel dezelfde wijze redeneeren als andere menschen, dan vermoed ik reeds op dezen grond alleen, dat zij met de door hen beeerde vereenigbaarheid van tegenstrijdige oordeelen iets anders bedoelen dan er in de gewone taal mede bedoeld wordt, en veroorloof mij, ten hunnen aanzien over te gaan tot de orde van den dag.

Die orde van den dag voert ons dan nog tot een laatste punt: het teleologisch karakter der logica (bl. 421—426). Onder dit hoofd worden door den heer Kohnstamm voornamelijk twee bezwaren tegen mijn boek te berde gebracht, die wel in de boven gegeven nadere toelichting van mijn standpunt ten deele reeds zijn beantwoord, maar waarover



het toch de moeite waard schijnt, nog een enkel woord te zeggen.

Van het eerste dezer beide bezwaren trouwens geloof ik nauwelijks, dat de heer Kohnstamm het bij nadere overweging zal willen handhaven. Het contradictiebeginsel als psychische wet, meent hij, onderstelt het contradictiebeginsel als logisch axioma; alleen wie reeds weet, wat „tegenstrijdigheid” beteekent, kan begrijpen, wat met de onmogelijkheid eener gelijktijdige aanvaarding van tegenstrijdige stellingen wordt bedoeld. Oriënteeren wij ons, om te zien waar de fout schuilt, aan een analoog geval. De psychologische wet der vermenging van complementaire kleuren, zou men kunnen zeggen, onderstelt een van elders verkregen kennis van het begrip „complementair”; alleen wie reeds weet, wat „complementair” beteekent, kan begrijpen, wat met de bewering, dat de vermenging van complementaire kleuren wit oplevert, wordt bedoeld. Hier nu ligt het antwoord voor de hand: de ervaring leert, dat kleuren die zich verhouden als purper en groen, rood en blauwgroen, geel en blauw, te zamen wit opleveren, en *wij noemen* kleuren, die in deze verhouding tot elkander staan, complementaire kleuren. Maar hetzelfde antwoord geldt, mutatis mutandis, tegen het bezwaar des heeren Kohnstamm. De ervaring van het denken leert, dat oordeelen, die zich verhouden als „A is B” en „A is niet B”, niet gelijktijdig aanvaard kunnen worden; en *wij noemen* oordeelen, die in deze verhouding tot elkander staan, tegenstrijdige oordeelen. Het logisch verband is dus alleen in zoover „een geheel andersoortig verband” naast het causale, als overal de omstandigheden, waarvan wij eene causale werking afhankelijk maken, verschillen van die werking zelve: het is eenvoudig de naam, dien wij zijn overeengekomen, aan een bepaalde betrekking tusschen oordeelen, waarmede de onmogelijkheid hunner gelijktijdige aanvaarding causaal samenhangt, te geven.

Het tweede bezwaar van den heer Kohnstamm vereischt eenigszins uitvoeriger bespreking. Wanneer ik begin met mijne taak te beperken tot het vaststellen van oorzakelijke betrekkingen tusschen overtuigingen, aldus betoogt hij, dan heeft het geen zin, te vragen naar toereikende gronden voor die overtuigingen, en hun schijnbaar ontbreken op te vatten als een te verklaren probleem; door dit te doen, voer ik waardebepalingen, maatstaven van beoordeeling in, waarvoor in een zuiver causale wetenschap nergens plaats kan zijn. Tot het misverstand, dat aan deze kritiek te gronde ligt, erken ik gaarne weer zelf aanleiding te hebben gegeven, door in de eerste regels van mijn boek den vollen nadruk te leggen op wat ik in de eerste plaats wilde doen: „die Erforschung von Ursachen und Gesetzen”, en eerst verscheidene bladzijden later (bl. 6—20) het verdere werk, dat zich daarbij moest aansluiten, n.l. „die Erklärung der Denkerscheinungen” en hunne „Rechtfertigung” ter sprake te brengen. Het is dus begrijpelijk, dat de heer Kohnstamm uit die eerste regels den indruk heeft gekregen alsof ik niets anders wilde doen dan registreeren: onder de omstandigheden  $a b c$  ontstaat de overtuiging  $p$ , onder de omstandigheden  $d e f$  de overtuiging  $q$ , enz; en dat hij, in dien indruk vastgeraakt, met de later volgende uitbreiding van het program geen weg heeft geweten. Toch heb ik (zooals bl. 7—8 van mijne boek door eenige voorbeelden wordt toegelicht) met die uitbreiding niet anders gedaan, dan hetgeen in alle causale wetenschappen te doen gebruikelijk is. In geene enkele causale wetenschap bepaalt men zich tot het mechanisch registreeren en generaliseeren van de opeenvolgingen der verschijnselen; overal, omgekeerd, richt men, wanneer in die opeenvolgingen regelmaat is geconstateerd, den blik op den *inhoud* der regelmatig op elkander volgende verschijnselen, vraagt, of de telkens

vooraangaande ook voldoende zijn om van de telkens volgende rekenschap te geven, en eischt, wanneer dit niet het geval blijkt te zijn, eene nadere verklaring voor het waargenomen regelmatig verband. Vraagt dus de heer Kohnstamm: „gegeven, dat vastgesteld is, dat een overtuiging een andere veroorzaakt, hoe kan men haar dan qualificeeren als „ontoereikend”, toch niet als ontoereikend om die andere te veroorzaken?” — dan moet het antwoord luiden: zeer zeker wel: alle causale wetenschappen zijn vol van dergelijke gevallen, waarin empirisch een verband tusschen oorzaak en werking is vastgesteld, en toch wordt ingezien, dat de oorzaak voor zich alleen ontoereikend zou zijn om de werking tot stand te brengen; tengevolge waarvan men dan gaat zoeken naar een hypothetische aanvulling van de oorzaak, geschikt om hare ontoereikendheid op te heffen of te verminderen. Zoo bij de gravitatie: de betrekkingen tusschen oorzaken en werkingen zijn met de grootste nauwkeurigheid vastgesteld geworden, maar nooit heeft men gemeend, dat die oorzaken toereikend waren; veeleer van Newton af zich uitgeput in pogingen om „het raadsel der gravitatie” op te lossen. — Niet anders staan de zaken evenwel hier. Wanneer onze wetenschappelijke overtuigingen meer blijken in te houden dan de gegevens, waaruit zij tot stand komen: wanneer dus b. v. ruwe waarnemingen voldoende blijken om de overtuiging van de exacte geldigheid der geometrische axioma's, of enkele gevallen van feitelijke opeenvolging om de overtuiging van een algemeen oorzakelijk verband te doen ontstaan, dan hebben wij evenveel recht als in het geval van zoo even, om de bekende oorzaken der resulterende overtuigingen ontoereikend te achten, en naar eene aanvulling daarvan te zoeken. Trachten wij evenwel tot de diepste grondslagen van dit recht door te dringen, dan vinden wij deze, wat het onderhavige geval

betreft, in de evidentie der stelling, dat wij niets kunnen weten betreffende datgene, waarover wij geenerlei gegevens bezitten.

Meer dan dit heb ik voorloopig niet te zeggen. Ik zou het zeer op prijs stellen, wanneer men eenige moeite wilde doen, om zich in de hier verdedigde beschouwingswijze in te denken. Het is met de analytische methode in de kennisleer gesteld als met het psychisch monisme in de metaphysica: beide verwijderen zich van de gebaande wegen, maar moeten deze van tijd tot tijd kruisen; vandaar dat hun weg, door wie hen op de kruispunten ontmoet, licht met die gebaande wegen wordt verward. Zoo begint men eerst langzamerhand het verschil te bevroeden tusschen psychisch monisme en spinozisme, en zoo wordt nog steeds de analytische methode zelden duidelijk van de genetische onderscheiden. Toch is het van groot belang, dat men dit onderscheid leere maken. Want, al verwacht ik de oplossing van een anderen kant dan Spruyt, toch ben ik met hem van oordeel, dat de ontwikkeling der europeesche beschaving in de naastvolgende eeuwen voor een niet gering deel zal afhangen van de wijze, waarop zij het probleem der normwetenschappen zal stellen.

---

## HEGEL EN DE STOA.

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

---

Voor neuswijze hogereburgerscholieren kan er iets bevredigends liggen in de gedachte, dat Aristoteles, het wonder zijner eeuw en als „princeps dialecticorum” nog in de middeleeuwen de algemeen erkende autoriteit, niettemin hun mindere in kennis is geweest, bijv. op het stuk van de toepassing der stoomkracht op het dagelijksch leven, en dat hij niet eens van den bliksemafleider of van de alledaagsche telegraaf en telefoon heeft afgeweten, om nu van hare draadlooze jongere zusters te zwijgen. Menigeen, die het verder dan eene middelbare school heeft gebracht, die zelfs hooger onderwijs met zóóveel vrucht heeft genoten, dat hij het nu zelf verstrekken mag, blijft die schooljongenshouding aannemen tegenover de groote geesten uit het verleden. Hij gewaagt dan bij voorkeur van hun verouderd wereldbeeld, hun gebrek aan kritisch vermogen en aan zin voor realiteit. In dit opzicht betoont hij zich dan zelfs voor antieken als Aristoteles nog iets toegeeflijker dan voor iemand, tot wiens eigen eeuw hij nog heeft behoord; onmiddellijke voorgangers te prijzen vereischt immers andere kwaliteiten dan met schoolsche geleerdheid plegen samen te gaan. Zoo doet zich dan

het merkwaardige geval voor, dat een veelbelezen en schrander geleerde als Dr. Ludwig Stein, wiens maat van positieve kennis zeker heel wat beter door Hegel dan door Aristoteles geëvenaard zou zijn, voor den laatste hoogen lof en voor den eerste niet dan blaam overheeft. In een baanbrekend werk over de kentheorie der Stoa<sup>1)</sup> maakt hij eene buiging voor den „überwältigenden Universalgeist“ Aristoteles (S. 79), natuurlijk niet zonder te vermelden, dat wij nu lang over hem heen zijn; maar in Hegel, aan wien hij „mirabile dictu“ eene volle bladzijde wijdt; let wel: eene bladzijde in een boek over de Stoa; in Hegel vindt hij niets te prijzen. Sprekende over de zeer uiteenloopende richtingen, die aan Sokrates haren oorsprong danken en op dien Meester zich beroepen, vindt hij aanleiding om het volgende te schrijven: „Das eben ist das Missliche und Prekäre eines halbreifen, unausgeglichenen, nicht hinlänglich entwickelten Standpunktes, dass man nachträglich alles Beliebige, insbesondere aber die krassen Gegensätze aus demselben herauslesen und ableiten kann. Hegel, der ja mit solcher Vorliebe mit Sokrates zusammengestellt zu werden pflegt, hatte den gleichen Fehler der Zweideutigkeit und Doppelsinnigkeit — womit indessen noch nicht eingestanden ist, dass er auch die Vorzüge des Sokrates in gleichem Masse besass. — Er zeitigte bei seinen Jüngern dieselben Resultate: Während sich einerseits selbst die stockgläubige Orthodoxie und der krasseste Supranaturalismus — Hinrichs, Gabler, Göschel, teilweise auch Daub und Marheineke — an Hegel anrankten, behaupteten auch radikale Männer, die allmählich zum Materialismus und Atheismus übergegangen sind — Fr. Richter, Arn. Ruge, Br. Bauer, Ludw. Feuerbach, D. Fr. Strauss —

1) *Die Erkenntnistheorie der Stoa (Zweiter Band der Psychologie)*, Berlin 1888.

wenigstens zu Anfang ihrer Entwicklung, konsequente, sattelfeste Hegelianer zu sein. Wenn Anhänger desselben Philosophen sich in so diametrale Gegensätze spalten und doch gleicherwise behaupten, den Meister richtig verstanden und gedeutet zu haben, so ist dies immer ein Beweis der Dunkelheit und der daraus entsprungene Elastizität jenes Systems." <sup>1)</sup>

Zonderlinge appreciatie! De veelzijdigheid van den Meester, die menschen van zeer uiteenloopende richting, en niet van de minsten, gelijkelijc weet te boeien, uitgespeeld als troefkaart tegen zijne wijsgeerige beteekenis! Over dergelijc waardeeringsoordeelen kan men intusschen twisten; maar Stein heeft niet het recht, met tweëerlei maat te meten, wanneer het Hegel èn wanneer het Aristoteles geldt. Men hoore hem over dezen laatste: „alle philosophischen Schattingen der Scholastik rekurreren auf den grossen Stagiriten. Der Realismus, der vermittelnde Konzeptualismus, sowie der exzessive Nominalismus beriefen sich gleicherwise auf Aristoteles. . . . Es ist interessant zu beobachten, wie Roscellin, der extreme Nominalist, und Anselm von Canterbury, der exzessive Realist, sich gleicherwise auf Aristoteles beriefen. Mit Recht bemerkt Hauréau, dass beide Parteien sich zu Unrecht auf Aristoteles gestützt haben". <sup>2)</sup> Het meeningsverschil onder de Aristotelici ten gunste van den Stageiriet-zelven op hun misverstand zijner eigenlijc bedoelingen te schuiven, zonder hemzelve hiervan eenig verwijt te maken, maar tegenover Hegel eene geheel andere houding aan te nemen en den onderlingen strijd van diens leerlingen aan het verward brein huns Meesters en niet aan hunne eigen kortzichtigheid toe te schrijven: dat is een

---

1) a. a. O. S. 61.

2) a. a. O. S. 289 u. 287 Anm. 650.

sprekend staaltje van partijdigheid als niet zelden valt waar te nemen, wanneer Hegel eens ter sprake komt.

Dat diezelfde Hegel, dien Stein hier van de baan der ware wijsbegeerte tracht af te duwen, in een drie deelig werk over geschiedenis der Philosophie o. a. ook aan de „Erkenntnistheorie der Stoa”<sup>3)</sup> zijne aandacht heeft gewijd, dat is iets, wat de lezers van Stein’s boek noch uit diens tekst, noch uit diens talrijke geleerde aantekeningen te weten kunnen komen. Het ware stellig eigenaardiger geweest, zoo deze onderzoeker Hegel’s gedachten over de Stoa aan zijne eigene had getoetst in stede van hem, nota bene in een boek over Stoische kentheorie, zijdelings en zonder voldoende aanleiding een trap te geven. Nu vereischt zonder eenigen twijfel Hegel’s bespreking van eenig wijsgeerig stelsel in hem, die daarvan met vrucht kennis wil nemen, eene grondiger speculatieve voorbereiding, dan waarin de meeste lezers, ja zelfs schrijvers van handboeken voor geschiedenis der wijsbegeerte zich mogen verheugen, en zoo is het niet ieders werk, zich te verdiepen in diens *Vorlesungen*, die daarenboven een jaartal op het titelblad dragen, oud genoeg om beminnaars van lichtere lectuur met groote vrijmoedigheid en niet zonder een zeker gevoel van opluchting naar meer recente handboeken te doen grijpen. Toch heeft niemand minder dan de ook door Stein vereerde Eduard Zeller geschreven, dat Hegel’s *Vorlesungen* „für das wissenschaftliche Verständniss und die geschichtliche Würdigung der philosophischen Systeme eingreifend gewirkt haben.” Brucker (1742), Buhle (1796) en Tenneman (1798) waren Hegel’s voorgangers op dit gebied geweest, en vooral de laatstgenoemde had werk geleverd, dat op bronnenstudie

---

3) G. W. F. Hegel’s *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgeg. von D. Karl Ludwig Michelet, Berlin 1833. (Band XIII—XV der *Werke*).



berustte en door helderheid uitmuntte. Maar Hegel drong dieper door in den speculatieven inhoud der systemen, hij betoonde zich grooter meester in het nadenken van de gedachten der Ouden. <sup>1)</sup> Uit dictaten van verschillende colleges na zijnen dood samengesteld, zijn deze *Vorlesungen* onvolkomen wat den vorm aangaat; maar niettemin is de geschiedenis der oude filosofie het historische meesterstuk van Hegel. <sup>2)</sup> Ten aanzien van een klein onderdeel: de Stoïsche theorie der kennis en een en ander wat daarmede nauw samenhangt, wil ik in de volgende bladzijden trachten Hegel's verdienste in het licht te stellen, die onverminderd blijft, nu sinds eene eeuw reusachtige geleerdheid met gebruikmaking van hem niet ten dienste staand materiaal onze kennis der Stoa belangrijk heeft uitgebreid. Ik denk hierbij aan monografieën als die van Ravaisson, Ogereau, Hirzel, Bonhöffer, Schmekel en van Stein zelven. <sup>3)</sup> Indien de vruchten van deze uitnemende onderzoekingen eens door iemand, met Hegel's geest beziel, werden verwerkt, dan zou eerst recht blijken, hoe geniaal diens blik is geweest en hoe een licht begrijpelijk tekort in de kennis van bijzonderheden ruimschoots wordt opgewogen door het bezit van Begrip. J. E. Erdmann's *Grundriss*, in laatsten druk door B. Erdmann uitgegeven, <sup>4)</sup> voldoet niet aan den hier geuiten wensch; al is de schrijver een goed Hegelaar van de rechterzijde en zijn zijne algemeene beschouwingen over de oude wijsgeerige stelsels treffend zuiver, in bijzonderheden is hij te beknopt en wijkt verder van den Meester af dan noodig moet worden geacht, hetgeen hem dan bij

1) Vgl. J. E. Erdmann, *Geschichte der Philosophie seit Kant*. II, Lpz. 1853, S. 845 f.

2) K. Rosenkranz, *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Lpz. 1870, S. 221.

3) Men kan deze vermeld vinden bij Ueberweg-Heinze, 8e Aufl. S. 258, 263, 267, 271 f.

4) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4e Aufl. Berlin 1896.

Ueberweg-Heinze den lof bezorgt: „hegelscher Standpunkt, der aber nicht störend hervortritt.”<sup>1)</sup> Bij opzettelijke bestudeering van wat tegenwoordig onder deskundigen over de Stoa wordt geleerd, dringen zich eenen in Hegel's herlevende school gevormde als vanzelf talrijke gegevens op, die zijne belangstelling wekken, doordat zij de betrekkelijke redelijkheid van dit oude stelsel in het helderste licht plaatsen.

---

Het denken is in Aristoteles' ontwikkelingsleer uitgegaan boven de ideeën van Plato, die de ware wezenheden nog abstract had opgevat, zonder zich veel meer dan metaforisch en dichterlijk over haar verband met de verschijningswereld uit te laten. In die Platonische ideeën zag de Stageiriet eene doellooze verdubbeling van de empirische dingen en vond eene substantie, die afgescheiden bestaat van datgene, waarvan het de substantie is, eene onmogelijkheid.<sup>2)</sup> Hegel ziet in de Aristotelische leer van den Nous de wijsbegeerte genaderd tot het besef der Idee, waaronder men de identiteit van het Begrip in deszelfs subjectiviteit en objectiviteit heeft te verstaan. De klassieke plaats voor dit besef is gegeven in de woorden: „Toen iemand zeide, dat er rede stak in de natuur evengoed als in de levende wezens en rede de oorzaak der wereld en van alle orde was, toen verscheen deze als een nuchtere, vergeleken bij hen, die er vroeger maar op los hadden geredeneerd.”<sup>3)</sup> Het principe was gegeven; aan de na-aristotelische filosofie de taak, het tot een systeem te ontwikkelen, het toe te passen op de realiteit.

De inhoud der Stoïsche wijsbegeerte heeft niet veel ori-

---

1) S. 12.

2) *Met.* A 991 b.

3) *ibid.* A 984 b.

gineels, <sup>1)</sup> maar de waarheden van hare voorgangsters verwerkt zij tot een door en door consequent, monistisch systeem. <sup>2)</sup> Eclectici waren de mannen der Stoa niet; want die plegen de bestaande tegenstellingen niet of slechts weinig te beseffen; de Stoïci zoeken overal verzoening der eenzijdigheden. Zij geven wel eene filosofie van het Verstand, <sup>3)</sup> maar eene, die niettemin menigen redelijken trek vertoont.

Zij het eerst zijn de wijsbegeerte opzettelijk trichotomisch gaan behandelen. Xenokrates van Chalcedon, Speusippus' opvolger in de Akademie, was begonnen met de indeeling van Plato's stelsel in drieën, waartoe Plato trouwens zelf reeds aanleiding zal hebben gegeven. <sup>4)</sup> Xenokrates onderscheidde eene Dialectica (Redeleer), Physica (Natuurleer) en Ethica (Geestesleer). Zeno Stoïcus heeft dezen gelukkigen inval van den Platonist tot vasten regel verheven. Hem gold daarbij de Ethica als het voornaamste deel en aan die waardeering bleef de verdere school trouw. Haar oorsprong hangt nauw met het Cynisme samen en dus kon een eenzijdig Cyniseerend adept als Aristo van Chios de zedeleer licht tot het één en al der wijsheid maken, overwegende, dat de Physica onze krachten te boven gaat en de Logica ons tot niets dienstig is, daar deze laatste aan kunstig vervaardigde maar onnutte spinnewebben doet denken; <sup>5)</sup> de gangbare meening in de school bleef echter, dat de Logica den propadeutischen grondslag vormde voor alle filosofie en als zoodanig niet slechts een organon buiten het systeem was, maar een integreerend bestanddeel daarvan uitmaakte. <sup>6)</sup> De Megarici deden de wijsbegeerte opgaan in de Dialectica;

1) Hegel, *WW.* XIV S. 436.

2) A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, S. 473.

3) Hegel, a. a. O. S. 424.

4) Sext. Emp. *adv. Math.* VII 16.

5) Diogenes Laertius VII 150; Stob. *Floril.* 82, 15.

6) D. L. VII 42, 46 sq.; vgl. Stein, a. a. O. S 93, Anm. 202; S. 96, Anm. 207.

de Cynici stelden juist dit deel geheel bij de Ethica achter; de Stoa zoekt hier gelijk elders het juiste midden en geeft aan de Dialectica de eervolle plaats eener onmisbare propaedeutische inleiding. Zij acht echter de drie afdeelingen ongescheiden onderscheiden en waar ééne opzettelijk behandeld wordt, komen ook de andere ter sprake.<sup>1)</sup> De Ethica is en blijft de voornaamste; in de jongere Stoa wordt het gemoraliseer eene ware *rage* en het werk van Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius behoort grootendeels meer tot de geschiedenis der homiletiek dan tot die der filosofie.<sup>2)</sup>

De Logica is de kunst, die leert redelijk te zijn door denken; de Ethica door handelen. Denken en handelen zijn inderdaad identiek; kennen en willen moeten als onderling onafscheidelijk van het Ik worden beschouwd. Geene gedachte, die niet handeling en geene handeling, die niet gedachte is. In den bijval (*συγκατάθεσις*), waarover straks nader, gaan kennen en willen in elkander over. De redelijke mensch kent de algemeene wet, volgens welke alles geschiedt; daarnaar handelt hij. De deugd bestaat in het leven overeenkomstig de natuur, en wat met de natuur overeenstemt is de deugd. Zoo draait men in een kring rond.<sup>3)</sup> Maar wij zullen aan het eind dezer beschouwingen zien, dat in het „overeenkomstig”, in de navolging dus, juist de quintessence ligt: de Vrijheid!

Zeno had, volgens een geloofwaardig getuigenis, van zichzelf gelijk blijven, consequent zijn, zich als redelijk wezen uitleven (*ὁμολογουμένως ζῆν*) gesproken; Kleanthes voegde er „naar de Natuur” bij, zonder daarmede echter wijziging te bren-

1) Sext. Emp. I. I. VII 19: ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων. D. L. VII 40: καὶ οὐδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι (ἀποκεκρίσθαι — Cobet)... ἀλλὰ μείχθαι αὐτὰ καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποιοῦν.

2) Hegel, a. a. O. S. 435.

3) Hegel, a. a. O. S. 454.

gen in de gedachte, aangezien Natuur en Rede in hare waarheid één zijn. Het leven volgens de natuur is zoowel het leven volgens de eigen natuur des menschen als dat volgens de natuur van het heelal. <sup>1)</sup> In de redelijkheid van den wijze vallen objectiviteit en subjectiviteit, denken en werkelijkheid of werkzaamheid samen. Terwijl de plant nog als onbezielend wezen door de natuur zonder eigen neiging (*δρμη*) in beweging wordt gebracht, heeft het dier als bezielend schepsel reeds deze neiging; daarom is dan ook voor het dier „volgens de Natuur” gelijk aan „volgens de neiging, <sup>2)</sup> neiging en natuur vallen hier samen: het is het nog ongedifferentieerde, de onmiddellijkheid. In de redelijke wezens komt het conflict, wanneer de Rede de neiging moet overheerschen, zóó dat Natuur en Rede één worden. <sup>3)</sup> Het natuurlijke is voor elk wezen datgene, wat overeenstemt met zijne wezensgesteldheid, die bij den mensch de redelijkheid is. <sup>4)</sup> Zoo bestaat er eene gradatie in de natuur, culmineerende in het natuurlijke uitgaan boven de natuur, dat de wijze te aanschouwen geeft. „La sagesse est à la fois supérieure et conforme à la nature.” <sup>5)</sup>

Één en hetzelfde principe (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) kan tot twee op het eerste gezicht geheel tegenstrijdige consequentiën leiden. Volgt men zijne natuur, dan volgt men de menschelijke natuur, d. i. de natuur van *alle* menschen; men volgt dus eenen regel, die voor allen zonder onder-

1) Philo, *de ebrietate* 9, p. 362 Mangey: *τοῦ μὲν οὖν ὁρθοῦ λόγου παράγωγεσμα, ἔπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει*. Hegel a. a. O. S. 438: Die Natur ist nur Aeusserung, Darstellung eines gemeinsamen Gesetzes.

2) D. L. VII 86.

3) Mc. Aur. VII 11: *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἢ αὐτῇ πράξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον*.

4) D. L. VII 94: het goede is *τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικῶν ὡς λογικῶν*. Vgl. Seneca *Ep.* 121, 14; Mc. Aur. IV 44.

5) Vgl. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris 1885, p. 109.

scheidt geldt; de wet voor de gedragingen van den enkeling is dezelfde als die allen in de gansche wereld is opgelegd. Zóó wordt het Kosmopolitisme der Stoa geboren. Maar de keerzijde is deze: de wijze leeft zichzelve uit en is dus zichzelve genoeg, zoodat zijn beeld de trekken krijgt van den modernen „Uebersch.“ 't Hangt er maar van af, of men de natuur opvat als eene abstracte algemeenheid of als de meer concrete, maar dan verenkende bijzonderheid. Het zwakke punt der Stoa is, dat zij deze beide gedachten niet naar eisch met elkander heeft verzoend. Toch ontbreekt het niet aan pogingen in die richting. Naast het juiste besef (*ὁρθὸς λόγος*) van den wijze, waardoor de plichtmatige handeling, de onmiddelijk-zedelijke, niet volkomen-goede daad (*καθηκόν*) tot eene deugdzame en volkomen-zedelijke handeling (*κατόρθωμα*) wordt gemaakt, ontmoeten wij schijnbaar in de Stoïsche Ethica nog een ander principe, dat der algemeene sympathie (*συμπάθεια τῶν ὄλων*).<sup>1)</sup> Inderdaad staat het hiermede echter geschapen als met het leven naar de natuur van zichzelve en van het geheel; zij zijn identiek; het absolute is èn het een èn het ander. Barth<sup>2)</sup> ziet blijkbaar geen draadje loopen tusschen die twee principia als hij schrijft: „Die Stoiker haben aber noch ein zweites Princip, das ihnen eine neue Ableitung sittlicher Pflichten und ein neues Kriterium der Entscheidung ermöglicht.“ Zoo ongelijkslachtig zijn die twee niet. Slechts heeft de Stoa zichzelve niet duidelijk gemaakt, dat „het juiste besef“ van den wijze de tot zichzelve gekomen „algemeene sympathie“ is. Alles hangt samen, leert zij; maar in dezen algemeenen samenhang onderscheidt zij toch kringen, die onderling nauwer verbonden zijn dan de rest en daarom streeft alles naar

1) Zie vooral Sen. *Ep.* 95.

2) *Die Stoa*, Stuttg. 1903, S. 119 f.

het verwante. Behalve lid van den grooten wereldstaat der redelijke wezens is de mensch ook burger van zijn land.<sup>1)</sup> Ten tijde van de Middel-Stoa en de latere Stoa treedt het nationale allerwege op den achtergrond; onder de heerschappij van het abstract-algemeene der Romeinsche wereldmacht wordt de individualiteit der volkeren onderdrukt. Daarom moet het der Stoa juist als verdienste worden aangerekend, dat zij haar wereldburgerschap concreter heeft opgevat door te leeren, dat elk op zijne eigen plaats het geheel behoorde te dienen.<sup>2)</sup>

De Cynische school, meer levensleer dan wijsgeerig stelsel, had aan den *ponos*, de zedelijke inspanning, in het leven des menschen hooge waarde toegekend. Haar ideaal was Herakles. In het veelszins hervormde en verdiepte Cynisme, dat de Stoa toch eigenlijk is, komt de *tonos* in de plaats van den *ponos* en wordt het Ethelisme der vrije individualiteit verbreed tot het Dynamisme, dat geldt in de wereld der natuur. Het slechts subjectief opgevatte krachtsbeginsel der Cynici wordt in de Stoa tevens objectief: de *tonos* is de energie, die in makrokosmos en mikrokosmos beide, in werkelijkheid en denken tegelijk het werkzame is.<sup>3)</sup> De *tonos* geldt als eigenschap van al het zijnde: alles is, wat het is, door zijnen spanningsgraad. De Logos of het Pneuma, dat alle dingen doordringt, geeft daaraan hun eigenaardig wezen en houdt ze in stand (*συνεπιτική δύναμις*). Verschillen in *tonos* veroorzaken het onderscheid der dingen,<sup>4)</sup> een

1) vgl. de door von Arnim uitgegeven *Ἡθικὴ στοιχείωσις* van Hierokles Berlin 1906, Kol. 11: *οὐδείς ἀνθρώπος ὃς οὐκ πόλεως ἐστί μέρος.*

2) Epictetus, *Ench.* 24, 4.

3) Cicero, *De Natura Deorum* II 16, 44: *Mihi enim, qui nihil agit, esse omnino non videtur.* Werkelijkheid is werkzaamheid. Plut. *Stoic. Rep.* 43: *τὴν ὅλην ἄρμον ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποχεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσιν.*

4) Plut. *Stoic. Rep.* 43: *οὐδὲν ἀλλὰ τὰς ἕξεις πλὴν ἀερας εἶναι, ὑπὸ τοῦ*

onderscheid zoo algemeen, dat geen blad van een boom op een ander gelijk; <sup>1)</sup> maar dit onderscheid bewerkt tegelijk eene universeele harmonie. In deze Logosleer komen het algemeene en het bijzondere beide tot hun recht: de Logos is principe van individualisatie en tevens het algemeene wereldwezen. Dit Pneuma of deze Logos heet ook God, Voorzienigheid, Zeus, Aether, Waarheid, Algemeene Natuurwet, Noodlot en wordt als fijne, vurige luchtstroom gekwalificeerd, die alles doortrekt en aldus alles harmonisch tezamenhoudt. Seneca <sup>2)</sup> spreekt van eenen goddelijken geest, die door alles, groot en klein, *aequali intentione* is uitgenomen. Terecht maakt Heinze <sup>3)</sup> de opmerking, dat de gursiveerde woorden stellig geen overal gelijke spanning kunnen bedoelen. Maar zijne verklaring, dat de spanning *nirgends nachlässt* schiet te kort. *Aequalis* beteekent hier *evenredig*. Evenredig aan de dingen is de *tonos*: elk lichaam heeft zijn eigen *tonos* en door hunne spanningsverschillen verkeeren alle dingen onderling in harmonie en krijgt men de beste der werelden, gelijk de Stoa bij monde van Cicero leert: „voorwaar, niets van alle dingen is beter, voortreffelijker, schooner dan de wereld, en niet alleen is er niets beters, maar men kan zelfs niets beters denken. <sup>4)</sup> Ondanks de tallooze veranderingen, die de stof der dingen ondergaat, blijft hun vorm gelijk; *aequali intentione* blijft de Logos daarin aanwezig; de span-

---

των γὰρ συνέχεται τὰ σώματα καὶ τοῦ ποιὸν ἑκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων, αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν.

1) Sen. Ep. 113. Men vergelijkte Leibnitz' *principium identitatis indiscernibilium*.

2) Cons. ad Helviam 8, 3.

3) *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenb. 1872, S. 93.

4) „Nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquid melius potest,” N.D. II 7, 18. De klank dezer woorden herinnert aan Anselmus' ontologisch bewijs voor het bestaan Gods; de gedachte aan Leibnitz' „tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes.”



ning van elk ding is duurzaam aan zijn wezen gelijk. Heinze <sup>1)</sup> heeft goed gezien, dat de Logos Spermatikos, de Logos als vormende natuurkracht gedacht, de innigste verbinding van het organische met het logische uitdrukt, de Idee als Natuur. Deze Logos is eene eenheid, maar niet eene abstracte eenheid; hij is de veeleenigheid van oneindig vele afzonderlijke krachten. <sup>2)</sup>

De grondbeginselen van alle dingen zijn de ongekwalificeerde stof en de kracht, het passieve en het actieve, die ongescheiden onderscheiden zijn. Want dit uitgesproken Dualisme blijkt bij nader inzien als Monisme bedoeld, dat echter nog in eenzijdig Materialisme blijft steken, al is dit met zijne leer der universeele doordringbaarheid (*κράσις διέλων*), volgens welke alle lichamelijkheid zóó weinig vast wordt geacht, dat andere lichamelijkheid haar volkomen kan doordringen, een bijzonder vervluchtigd Materialisme. <sup>3)</sup> Overigens behoudt Hegel hier gelijk, als hij zegt, dat de „Beziehung Gottes, der absoluten Form, auf die Materie zu keiner entwickelten Klarheit gekommen ist.” <sup>4)</sup> In God zijn stof en kracht één; beide zijn uitvloeisels van het goddelijke vuur, dat zich te buiten gaat en tot zichzelf terugkeert. Marcus Aurelius spreekt telkens van de natuur van het heelal, die de eeuwige wisseling der dingen bewerkt. God en wereld vormen samen één en hetzelfde wezen. <sup>5)</sup> Hoe Windelband, <sup>6)</sup> mededeelende, dat zij het vuur „mit vollem Bewusstsein als die Identität des körperlichen Urstoffs und des vernünftigen Geistes” hebben

1) a. a. O. S. 110.

2) vgl. A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Lpz. 1896, S. 164 f.

3) vgl. Ogereau, l. c. p. 42—46.

4) a. a. O. S. 441.

5) Sen. *Nat. qu.* II 14: „Quid est deus? Mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum.”

6) *Geschichte der alten Philosophie*, 2e Aufl. München 1894, S. 187 f.

opgevat, daarop kan laten volgen: „und fallen auf diese Weise aus der reflektierten Sonderung der Epigonenzzeit in den naiv verschwommenen Monismus der Vorzeit zurück,” is mij niet anders verklaarbaar dan uit zijne miskennis van het Stöische streven om in het, niet louter verterend maar ook schepend gedachte, vuur <sup>1)</sup> een monistisch principe te stellen, tegenover het Dualisme van Aristoteles. Een Monisme, dat een Dualisme kent en erkent, is niet meer „naiv verschwommen.”

Hoe fijner het Pneuma, hoe hooger de spanningsgraad. De menschenziel nu is eene zuivere emanatie van de wereldziel en haar fijnste deel, het beheerschende principe der persoonlijkheid, het *hegemonikon*, heeft de hoogstmogelijke spanning. Het is de transcendentale eenheid der apperceptie, het Ik, <sup>2)</sup> waarin alle draden van het geestelijk leven samenkomen; de negatieve eenheid van alle deugden en ondeugden, alle kundigheden en herinneringen, alle voorstellingen en aandoeningen, alle neigingen en beamingen. Plutarchus <sup>3)</sup> heeft het der Stoa als eene fout aangerekend, dat zij dit alles op een plekje ter grootte van een punt samendacht; hij achtte hiervoor meer ruimte noodig. De Stoa toont echter in dit opzicht hare redelijkheid, dat zij in het zieleleven de ruimtelijkheid negeerde, al liet haar Materialisme dit niet consequent toe, zoodat zelfs het *hegemonikon* nog lichamen bleef. Maar gelijk de appel zoetheid en geurigheid in zich vereenigt, zoo kan ook het *hegemonikon* de voorstelling, de beaming, de neiging en den logos samenvatten. <sup>4)</sup> Wij zouden het aldus kunnen uitdrukken: gelijk het ding de negatieve eenheid zijner eigenschappen is, zoo is het Ik de negatieve eenheid zijner bepalingen. Dit redelijke inzicht doet de Stoa

---

1) Ctc. *N. D.* II; D. L. VII 156.

2) Galen, *de plac. Hipp.* V 215.

3) *Comm. not.* c. 45.

4) Stob. *Ekl.* I 876.

ook opkomen tegen de ononderscheidbaarheid (*ἀπαραλλαξία*), de abstracte identiteit. <sup>1)</sup>

Het *hegemonikon* is activiteit (*ἐνέργεια*). Zelf brengt het alle stadia van het denkproces voort. <sup>2)</sup> Reeds wanneer een zintuig door een object wordt geafficiëerd, stroomt er een Pneuma van het *hegemonikon* uit, het zintuigelijk orgaan binnen en zóó komt dan de gewaarwording tot stand. <sup>3)</sup> Maar de Stoa denkt altijd activiteit met passiviteit verbonden en omgekeerd. Zoo reeds in het wezen der levenlooze dingen (*ἔξις*), dat als centrifugale en centripetale kracht tegelijk wordt gedacht, waaraan zij hunne eenheid en tevens het behoud van hunnen vorm te danken hebben. <sup>4)</sup> Van Kleanthes' leer der afdruksels, door gewaarwordingen in de ziel teweeggebracht, wilde Chrysippus, de fijnste geest uit de oude school, niet weten: hij noemde de voorstelling eene verandering der zielestof, veroorzaakt door den schok, dien het object der waarneming doet ontstaan; maar deze zielsbeweging is reeds met bewustzijn verbonden en moet het door de zinnen geleverde materiaal aan eene eerste beoordeeling onderwerpen. De waarheid leert men niet kennen in de onmiddellijke waarneming der zinnen, maar slechts door het denken. <sup>5)</sup>

Zeno vergeleek den toestand der ziel gedurende de gewaarwording of het onmiddellijke bewustzijn bij de vlakke hand, waarvan de vingers zijn uitgestrekt; bijval (*συνκατάθεσις*) was dan als eene lichte kromming der vingers, waarbij de voorstelling tot de mijne wordt verklaard; begrip (*κατάληψις*) was als een gesloten vuist. <sup>6)</sup> Van Cicero weten wij, dat

1) Plut. *Comm. Not.* c. 36.

2) Plut. *Plac. Phil.* IV 2 (Aet. Diels 410).

3) Nemesius, *de Nat. hom.* c. 7, p. 175 M.

4) Sext. *Emp. adv. Math.* IX 81.

5) Vgl. Hegel, *WW.* XIII S. 27.

6) Cic. *Acad.* II 47, 145; I 11, 41.

deze laatste benaming, *κατάληψις*, bij de Stoa eene tevoren onbekende beteekenis kreeg en aan de vermelde Zenonische beeldspraak haren oorsprong dankt. De „bijval” vormt den overgang van „voorstelling” tot „begrip”; zij is een wilsbesluit, waarmede dus de weg van het Sensualisme is verlaten; een medium tusschen kennen en willen; oordeelskracht en wilskracht tegelijk. Met haar beamen wij de voorstellingen en maken ze tot kennis; met haar ook zetten wij deze kennis in daden om. Aldus wordt de tegenstelling erkend van de receptiviteit der zinnen en de spontaneïteit van het denken. Stein <sup>1)</sup> ziet hier het sensualistisch principe der school ten volle gehandhaafd: de waarheid, zegt hij, ligt niet alleen in onzen bijval, maar vooral in de energie der zinnelijke voorstellingen, d. w. z. in de nauwkeurigheid, waarmede zij de buitenwereld afbeelden. Mij dunkt veeleer, dat naar Stoïsche opvatting de waarheid de eigenaardige eenheid van de buitenwereld en het subjectieve denken is. Mijne verdere uiteenzetting moge dit toelichten.

De bijval staat in onze macht en geschiedt vrijwillig. <sup>2)</sup> Hier wacht de Stoa er zich wederom voor, in het uiterste eener abstracte vrijheidsleer te vervallen. Tegelijk scheidt en verbindt zij de zinnelijke gewaarwordingen en den bijval en stelt de noodzakelijkheid in de eerste, de vrijheid in den tweede. Maar deze vrijheid van het *hegemonikon* is niet willekeurig en onbepaald; de geest heeft eene voorstelling noodig, die hem tot vrije werkzaamheid uitlokt. Wordt de spanning van het *hegemonikon* door de voorloopige voorstelling gewijzigd, dan treedt eene daaraan evenredige reactie in. Soms is deze reactie te gering om den doorslag tot krachtiger zielswerkzaamheid te geven, soms is zij sterk genoeg en

---

1) a. a. O., S. 197.

2) τὸ ἐφ' ἡμῶν, vgl. Clem. Al. *Strom.* II p. 348 ed Sylb.; *Cic. Acad.* I 11, 40.

dan maakt het Ik zich van de *phantasia* meester en komt tot *katalèpsis*. De grond hiervoor ligt in de zinnelijke voorstelling zelve, die geschikt moet zijn om den bijval op te wekken en voorwerp van begrijpen te worden. De kracht, waarmede zij zich aan ons opdringt, is kenteeken, dat zij getrouwe weergave der werkelijkheid is. Sommige voorstellingen nu nopen ons aanstonds tot het geven van bijval door hare evidentie; deze zijn de (*phantasiai katalèptikai*), door Zeller <sup>1)</sup> „begriffliche Vorstellungen” genoemd, welke benaming Barth <sup>2)</sup> wraakt. Wat beteekent de term letterlijk? „Grijpbare voorstelling” zegt Barth, „was natürlich nur den Sinn hat, dass nicht sie, sondern ihr Object greifbar sei.” Dat dit zoo natuurlijk is, zie ik niet in, moet ik in tegendeel ontkennen. Allereerst is *ph. k.* = aangrijpende voorstelling, die ons tot bijval of beaming dwingt, omdat zij overeenstemt met ons denken. Het adjectivum wordt echter ook in passieven zin gebruikt en ook al moge er in de school tusschen die twee beteekenissen gewiefeld zijn: zonder reden is dit niet geweest, want de naam had feitelijk de dubbelzinnigheid der zaak, die hij aanduiden moest. De *ph. k.* is die voorstelling, welke aangrijpt door hare grijpbaarheid en grijpbaar is door hare aangrijpende kracht. Deze laatste vindt allereerst haren grond in de energie van haren *tonos*. Hier hervindt het Ik in het zijnde zichzelf, in de objectiviteit eigene subjectiviteit. Deze voorstelling grijpt ons aan en kan door ons gegrepen worden, omdat hare spankracht de spankracht van ons *hegemonikon* evenaart.

Alles, wat Barth op bovengenoemde plaats ten beste geeft over het materialistisch zich beroepen van de Stoa op den

1) *Die Philosophie der Griechen* III 1; 83.

2) a. a. O., S. 66.

3) *Sex. adv. Math.* VII 408: τῶν τε κατὰληπτικῶν καὶ τῶν ἀκατὰληπτῶν φαντασιῶν, κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντινον ἰδίωμα παρίσταται.

tastzin, berust op schromelijke miskenning van de redelijke pogingen der school om Empirisme en Spiritualisme in een hooger derde te verbinden. Barth heeft den term, waaraan door Zeno's beeldspraak nieuwe beteekenis was verleend, in zijnen eigenlijken en niet, overeenkomstig dat beeld, in overdrachtelijken zin genomen. Zeller's vertaling is juist en bewijst, dat deze geleerde het karakter der Stoa beter heeft begrepen. Met de *ph. k.* zijn wij de materie-zonder-meer reeds ver te boven. Zij is actief, inzooverre zij door haren *tonos* het *hegemonikon* tot bijval noopt en het *hegemonikon* is passief, inzooverre de *ph. k.* door haren *tonos* het afficieert, maar toch ook weder actief, wijl het zijnen bijval schenkt, die vrije werkzaamheid is.<sup>1)</sup> Alle kennis komt door actie en reactie tot stand. Als in het bewustzijn de *ph. k.* optreedt, de werkelijkheid in hare de Rede bevredigende en dus tot bijval dringende redelijkheid, dan is het vrije wilsbesluit van den „bijval” eene noodwendigheid; het Ik aanvaardt die *phantasia* als zijn eigendom en de *katalèpsis*, het Begrip, de zekere kennis der werkelijkheid wordt geboren.<sup>2)</sup> Hegel zegt van de wetenschap: „Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war.”<sup>3)</sup> Datzelfde geldt van de Stoïsche *phantasia*.

Het begrip houdt het midden tusschen de Meening (*δόξα*) en de algemeen-geldige Wetenschap (*ἐπιστήμη*).<sup>4)</sup> Uit de afzonderlijke, waargenomen feiten der ervaring vormt de Rede (*διάνοια*) van den wijze door vergelijking en verbinding zich empirische begrippen (*ἐννοιαί*), waardoor de dingen eerst waarlijk worden gekend.<sup>5)</sup> Cicero deelt mede, dat,

1) Stein, a. a. O., S. 171.

2) D. L. VII 52.

3) W. W. XIII S. 14.

4) Sext. *adv. Math.* VII 151; Cic. *Acad.* I 11, 42.

5) D. L. VII 42: Διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται

zoo de voorstelling op zichzelf zich er reeds toe leende om gekend te kunnen worden, men haar *ph. k.* noemde, maar wanneer zij eenmaal aanvaard en beaamd was, dan heette zij Begrip. 1) *An sich* is dus de *ph. k.* eene *katalèpsis*: zij staan in dezelfde verhouding als de bovenvermelde ethische begrippen; gelijk de behoorlijke daad tot een goede wordt door den bijval, zoo wordt de *ph. k.* eerst door den bijval tot waarheid, tot denken.

De mensch heeft eene bijzondere geschiktheid om zich sommige begrippen, zonder dialectische werkzaamheid, uit de ervaring te verwerven; dat zijn de „gemeene begrippen” of *prolèpseis*; eene natuurlijke dispositie om het metaphysische, God en de wereldorde te leeren kennen (*ἐννοια φυσική τῶν καθόλου*) is den mensch eigen. Het ligt voor de hand, dat het met de hoogste rede begaafde schepsel gemakkelijk tot de kennis van die hoogere dingen komt, en eene onmiddellijke *Ahnung* heeft van het goddelijke, die dan eerst door de ervaring zich tot bewuste kennis moet verheffen. Stein heeft aangetoond, dat de *ph. k.* uit de zintuigelijke waarneming is voortgekomen en *implicite* de *prolèpsis* in zich heeft. Zuivere empirie èn metaphysische aanleg des menschen, het ware in de natuur èn de hoogste categorieën van het mensche lijke denken vallen in de *ph. k.* samen. Onze aanleg om metaphysische begrippen te vormen moet door de ervaring van mogelijkheid tot werkelijkheid worden; worden de categorieën van het denken aan en in de ervaring verwerkelijkt, dan geschiedt dit niet in de zinnelijke ervaring-als-zoodanig, niet in de *phantasia*, die slechts eene voorloopige voorstelling is, maar eerst in de *ph. k.*, waarin de werkelijkheid der natuur zich werkzaam opdringt aan den geest en diens bijval

---

1) *Acad.* I 11, 41.

afdwingt. <sup>1)</sup> Nog Seneca <sup>2)</sup> zoekt het criterium der waarheid in de harmonische overeenstemming van zinnen en rede (ratio recta, ὁρθὸς λόγος); het door ervaring bevestigde en tot volkomenheid gebrachte denken is betrouwbaar.

In de Stoa is derhalve, naar Hegel's opmerking, het denken zelf criterium; het denken zelf erkent immers het object als overeenstemmende met zichzelf. Niet in het zijn van het object, maar in het denken ligt de waarheid. <sup>3)</sup> Barth's nuchtere interpretatie der Stoïsche kentheorie houdt dus geen steek. In de *katalèpsis* stemt het denken met zijnen inhoud overeen; het subject vindt zich in zijn denken bevredigd. Hóógste trap van bewustzijn is dan de Wetenschap, door Zeno afgebeeld, toen hij zijn gebalde vuist met de andere hand samendrukte; het Begrip wordt in de Wetenschap onveranderlijk en onomstootelijk en deze laatste is een systeem van begrippen. <sup>4)</sup>

Het groote gebrek der Stoa ligt in haar formalisme. Haar roem is, dat de geest uit de verhouding tot een object buiten zich door den bijval tot zichzelf inkeert; haar zwakke punt, dat hij niet uit zichzelf zijn object voortbrengt, niet zichzelf den inhoud geeft. <sup>5)</sup> Het denken blijft zoodoende abstract, het ontvouwt zichzelf niet in eene categorieënreeks. De Stoa erkent de formeele identiteit van denken en werkelijkheid, maar brengt het niet tot de concrete. De inhoud van het denken is haar eene bepaaldheid *tegenover* het onderscheidlooze denken; het algemeene be-

---

1) Chrysippus bij Galen. *de plac. Hipp.* V 778 K; 796 M: εἰς καταληπτικὴν, ὡς δὲ κοινῇ πάντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν, εἰς αἴσθησιν τε καὶ νόησιν ἐναργῆ. In *αἴσθησις* herkent men het objectieve, in *νόησις* het subjectieve moment.

2) *De vita beata* 8; *Ep.* 66, 11.

3) *W. W.* XIV S. 446 f.

4) *Stob. Ekl.* II 128.

5) Hegel a. a. O. S. 448.



paalt zichzelf hier niet tot het bijzondere, waarin het bij zichzelf blijft.

't Is merkwaardig te zien, hoe Stein alles wat van het Empirisme-zonder-meer in de Stoïsche wijsbegeerte afwijkt, voor eene, hoezeer ook te verontschuldigen, inconsequentie verklaart. Zij maakt, meent hij, telkens inbreuk op haar goedgebouwd stelsel ter wille van ethische en theologische sympathieën, zoo door het aannemen van den „bijval”, de *prolèpsis*, de dubbelzijdige (subjectieve en objectieve) werkzaamheid der *dianoia* en dergelijke. Van Zeno heet het, dat hij „mit einer geschickten Wendung nach der Seite des Rationalismus abschwenkte” en dat zijn „juist besef” naast de *katalèpsis* eene „rationalistische Konzession” moet heeten. Bij Kleantes had „das ethische Interesse . . . ein so grosses Uebergewicht über alle anderen Teile der Philosophie, dass er ihm die erkenntnistheoretische Konsequenz zum Opfer gebracht hat. Enzoo voort, enzoo voort. Deze doorlopende, in de geschiedenis der Stoa alomtegenwoordige inconsequentie had ten slotte tot nadenken moeten stemmen en de vraag doen opkomen, of deze school misschien niet iets meer en beters heeft willen geven dan de uiterste consequentie eener eenzijdigheid. Stein is telkens bereid om de Stoa tegenover geleerden, die haar minder goed hart toedragen, te verdedigen door hare inconsequentieën te vergoelijken; alsof inderdaad een eenzijdig doorgedreven Empirisme tot hare aanbeveling dienen kon! Zijzelve heeft intusschen het heel wat redelijker besef gehad, dat de Wijsheid meer dan eene eenzijdigheid dient te wezen en rekening heeft te houden met nog andere ervaring dan de onmiddellijke der buitenwereld alleen. Moet het haar tot eene fout worden aangerekend, dat zij de waarheid van het

---

1) a. a. O. S. 197, 238, 218, ff., 295, 251, 315, 322.

Wereldwezen in de vrijheid van den wijze heeft gezocht?

Deze overweging leidt dan als vanzelf tot de vraag: heeft de Stoa eenig redelijk inzicht gehad in het verband van vrijheid en noodzakelijkheid? Alles is afhankelijk van de goddelijke kracht, die in de wereld heerscht; niets valt daarbuiten, ook het verenkelde niet.<sup>1)</sup> Bij de zorg voor het verenkelde gaat het dan niettemin om de instandhouding van het geheel, weshalve de zoeven voorgedragen gedachte bij Seneca in haar tegendeel omslaat.<sup>2)</sup> Marcus Aurelius heeft de tegenstellingen verzoend in de gedachte, die in de school stellig van ouds zou zijn toegejuicht: dat Gods zorg voor de afzonderlijke wezens bemiddeld wordt door Zijne zorg voor het universum en dat de wijze dit laatste hooger schat dan zijn particulier belang.<sup>3)</sup> Zelfs de onvolkomenheid der afzonderlijke dingen draagt bij tot de volkomenheid van het geheel. De wereld is volmaakt, hare deelen niet; men moet echter deze deelen niet op zichzelf beschouwen maar in betrekking tot het geheel.<sup>4)</sup> Het is de volmaaktheid van de volmaaktheid en de onvolmaaktheid. Kleantes in zijne hymne op Zeus ziet alle tegenstellingen verzoend in den eenen eeuwigen Logos. Op voorgang van Heraclitus, die verborgene harmonie beter had geacht dan de zichtbare en eenheid van tegendeelen had geleerd, vond de Stoa het slechte noodwendig voor het bestaan van het goede, gelijk in de comedie ook het ongerijmdste kan bijdragen tot de schoonheid van het geheel.<sup>5)</sup> Chrysippus vraagt: hoe zou er zin voor gerechtigheid kunnen zijn zonder onrecht? Wat is recht

1) Cic. *N. D.* 65, 164; etiam singulis a Diis immortalibus consuli et provideri solet.

2) *Nat. qu.* II 46; singulis non adest (Jupiter), cf. Cic. *N. D.* II 66, 167; III 35, 86.

3) VI 44.

4) Chrys. bij Plut. *Stoic. Rep.* 44.

5) Plut. *Comm. Not.* 14.

anders dan negatie van onrecht? Waarheid en leugen, geluk en ongeluk, vreugde en smart bestaan aan en door elkaar. <sup>1)</sup>

Met het Determinisme der school is de wilsvrijheid bestaanbaar als zelfbepaling des menschen, die zijne toestemming kan hechten aan wat het noodlot over hem beschikt. „Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.” <sup>2)</sup> Verduidelijkt werd dit door het beeld van een hond, die aan de kar gebonden best doet met gewillig mee te loopen. <sup>3)</sup> Chrysippus <sup>4)</sup> zegt, dat eenzelfde stoot van buiten een cylinder doet voortrollen en een tol doet draaien; de eigen natuur van het voorwerp is ook een factor mee in het bewegingsproces. Derhalve is het eenzijdig om den mensch als slechts gedetermineerd te beschouwen door eene noodzakelijkheid buiten hem: zijne vrijheid is evenzeer noodzakelijkheid mée. De algemeene noodwendigheid wordt in den wijze bewust en begrepen, derhalve beaamd en toegejuicht. In deze gedachte is wel iets meer te zien dan wat Stein <sup>5)</sup> noemt: „ein letzter verzweifelter Versuch des Determinismus eine Schattenfreiheit zu retten.” Alsof vrijheid abstracte ongebondenheid en willekeur ware!

Allen werken mede aan het geheel, zegt Marcus Aurelius, <sup>6)</sup> ook het wenschelijk tegenstreven is opgenomen in het wereldplan. Maar al voltrekt zich de zedelijke wereldorde ten slotte zelfs door hen, die haar negeeren, de brave versmaadt dit en wil positief aan haar medewerken. Seneca <sup>7)</sup> belijdt: „non pareo deo sed assentior” (= *συγκατατίθημι*, daad der

1) *ibid.* 16; cf. *Stoic. Rep.* 36: *κακίαν δὲ καθόλου ἄραι οὔτε δυνατόν ἐστιν, οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.*

2) *Sen. Ep.* 147 naar Kleanthes bij *Epist. Enchir.* 52.

3) *Hippol. Refut. Haer.* I 21.

4) *Cic. de Fat.* 18, 42.

5) a. a. O. S. 331.

6) VI 42.

7) *Ep.* 96, 2; *de Prov.* 5, 8; *Nat. qu. Prol.* 3.

menschelijke vrijheid), hetgeen op hetzelfde neerkomt als „ex animo illum, non quia necesse est, sequor.” Gods vrijheid vat hij niet abstract op, maar als zelfbepaling: „semper paret, semel jussit” en „ipse enim est necessitas sua.”

Wel verre van met hare Godsleer en zedelijke grondbeginselen de zuiverheid harer wijsbegeerte te hebben geschaad, heeft de Stoa deze er door verrijkt. Zij waren haar immers geene losse aanhangselen, buiten verband met het geheel; veeleer beheerschten zij dit dermate, dat ook de schijnbaar met de Ethiek nauwelijks samenhangende, althans in verwijderd verband daarmede staande deelen, er den invloed van ondergingen. Aan de wereldbeschouwing der Stoa ligt één beginsel ten grondslag: in het vrije denken en willen van den wijze komt de Natuur tot zichzelf. Eene interessante plaats bij Diogenes Laertius, <sup>1)</sup> die *in nuce* het latere Christelijke Triniteitsdogma bevat, stelt dit in het helderste licht. Daar wordt als leer der Stoa voorgedragen, dat er van eenen *kosmos* in drieërlei zin sprake kan zijn; eerst als God, *ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς ἀπάσης οὐσίας*, hetgeen Zeller <sup>2)</sup> met „die allgemeine Substanz in ihrer bestimmten Qualität” vertaalt, het algemeene zonder meer; de Geest *an sich*, die onvergankelijk heet en ongeboren, Schepper der wereldorde is en op gezette tijden de gansche substantie in zich opneemt en wederom uit zich voortbrengt. Hierbij mag er op gewezen worden, dat Hegel de juiste beteekenis van het Stoïsche begrip *ekpyrosis* heeft gezien, dat later als „wereldbrand” is opgevat, maar oorspronkelijk eenen zuiverder speculatieven inhoud had (het Natuurproces). <sup>3)</sup> Vervolgens wordt onder *kosmos* verstaan: de orde van hemel en aarde en wat daarin leeft,

---

1) VII 137 sq.

2) a. a. O. S. 148.

3) WW XIV 439. Barth, a. a. O. S. 34 vertaalt *ἐκπύρωσις* door „Feuerwerdung.”

de Geest *für sich*.<sup>1)</sup> En ten derde: „het uit beide samengestelde”, nader omschreven als systeem van goden en menschen en wat om hunnentwille het aanzijn heeft gekregen, Geest voor den Geest, zuivere manifestatie van het wezen des Geestes als van de goddelijke en menschenlijke vrijheid. Wie denkt hier niet aan den ongeschapen Geest, die zich in den Zoon als Wereldgeest openbaart en hun beider eenheid, den Heiligen Geest? In elk geval is de ééne benaming, door de Stoa aan deze drie momenten toegekend, niet zonder zin en blijkt het haar niet aan het besef te hebben ontbroken, dat het geheel der dingen als eene concrete eenheid moet worden opgevat, terwijl Aristoteles nog van de godheid de stof had uitgesloten en haar dus abstract als denken van het denken, *tegenover* de stof had gesteld. Toch komt de Stoa hier niet tot een helder inzicht.<sup>2)</sup>

Hoe abstract het ideaal van den wijze op zichzelf ook door de school moge gedacht zijn, daaraan ligt toch de juiste opvatting ten grondslag, dat het goddelijke eerst in en door het menschenlijke tot zijne volkomenheid komt. De wijze overtreft in zijne goddelijke wijsheid den boven de wolken troonende Zeus: „est aliquid”, zegt Seneca,<sup>3)</sup> „quo sapiens antecedit Deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens.” De natuurlijkheid is in den wijze tot vrije geestelijkheid ontwikkeld. En elders zegt dezelfde:<sup>4)</sup> „hoc est quo Deum anteceditis: ille *extra* patientiam malorum est, vos *supra* patientiam.” De hierbedoelde „deus otiosus” is de oude god van het volksgeloof en eigenlijk voor de Stoa geen god meer; of liever, nu zij aan de nationale godsvereering is ont-

1) Deze is ook God, vgl. Philodem. *de piet.* p. 82 Gomp.; τὸν κόσμον ζῶον εἶναι καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

2) Hegel, a. a. O. S. 441.

3) *Ep.* 53, 11.

4) *de Prov.* 6, 4.

groeid en met haar gezond verstand van den al te menschvormigen Zeus wel een deïstisch „Opperwezen” heeft moeten maken, is deze abstractie voor hun redelijk besef aan het waarachtig-god-zijn eigenlijk nog niet toegekomen en wordt de ware goddelijkheid gezocht in de *bewuste* goddelijkheid van den wijze, die dan echter weer abstract, louter formeel als apathie, onverschilligheid tegenover alles, wordt opgevat. <sup>1)</sup> De wijze blijft daarenboven ideaal, is geene realiteit, althans uiterst zeldzaam. „Die sittliche Realität ist nicht ausgesprochen als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende *Werk*. Die sittliche Realität ist eben diess, zu sein.” <sup>2)</sup>

Gelijk het kunststuk van den schilder de schoonheden der natuur, die het weergeeft, kan overtreffen, zoo is de wijze als beeld Gods meer dan God. Een natuurlijk uitgaan boven de natuur tot vrije geestelijkheid, tot geestelijke vrijheid is het ideaal, dat den denkers der Stoa voortdurend voor oogen zweeft.

Oss, 29 Jan. 1908.

---

1) Hegel, a. a. O., S. 466 ff., 472.

2) a. a. O., S. 464.

---

# TELEOLOGISCHE BEOORDEELING

DOOR

C. PEKELHARING.

---

## II.

### Over het a priori van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen bij Kant.

Hoewel Kant in de Kritik der reinen Vernunft tot de overtuiging gekomen was, dat dogmatische Teleologie innerlijk tegenstrijdig was en dus geen kennis kon zijn, had hij daarom nog niet met alle Teleologie afgerekend. Er bleven nog beginselen over, die naar zijne overtuiging a priori waren en daarbij teleologisch tegelijk. Zulk een beginsel vond hij in de Aesthetica en bovendien in het principe van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen; en die beginselen beschouwde hij als de producten der „reflectirende Urtheilskraft”.

Het zij mij vergund om in de volgende regelen 1<sup>o</sup> uiteen te zetten, wat dat beginsel van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen is en 2<sup>o</sup> de waarde er van te beoordeelen.

a. Wat bedoelde Kant met dat a priori van de formeele doelmatigheid der natuur?

Om ons een juiste en heldere voorstelling te kunnen vormen van dit beginsel der formeele doelmatigheid is het gewenscht, dat wij zoowel de grondtrekken van Kant's Psychologie als die van zijne Erkenntnisztheorie in het oog vatten, omdat wij zonder die kennis gevaar loopen om verward te raken

in de a priori's en in de aanrakingspunten tusschen de verschillende zielsvermogens.

Wat betreft zijne Psychologie zij aan het volgende herinnerd:

De zielsvermogens deelde hij in in drie klassen, n.m. Erkenntniszvermogen, Gefühl der Lust und Unlust en Begehrungsvermogen. Hij bedoelde hiermee nu niet, dat de ziel uit drie mysterieuze vermogens of krachten bestond, zooals de scholastieken die woorden opvatten, maar slechts dit, dat de werkzaamheden der ziel te verdeelen waren in drie groepen, die hij aanduidde door de drie genoemde namen. En met dat woord „ziel” bedoelde hij, zooals nauwelijks behoeft te worden vermeld, ook niet een bepaalde geestelijke (hier = immaterieele), eenvoudige zielssubstantie, welke opvatting hij herhaaldelijk eene dogmatische dwaling noemt; maar dat woord „ziel” beduidde bij hem eigenlijk niets dan een karakteristiek voor bepaalde verschijnselen, n.m. voor de bewustzijnsverschijnselen. — Die drie grondkrachten der menschelijke ziel nu vormden, naar Kant's meening, geen systeem, maar slechts een aggregaat. Hij zal het wel, vermoed ik, voor een loffelijk ideaal hebben gehouden om deze grondkrachten uit den aggregaattoestand in systeem te brengen, maar hij hield het voor onbereikbaar vooralsnog. Het onderscheid was fundamenteel <sup>1)</sup>, zeide hij — en ik vermoed dat hij daarmede bedoelde: fundamenteel in aanmerking genomen onze kennis van de bewustzijnsverschijnselen. Dit vermoeden van mij is gegrond <sup>1°</sup> op eene uitdrukking van Kant zelf <sup>2)</sup>, dat n.m. „Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem wurzel entspringen”. Wanneer nu Kant, hoewel

1) Kant, Ueber Philos. überh., Von dem Systeme aller Vermögen des menschl. Gemüths (in het begin).

2) Krit. der reinen Vern. Einleitung VII.



hij het scherpe onderscheid tusschen „Sinnlichkeit” en „Verstand” goed vasthield, nochtans een gemeenschappelijken oorsprong van beide mogelijk achtte, wat zou hem dan hebben belet om ook een gemeenschappelijken oorsprong van de drie grondkrachten voor mogelijk te houden? En 2<sup>o</sup> is dit vermoeden gegrond op een algemeene overweging, deze n.m. dat Kant veel te goed wist, dat het begrip „kracht” slechts de deftige bedekker van onze onkunde is, dan dat hij zou hebben vergeten, dat elk oogenblik krachten uit elkaar werden verklaard. Waarom men dus niet zou mogen verwachten, dat b.v. ter eeniger tijd de begeerten uit gevoelens en voorstellingen, dat is dus het Begehrungsvermögen uit het gevoel en het kenvermogen werd verklaard, is niet in te zien. Kant, indien op dit punt ondervraagd, zou zonder twijfel dit gevoelen hebben gedeeld; dat volgt uit zijn manier van denken. — Maar deze kwestie kunnen wij hier laten rusten. Het is genoeg er aan te hebben herinnerd, dat Kant in drieën indeelde.

Nu is een van die grondkrachten het kenvermogen, waarvan de producent van het beginsel der formeele doelmatigheid der natuur, n.m. de reflectirende Urtheilskraft, weer een deel is. Willen wij nu weten, hoe dat beginsel past in het kenvermogen, dan moeten wij ook dit weer ontleden. Kant noemt als krachten van het kenvermogen: Anschauung, Verstand, Urtheilskraft en Vernunft. Het is ook hier weer goed in het oog te houden, dat deze namen geen namen zijn voor mysterieuze scholastieke vermogens, maar dat zij weer bepaalde groepen van kenverschijnselen aanduiden, die wij in onze ziel kunnen onderscheiden. — Onder „Anschauung” of „Sinnlichkeit” verstond Kant de apriorische vormen van tijd en ruimte. Ook noemt hij deze vormen de „Vorstellungsfähigkeit” of de „Receptivität, en de werking

van een voorwerp op deze Receptivität noemt hij de „Empfindung”<sup>1)</sup>. — Nu is deze in de Anschauung veroorzaakte Empfindung zonder meer niet voldoende om de kennis van objecten, van de natuur dus, tot stand te doen komen. Er moet nog een factor medewerken, voordat de objectenwereld tot stand kan komen en die factor is het verstand. In plaats van verstand zegt Kant ook gedurig Kategorie. Verstand, Anschauung en Empfindung brengen dus de objecten tot stand, d. i. natuur materialiter spectata. En niet alleen de objecten komen op deze wijze tot stand, maar ook de algemeene wetten der natuur, dat is: natura formaliter spectata<sup>2)</sup>. Een derde begrip, dat onder het begrip kenvermogen valt, is Vernunft. Dit woord is bij Kant een eenigszins vage term. Nu eens is het identiek met ken-

1) Cf. Krit. d. rein Vern., Die transscend. Aesthet. Omdat, wanneer ik citeer naar mijn toevallige editie van de Krit, de lezer, bij het naslaan van de geciteerde plaatsen, wellicht last ondervindt, daar het toevallig zou zijn, indien hij dezelfde editie had, citeer ik naar de hoofdstukken. Mijn editie is de tweede, dus die van 1787. Naar die tweede citeer ik, en dan naar de hoofdstukken en niet naar Hartenstein, Ros. und Schub. etc.

2) Krit d. r. Vern. par. 26. Transscend. Deduct. des allgem. mögl. Erfahrungsgebr. d. rein. Verstandesbegriffe. — De kwestie van het tot stand komen der objectenwereld (= der natuur) met hare algemeene wetten (= de causaliteitswet, waarbij Kant alleen aan het regelmatig samengaan van oorzaak en werking dacht, het substantiebeginsel en nog andere beginselen, die wij kunnen weglaten, omdat zij dubieus zijn), die kwestie is door Kant niet duidelijk opgelost. Er is dientengevolge ook verschil van meening onder de uitleggers, hoe wij het precies hebben te verstaan, als Kant de natuur als het product van Anschauung en Verstand beschouwt (de Empfindung laat Kant gewoonlijk weg). Deze netelige kwestie behoeft hier niet behandeld te worden. Dit is zeker dat Kant, toen hij de Kritik der Urtheilskraft schreef (1790), waarmede wij in dit opstel hebben te doen, zich contenteerde met te zeggen, dat de ervaring (= de natuur) tot stand komt door Anschauung en Kategorie. De lezer kan, zonder vrees te behoeven te koesteren, of hij dit oordeel wel recht verstaat en begrijpt, dat oordeel (n.m. dat Anschauung en Kategorie ervaring tot stand brengen) eenvoudig zoo verstaan, alsof er stond: twee grondkrachten van het kenvermogen, n.m. Anschauung en Kategorie, verwerken samen Empfindungen tot natuur. Alleen, hij moet zich niet afvragen, hoe dat proces dezer verwerking loopt; dat zou dadelijk weer voeren naar het onzekere. Deze zaak van Anschauung, Kategorie en natuur mag dus vooreerst grof worden opgevat.

vermogen, zooals in den titel „Kritik der reinen Vernunft”, dan weer drukt het het concludeeren uit en dan weer is het die bepaalde kracht, die aan het begeeren bepaalde wetten oplegt door het „Freiheitsbegriff” (praktische Vernunft) en dan weer duidt het de kracht aan, die de ideën (der transcendent. Dialektik) schept. Men moet dit alles natuurlijk uit het verband opmaken. — Vervolgens dient nog genoemd te worden de Urtheilskraft. Van de Urtheilskraft spreekt Kant als „transscendental”, „bestimmend” of „reflectierend”. Transscendentaal is de Urtheilskraft, wanneer zij de Anschauung onder de kategorie subsumirt; bestimmend, 1<sup>o</sup> wanneer zij transscendentaal is en 2<sup>o</sup> wanneer zij eenige voorstelling of Empfindung, welke ook, onder een empirisch begrip brengt<sup>1)</sup>; reflectierend, wanneer zij het gelijke in de verschillende dingen opspoort en in genus of wet brengt, m. a. w. wanneer zij genera en species en natuurwetten vormt.

Ik wil niet beweren, dat dit alles duidelijk is. Met name bieden de kwestie der ervaring en die der transscendentale Urtheilskraft moeilijkheden. Maar deze moeilijkheden staan ons in dit opstel, waar het te doen is om het principe der formeele doelmatigheid te begrijpen en te beoordeelen, niet in den weg.

Wat bedoelde Kant nu met dat a priori van de formeele doelmatigheid der natuur?

Om dat nu in te zien en vooral om in te zien, hoe Kant er toe kwam om voor dat principe (dat wij dan aanstonds zullen leeren kennen) het woord „doelmatigheid” te gebruiken is het dienstig om te lezen wat hij op 18 December 1787 aan K. L. Reinhold schreef: So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegen-

1) Opgemerkt moet hier worden, dat Kant in de Kritik der Urtheilskraft ook in plaats van „transscendentale” „bestimmende” Urtheilskraft zegt. Men moet dan weer uit het verband opmaken, wat hij bedoelt. Zijne terminologie is niet regelmatig.

heit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird als die bisherigen. Denn die Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und, ob ich es zwar für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, wo möglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Ueberrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Principien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntniss sicher bestimmen kann; — theoretische Philosophie, Teleologie, und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser, unter dem Titel der Kritik des Geschmacks, im Manuscript, obgleich nicht im Drucke, fertig zu sein<sup>1)</sup>. Wat ons in deze regelen, zoo op het eerste gezicht, vreemd voorkomt, is dit, dat Kant het woord Teleologie gebruikt voor de philosophie van het gevoel. Theoretische Philosophie is de philosophie van het kenvermogen, praktische Philosophie is de philosophie van het begeervermogen, voor zoover bepaald door praktische Vernunft, — dat is alles duidelijk, en nu vinden wij hier, in dezen brief van Kant aan Reinhold, den naam Teleologie voor een kritiek of philosophie van het gevoel! Daarin is iets, dat ons vreemd

1) Kant's vermischte Schriften und Briefwechsel, Herausgegeben von J. H. von Kirchmann (1898) pag. 461.

voorkomt, daar wij niet gewoon zijn om de woorden „Teleologie” en „kritiek van het gevoel” voor hetzelfde object te gebruiken; en daarom vinden wij ons voor de vraag geplaatst: hoe kwam Kant er toe om deze termen zoo gemengd te gebruiken? Het antwoord moet, dunkt mij, dit zijn: Het gevoel kan volgens Kant op tweeërlei wijze worden aangedaan, nm. materieel en formeel. <sup>1)</sup> Materieel wordt het aangedaan, wanneer ik b. v. zeg: deze wijn smaakt goed. Dat oordeel drukt eene onmiddellijke werking van een reale op het gevoel uit. Soortgelijke oordeelen noemt Kant „ästhetische Sinnenurtheile”. Maar, wanneer het geval formeel wordt aangedaan, is het proces zoo eenvoudig niet. Dan betreft het oordeel het meer of minder harmonische samenwerken van de Vorstellungskräfte n.m. Einbildungskraft en Verstand, waardoor het object voorgesteld wordt. Zulk een oordeel noemt Kant het „ästhetische Reflexionsurtheil”. Men moet zich dat op deze wijze denken: wanneer ik een bepaald object, onverschillig wat, b. v. een landschap bezie en ik bespeur dat het mij weinig moeite kost om in die voorstelling eenheid te brengen, m. a. w. dat de Vorstellungskräfte harmonisch samenwerken bij dat voorstellingsproces, dan noem ik dat landschap schoon. Dat is de opvatting van Kant. <sup>2)</sup> Nu kan men zich verder voorstellen, dat het al of niet gemakkelijk samenwerken van de „Vorstellungskräfte” afhankelijk is van het voorgestelde object en dat Kant er toe komen kon om de geschiktheid van het voorgestelde object om de Vorstellungskräfte harmonisch te doen samenwerken doelmatigheid <sup>3)</sup> te noemen, nm. doelmatig om het oordeel, dat het object schoon is, tot stand

1) Ueb. Philos. überh. Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens.

2) Deze opvatting is niet onbestreden — maar daarmede hebben wij hier niet te maken.

3) Cf. Ueb. Phil. überh. Von der Aesth. des Beurtheilungsvermögens en Kritik der Urtheilskr. par. 10 en 11.

te brengen. En daarmee is dan de vraag, hoe Kant er toe kwam om die woorden Teleologie en Kritiek van het gevoel promiscue te gebruiken, beantwoord.

Uit deze opvatting volgt nu dat het ästhetische Reflexionsurtheil 1<sup>o</sup> a priori is, d.w.z. voortspruitend uit de constitutie der ziel en dus algemeengeldig en noodzakelijk en 2<sup>o</sup> dat het subjectief is in dezen zin, dat het niets bijkraagt om de natuur tot stand te brengen (in dat geval zou het objectief heeten), maar alleen het voorstellende subject aangaat. En van dezelfde natuur is nu ook de voorstelling van de formeele doelmatigheid der natuur, de eigenlijk formeel teleologische opvatting der natuur. Wat is nu dat principe?

Kant wordt niet moede te herhalen dat de algemeene wetten der natuur de producten zijn van de bestimmende Urtheilskraft. Maar met die algemeene wetten is de geheele natuur niet bepaald. Er zijn nog een menigte andere wetten, die voor ons, menschen, contingent zijn, b. v. de zwaartekracht. Waarom lichamen elkaar versnellingen moeten mededeelen vermogen wij niet a priori in te zien. Die wetten moeten wij opsporen en streven wij op te sporen. Kant drukt deze algemeene zegswijze uit door te zeggen, dat de reflectirende Urtheilskraft het gelijke in de verschillende objecten en processen opspoort en in wet brengt of, in zijn eigen woorden „die reflectirende Urtheilskraft steigt von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen auf”. Hoe moet nu de reflectirende Urtheilskraft dat werk ondernemen? Hoe moet zij trachten wetten uit wetten te verklaren, m.a.w. hoe moet zij systematische eenheid in de natuur tot stand brengen? Het verstand schrijft wel aan de natuur de algemeene wetten voor, maar geeft ons aangaande de bijzondere niets aan de hand, dat aan de reflectirende Urtheilskraft tot leiddraad kon zijn..

De reflecterende Urtheilskraft moet zich zelf helpen en zij doet dat ook. Zij geeft juist zichzelf een principe, waarnaar zij kan werken en dat principe kan „kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Anschauung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntniszvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte”.<sup>1)</sup> Elders zegt hij hetzelfde met de volgende woorden: „Nun ist klar, dass die reflectierende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specifiere selbst ihre transcendentalen Geetze nach irgend einem Prinzip. Dieses Prinzip kann nun kein anderes als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Geetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Geetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können..... Die Urtheilskraft führt also nothwendig a priori ein Prinzip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transcendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Prinzip als Gesetz, jene aber, nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Prinzip der Urtheilskraft ist also: die Natur specifiert ihre allgemeinen Geetze zu empirischen,

1) Krit. d. Urtheilskr., Einl. IV.

gemäsz der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft." 1)

Wanneer wij nu dit principe van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen onderzoeken, springt het terstond in het oog, dat het, evenals het ästhetische Reflexionsurtheil, subjectief is en a priori, zooals wij die woorden even te voren verstonden. Het bezit bovendien, volgens Kant, nog het kenmerk dat het transcendentiaal is, omdat het aan de Urtheilskraft voorschrijft, hoe zij te oordeelen heeft. Hij bewijst dat met behulp van eenige maximen, die, volgens hem, a priori aan alle natuuronderzoek te gronde liggen, zooals: Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*); sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (*lex continui in natura*); ihre grosse Mannigfaltigkeit in empirischen Gezetzen ist gleichwol Einheit unter wenigen Principien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)" 2) enz. —, en die zooveel zijn als corollaria van het beginsel der formeele doelmatigheid, zooals wij dat zoo even weergaven.

Ik meen hiermee nu te hebben uiteengezet, wat Kant onder het principe van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen verstond, en hoe dat principe in zijn systeem paste. 3)

1) Ueb. Philos. überh., von der reflectirenden Urtheilskraft.

2) Krit. d. Urtheilskr., Einl. V.

3) Door deze uiteenzettingen is nu ook licht verspreid over eene nevenkwestie, die men, het onderwerp van dit opstel overdenkende en Kant lezende, moeilijk van zich af kan schuiven, deze kwestie nm., wat Kant toch mag hebben bewogen om aesthetische en teleologische onderzoekingen onder te brengen in één boek, nm. de kritiek der Urtheilskraft. Het motief daartoe is te zoeken daarin, dat deze twee verschillende terreinen hetzelfde a priori hadden, nm. een subjectief. Met de sammenkoppeling van Aesthetica en Teleologie op dezen grond bleef Kant aan zich zelven getrouw, daar hij den menschelijken geest tot hoeksteen der wijsheid maakte en niet de verschijnselen, zooals de dogmatici deden.



b. wat is nu de waarde van dit principe der formeele doelmatigheid?

Ik wil eerst aantonen, dat het een volkomen overbodig principe is.

In een vorig opstel in dit tijdschrift is aangetoond, dat de mensch over de apriorische overtuiging beschikt, dat alle geschieden in de natuur logisch is. Het is niet noodig daarop terug te komen. Uit die grondovertuiging volgt dat de natuur speciale natuurwetten, die wij als toevallig beschouwen, (zooals b.v. de zwaartekracht, welke noodzakelijkheid wij niet vermogen in te zien) toch, inderdaad, niet toevallig zijn, maar door een grooter verstand dan het onze, door het verstand der Godheid, als noodzakelijk beschouwd kunnen worden gedacht. Op grond daarvan streeft dan ook de natuuronderzoeker er naar om die speciale wetten tot algemeenere terug te brengen, en deze weer tot nog meer algemeene en hij heeft tot ideaal om alle natuurwetten te kunnen begrijpen als deducties uit waarheden, die hij apriori inziet, m. a. w. om een systeem der natuur te hebben, en met nog andere woorden, om de natuur te kunnen beschouwen, zooals de Godheid haar beschouwt. En bij al dat streven heeft hij geen anderen grond dan de apriorische overtuiging, dat alle geschieden logisch is, m. a. w. dat voor een Oneindig Verstand geen enkele verandering en geen enkele natuurwet niet-logisch zou zijn. Nu vraag ik: is dit nu niet precies hetzelfde als wat Kant als het eigenaardige principe der reflecterende Urtheilskraft aanvoert, n.m. die Natur specifiert ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäsz der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft", of, zooals hij het in de Kritik der Urtheilskraft zegt, dat wij de natuur zoo moeten opvatten, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer

Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte"? — Voor zoover ik kan inzien, komt het op hetzelfde neer, als ik zeg, dat alle geschieden logisch is of als ik zeg, dat wij de natuur zóó moeten opvatten, alsof zij met het oog op ons verstand logisch was ingericht. Dit principe van de formeele doelmatigheid is dus niets anders dan een andere vorm van het axioma van het logisch karakter van alle geschieden en Kant behoefde dus niet naar een afzonderlijk a priori eener reflecterende Urtheilskraft te zoeken om het feit te verklaren, dat de mensch bij zijn onderzoek der natuur zich zóó gedraagt, alsof hij wist, dat de natuur door een verstand opzettelijk zóó was ingericht, dat zij voor den mensch te begrijpen was. M. a. w. alle menschen bezitten de apriorische overtuiging van het logisch karakter van alle geschieden en dus is een van het causaliteitsbeginsel gescheiden subjectief, transcendentiaal a priori der reflecterende Urtheilskraft eene overtolligheid.

Nu rijst de vraag naar de psychologische verklaring van dit a priori, m. a. w.: hoe kwam Kant er toe om dit a priori op te stellen?

Om dat in te zien moeten wij, dunkt mij, eerst denken aan het feit, dat Kant het logisch karakter van alle geschieden slechts gebrekkig inzag. Wel is waar vond hij, zooals bekend is, het causaliteitsbeginsel een beginsel van het denken en niet aan de ervaring ontleend, dus ook wel een logisch beginsel, — maar datgene, dat nu eigenlijk het kenmerkende van het logische is, n.m. dat de oorzaak en de werking tot elkaar staan als premisse en conclusie, daarop lette hij gebrekkig. Elk oogenblik ligt dat kenmerk der causale betrekking open en bloot voor hem, zoo b.v. in het hoofdstukje „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz" in de Analogiën der Er-

fahrung in de Kritik der reinen Vernunft, maar het trok zijne opmerkzaamheid niet. Het causaliteitsbeginsel stond hem voor den geest in zijn meest abstracten vorm, in dien van regelmatige opeenvolging n.m.; dat het corollaria had, daaraan dacht hij nauwelijks; en daarin ligt de oorzaak, dat hij voor de begrijpelijkheid der natuur een apriori elders moest zoeken. — Dat het in de reflecterende Urtheilskraft werd gezocht zal niemand bevreemden, die weet, dat Kant het inductieve denken steeds het werk dezer reflecterende Urtheilskraft noemt.

De waarde van het a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen is niet groot; indien ik er iets goeds van zou moeten zeggen, dan zou het dit zijn, dat Kant het er door onmogelijk maakte om eene causa finalis voor de formeele doelmatigheid te veronderstellen. Maar anders heeft het geen waarde. Ik zou zelfs willen zeggen, dat het een verderfelijk a priori is, omdat het het aantal principia vermeerdert en wel „praeter necessitatem”. Kants fout met dit a priori is die van een man, die beweert te weten, hoe eene machine geconstrueerd is en hoe zij werkt en die ons zegt: ziet! dit wiel is noodig voor deze bewegingen en dat wiel voor die enz. en van wien het ons later blijkt, dat hij de funktie van ten minste één wiel slechts ten deele heeft begrepen en dat hij voor bepaalde door dat wiel veroorzaakte bewegingen een ander wiel heeft gefantaseerd. De machine is hier ons kenapparaat; het slechts ten deele begrepen wiel is het causaliteitsbeginsel en het gefantaseerde is het a priori van de reflecterende Urtheilskraft.

Na deze uiteenzetting over het wezen en de waarde van ons a priori zal wellicht bij iemand de vraag rijzen, of Kant zelf ook met dit a priori zich in tegenstrijdigheden of moeilijkheden heeft gewikkeld. Voor zoover mij bekend is, heeft

hij nergens het logische van het causaliteits-beginsel uitgesproken en in zooverre is hij niet in directe tegenspraak gekomen met zijn a priori der reflectirenden Urtheilskraft. Dat hij met dit a priori zich niet in moeilijkheden heeft gewerkt heeft hij verder te danken aan het toeval, dat zijn manier van werken van dien aard was, dat hij, het een of ander bewerkende, weinig of niet dacht aan hetgeen hij vroeger had geschreven. Het is b. v. opmerkelijk, hoe weinig hij in de Urtheilskraft blijk geeft van de Kritik voor den geest te hebben. Daardoor komt het, dat hij b. v. in de Urtheilskraft niets zegt van de gelijkenis tusschen het a priori der reflectirenden Urtheilskraft en de transscendentale Ideen. In zooverre kan dan ook worden gezegd, dat hij zich zelf niet in moeilijkheden werkte. Maar dit verhindert niet, natuurlijk, dat al zijn werken met het a priori der reflectirende Urtheilskraft iets gedwongens en gekunstelds heeft, waarvan de lezer zich in het voorafgaande min of meer heeft kunnen overtuigen.

Dat er met het a priori der reflectirenden Urtheilskraft iets niet in den haak was, is duidelijker ingezien door Schopenhauer en anderen. Evenwel, voor zoover ik weet, is de oppositie door hen gevoerd tegen dit a priori niet uitgegaan van de hypothese van het logische causaliteits-beginsel. Als de redactie het mij veroorlooft, hoop ik bij gelegenheid eenige opmerkingen te maken over de geschiedenis van ons a priori, waarbij de bezwaren van Schopenhauer en anderen zullen worden ontwikkeld.

NIEUW-BEERTA, Januari 30, 1908.

---

## OVER STRAF EN SCHULD

DOOR

MR. R. VAN DER MEIJ.

---

De schrijvers van leerboeken over het strafrecht plegen bij de algemeene beschouwingen veelal pleidooien te houden vóór of tegen „de vergelding in 't strafrecht”, zonder te beseffen, hoe een „vóór” hier evenmin zin heeft als een „tegen”. Een pleidooi vóór „de vergeldingsgedachte in het strafrecht” veronderstelt, dat zich ook een straf laat denken, die *geen* vergelding ware; en daar dit niet zoo is, doch de straf naar haar begrip vergelding is — al is zij niet vergelding zonder meer — kan men wel vóór of tegen 't behoud van 't strafrecht strijden, doch niet vóór of tegen de *vergelding* in 't strafrecht. Een strafrecht zonder vergelding, d. w. z. zonder straf, is een zinledigheid, en hij, die 't strafrecht wil bestendig hebben, heeft daarmee de noodzakelijkheid der vergelding erkend.

Zij, die geknield liggen voor het nieuwe licht, dat sedert een dertig jaar „de wetenschap der misdaad” is gaan bestralen, laten niet gaarne de gelegenheid voorbijgaan om over de vergelding eenige afkeurende woorden lostelaten, hoewel ze toch geen van allen de straf uit de wereld gebannen willen zien. De reden dezer tegenstrijdigheid ligt natuurlijk hierin, dat zij zich te weinig bekommeren om den zin en de draagkracht der door hen gebezigde woorden. Het woord is niet maar een klank zonder beteekenis

(„Schall und Rauch”), doch is drager der gedachte, is teeken, dat op 't begrip wijst, en waar men derhalve uitdrukkingen als verbeteren, onschadelijk maken, afschrikken, straffen, die overeenkomstig 't algemeene spraakgebruik een *verschillenden* zin hebben, onbeschroomd door elkaar heen gaan gebruiken, is de uitkomst noodwendig een droevige begripsverwarring, en verstaat men noch anderen noch zichzelf.

Slaat men ten onzent een handboek over het strafrecht op<sup>1)</sup>, dan zal men de straf gewoonlijk als een *leed* bepaald vinden, en hierin ligt dit juiste, dat een *ware* straf hem, die haar ondergaat, of ondergaan zal, onaangenaam moet zijn, of toeschijnen. De straf is echter niet iets persoonlijks (leed), doch iets zakelijks, een behandeling, welke leed veroorzaakt, en dit leedveroorzakende noemen wij een *kwaad*. De straf is naar haar wezen een *kwaad*, waarbij men echter niet denke aan 't onzedelijke, doch aan de amoreele beteekenis, welke kwaad bijvoorbeeld heeft in een zinnetje als dit: de koude heeft mij veel kwaad gedaan; kwaad is hier alles, wat mij iets waaraan ik waarde hecht, ontnemt, of mij iets, waarop ik niet gesteld ben, toevoegt, en zich dus, als 't niet met mijn (voelenden) wil overeenstemmende, als „onaangenaam” in mijn bewustzijn spiegelt.

't Kwaad dat wij iemand aandoen, wordt evenwel nooit een straf genoemd, wanneer wij 't hem niet opzettelijk als zoodanig aandoen. De reizigers op een besmet schip mogen den gedwongen legtijd een kwaad ding vinden, doch geen van hen zal 't in zijn hoofd halen de quarantaine een straf te noemen, daar 't opzet der overheid hierbij

---

1), Prof. Simons, Leerboek van het Nederlandsche Strafrecht I blz. 241; Prof. van Hamel, Inleiding tot de studie van het Nederlandsche Strafrecht 2 blz. 2, 418; Mr. Dr. B. Gewin, Beginselen van Strafrecht, blz. 12.

niet op de vrijheidsbeperking als zoodanig gericht is, doch op de beveiliging der algemeene gezondheid, en 't een ongelukkig toeval is, dat die beveiliging in dit geval niet zonder vrijheidsberooving kan geschieden. De ontoerekenbaar verklaarde mag woedend zijn wanneer hij in een krankzinnigengesticht wordt opgesloten, doch een *straf* is die opsluiting niet, daar zij niet bedoelt hem een leed aan te doen en zij slechts strekt om de samenleving tegen zijn reedlooze daden te beschermen. Het kind moge een ouderlijke terechtwijzing erg onplezierig vinden, doch 't wordt door die vermaning wederom niet gestraft, aangezien deze slechts strekt om 't te verbeteren, niet om het eenig kwaad te berokkenen.

Het is van groot practisch gewicht dit goed te beseffen. Een vrijheidsberooving toch, wier rechtstreeksch doel de beveiliging der maatschappij is tegen een gevaarlijk persoon, mag niet onaangenamer voor den opgeslotene gemaakt worden, dan streng noodzakelijk is ter verwezelijking van dat doel, en zal hem overigens in 't onverkort genot zijner rechten moeten laten. Een vrijheidsontneming daarentegen, welke een vorm <sup>1)</sup> van straf bedoelt te zijn, kan den gevangene niet te veel vrijheden en genoegens toestaan, of zij verliest haar karakter van straf, en wordt een Elmira-pretje, waarnaar leegloopers en zwakkelingen hunkeren.

Met dit laatste is natuurlijk niet gezegd, dat prof. Simon van der Aa (De arbeid als element van de vrijheidsstraf, blz. 13) gelijk had, toen hij beweerde, dat „onder de heerschappij van het vergeldingsbegrip de arbeid een deel van het leed [is], dat den gevangene wordt toegebracht.” Men

---

1) Prof. van Hamel, Mr. Gewin, Prof. Simons, Mr. De Roos (De Strafmiddelen in de nieuwere strafrechtswetenschap) e. a. spreken verkeerdelijk van *strafmidelen*, wanneer zij 't hebben over de verschillende gedaante, waarin de straf zich aan ons vertoont. Een gevangenis of een rotting kunnen als midelen gebezigd worden, indien we willen straffen, doch de opsluiting in dat gebouw en de geeseling met dien stok zijn (vormen van) de *straf zelf*.

kan zeer goed iemand ter vergelding van schuld gevangen zetten, en hem tegelijkertijd, niet als strafverscherping, doch om schadelijk leegzitten te voorkomen, arbeid laten verrichten. Moet echter, gelijk in 't hoofd der aangehaalde rede ligt besloten, 't opdragen van werk aan de gevangenen een „element van de vrijheidsstraf” zijn, d. w. z. een bijzondere straf, welke de vrijheidsstraf verzwaart, dan zal, tegen de uitdrukkelijk uitgesproken bedoeling van den hoogleeraar, die verplichte werkzaamheid slechts in een of ander vervelend karwei kunnen bestaan.

De straf — om tot haar terug te keeren — is echter meer dan een opzettelijk toegevoegd kwaad, want dat is bijvoorbeeld een mishandeling uit wreedheid ook. Zij is een terugslag, een antwoord op een ondervonden kwaad, en dit antwoord bestaat in 't weeromgeven van een daaraan gelijkwaardig kwaad aan den euveldader. Wraak en straf vallen onder 't begrip *vergelding*, omdat beide een terugbetaling zijn met gelijke munt; en als teruggave van een kwaad, dat opweegt tegen 't ontvangen kwaad, zijn zij verder beide een herstelling van een verstoord evenwicht. Hiermee houdt echter de overeenkomst op, want van *wraak* spreekt men, waar de vergelding door de beleedigde partij, of de zijnen, geschiedt, terwijl men van *straf* gewaagt, waar de vergelding door een boven de partijen staand gezag uitgeoefend wordt, dat den algemeenen wil ten uitvoer brengt. De verongelijkte bediende *wreekt* zich op zijn meester, doch de Staat *strafft* de overtreders van zijn geboden.

Voor de beoordeeling is dit onderscheid van *wezenlijk* belang. Immers de wraak is de vergelding, welke door menschen uitgeoefend wordt, die rechters zijn in eigen zaak of door hun hartstochten medegesleept worden, en dus tot een bezonnen en rechtvaardig oordeel niet in staat zijn. De straf daarentegen is de vergelding, die geschiedt door



een *onpartijdig* gezag, de overheid, welke, zonder aanzien des persoons naar te voren vaststaande regels rechtdoende, de grootte bepaalt der schuld, die men door zijn vergrijp op zich geladen heeft en deze schuld dan nauwkeurig doet afbetalen, boeten.<sup>1)</sup> Uiteraard schiet de wraak over haar grenzen heen, en loopt zij gevaar eindeloos te worden [vendetta!], terwijl daarentegen de waarborg voor een geréchte vergelding aanwezig is, indien de Stáát zich met haar belast. En het geeft derhalve geen pas om, gelijk zoovelen dit doen, de zich uit de partikuliere wraakneming tot (overheids)straf ontwikkeld hebbende vergelding af te keuren, omdat aan haar *oorsprong* de gebreken der eigenrichting kleven.<sup>2)</sup> De straf is de vergelding, de betaaldzetting door den Staat van de schuld, welke men wegens 't plegen van een rechtens ongeoorloofde handeling op zijn rekening geladen heeft, en zoolang 't strafrecht strafrecht blijft zal 't dus de regeling dier vergelding zijn.

---

1) Volgens Mr. S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, blz. 177 vgl. zou de oorsprong der straf liggen in de tuchting in 't gezin. Wij merken hierbij op, dat deze vraag aan 't *begrip* der straf natuurlijk niets afdoet, en dat de huiselijke kastijding nog geen vergelding is, doch slechts een onaangenaam herinneringsteeken, dat aan een zeker doen verbonden wordt, opdat dit voortaan „geschuwd” worde.

Bij de „bestrafing”, die ook in 't gezinsleven thuis behoort, hebben we evenmin met een straf te doen, doch met een op verwijtenden toon toegevoegde vermaning om zich te beteren.

Hegel (IX, blz. 157): „Tucht beoogt verbetering, straf veronderstelt een eigenlijke toerekenbaarheid. Bij de tuchting is de reden, waarom iets nagelaten wordt, slechts de vrees voor de straf, niet 't feit, dat 't onrecht is.”

2) De contra-schrijver over de celstraf („Pro en Contra”, Serie III, no. 10 blz. 21), Dr. H. van der Hoeven Jr. meent, dat „de logische consequentie” van de vergelding deze is, dat de misdadiger, „als hij zijn straf heeft uitgezeten, nu ook quitte is, en bijv. op 't door hem gestolene, dat hij nu als 't ware „betaald” heeft, *recht* krijgt.” Dit is echter een misverstand: de straf is hier niet de koopsom voor 't *gestolene*, doch de boete of zoen voor 't *stelen*.

Ik behoef wel nauwelijks te zeggen, dat 't op 't zelfde neerkomt of men den misdadiger voor zijn vergrijp doet „boeten” d. i. betalen, dan wel of men hem de gelijke waarde voor dit vergrijp „terugbetaalt”, zijn „verdiende loon” geeft.

Hoevelen zien dit goed in?

Zeker niet prof. Simon van der Aa, als hij in zijn reeds vermelde rede klaagt over „den belemmerenden invloed van de opvatting, dat de straf moet vergelden” (blz. 13).

Zeker niet prof. van Hamel, als hij (blz. 5 van zijn Inleiding) de vergelding, welke zélf de straf is, een *gevolg* der straf noemt, of (blz. 488) beweert, dat „bij den voortgang der nieuwe richting” het begrip straf „bestemd [is] voor het ruimer begrip van maatregelen tot bestrijding van de misdaad,” waaronder de tuchting der straf altoos haar plaats behoudt, te wijken”, en dat „de Nederlandsche kindervetten (1901) het oude begrip sterk [hebben] aangetast.” Het begrip is ’t altijd en overal geldige, niet iets dat van daag zus en morgen zóó is en zich laat „aantasten”; is de straf naar haar begrip vergelding, dan *blijft* ze dit, al mochten Nederlandsche kindervetten haar toepassing misschien geheel uitsluiten, en van andere maatregelen gebruik maken.

En evenmin toont prof. Simons een juist besef te hebben, wanneer hij (blz. 14 vlg. van zijn Leerboek), op voorbeeld van den Berlijnschen hoogleeraar von Liszt, een „*doelstraf*” verdedigt, waarin men dan echter vergund blijft een „vergeldingsstraf” te zien. „Vergeldingsstraf” d. i. vergeldingsvergelding is een zelfde overtollige samenkoppeling als bijvoorbeeld een gouden goudstuk, en een „doelstraf” staat op gelijke lijn met een . . . . doelwandering. Indien men den hoogleeraar vroeg om zoo’n wandeling mede te maken, teneinde een bijzonder soort molen te bezichtigen, nl. een „doel”molen, zou hij dan niet terecht denken, dat we een tik van dien molen beet hadden? Toch is die doelstraf niets beter dan de doelwandering en doelmolen! De verschillende doeleinden, waartoe de straf als „middel” dienen kan, liggen buiten haar wezen, en men kan haar wél onder-

scheiden naar de vormen (hechtenis enz.) waarin zij verschijnt, doch niet naar de uiterlijke, toevallige doeleinden, welke men door middel van haar zou kunnen bereiken. Men kan trachten iemand door straf te verbeteren, zeker, doch die straf blijft precies dezelfde straf, al heeft zij de bedoelde uitwerking niet, en al blijft de gestrafte even verstokt als vroeger. Men kan pogen door straf iemand afgeschrikken, toegegeven, doch 't verandert aan die straf niet 't minste, zoo de gestrafte niet door haar wordt afgeschrikt om opnieuw vergrijpen te plegen. Men kan trachten door straf de „maatschappij te beveiligen,” ongetwijfeld, doch die straf verandert wederom geenszins van aard, wanneer zij daarin tekort schiet. De straf is naar haar begrip vergelding van schuld, om 't even of zij al dan niet verbetert, afschrikt, onschadelijk maakt, beveiligt of wat ook.

Iemand doen betalen wat hij niet schuldig is, beschouwt, ook op 't gebied van 't strafrecht, elkeen als een ongerechtigheid. Is nu, volgens de vrienden van het „nieuwe licht,” van schuld geen sprake meer, sedert „de vrije wil naar den rommelzolder gebracht werd” (Dr. Aletrino, Is celstraf nog langer geoorloofd en gewenscht? blz. 66), hoe kan door hen dan nog voor een (doel)straf, d. i. voor een (doel)vergelding van *schuld* gepleit worden? Het antwoord is licht te bevroeden: omdat 't redelijk gevoel dezer schrijvers hunne eenzijdig-verstandige theorieën in den weg zit.

Nemen we eens de „Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge” (1905) van den bekenden von Liszt ter hand. We lezen daarin (Dl. II, 48, 47, 45): „vergolden kan slechts worden, wat men had kunnen vermijden. De vergelding onderstelt, dat de dader ook anders had kunnen handelen. Zonder vrijheid van keus nóch schuld nóch vergelding. Voor het voet bij stuk houdende determinisme blijft eenig en alleen

de doelstraf over. Het ongeluk, waaraan iemand geen schuld heeft, te willen vergelden is niet slechts ruw en onmeedoogend, doch ook ongerijmd." „Wie 't „er iets aan doen kunnen" schraapt, speelt met woorden, als hij toch nog van de „schuld" eens booswichts spreekt." „Het is niet onze „verdienste," dat we niet reeds lang voor den strafrechter gekomen zijn; en 't is niet de schuld van den misdadiger, dat de omstandigheden hem op den weg des misdrijs gedreven hebben." „Alles begrijpen wil niet zeggen alles vergeven: dat weet ieder van ons, die kinderen heeft opgevoed. Maar alles begrijpen wil zeggen bescheiden zijn."

De schrijver verkondigt dus, dat van schuld geen sprake kan wezen, en evenmin van vergelding, en tegelijkertijd verklaart hij zich voor (doel)straf, d. i. voor . . . vergelding; hij zegt geen schuld te kennen, en tegelijkertijd zegt hij, dat „alles begrijpen, *niet* wil zeggen alles vergeven," waarin ligt opgesloten — daar immers vergeven een ander woord is voor kwijtschelden, en men toch moeilijk een *niet-bestaande* schuld kan kwijtschelden — dat bij den misdadiger plotseling weer wél schuld aanwezig is, en deze zelfs een gedeelte van die schuld zal moeten boeten.

De misdadiger, betoogen de „criminalisten der nieuwe richting," was onvrij in zijn keuze, toen zijn wil zich tot 't plegen van 't misdrijf bepaalde, en kon dus niet anders handelen dan hij deed; en daar de bepaalde, d. i. onvrije, wil toch geen schuld heeft aan iets, dat hij „niet helpen kan," gaat het niet aan hem voor dat „onvermijdelijke" te doen boeten.

Tweeërlei wordt derhalve door hen gesteld: 1° er vindt een (wils)keuze plaats, 2° deze keuze is onvrij. Aan de eerste stelling vasthoudend, vragen wij nu: kan ik gezegd worden te *kiezen*, als mij niet de mogelijkheid gegeven is

om ook een *andere* keuze te doen? Kiezen is naar zijn begrip een *zich bepalen* tot de verwerkelijking van één uit meerdere *mogelijkheden*, en hij die een keuze gedaan heeft, had zich dus ook tot iets anders kunnen bepalen; valt de mogelijkheid weg, dat een andere bepaling plaats vindt, dan valt meteen de *zelfbepaling* of keuze weg, en hebben we met 't *bepaald worden* (van buiten af) te doen. Door te erkennen dat de wil *kiest*, hebben de deterministen, zonder 't te bemerken, de vrijheid binnengehaald, want de wil kan slechts kiezen, wanneer hij als de onbepaalde algemeenschap *boven* zijn bepaaldheden staat, en aan zich zelf ieder van haar tot inhoud kan geven. Zegt men, dat (voor den mensch) in een gegeven geval slechts één wilsbesluit mogelijk is, dan ontkent men niet slechts de *vrijheid* van den wil en houdt men een *onvrijen* wil over, neen, men loochent den *wil zelf*, en stelt den mensch met 't dier gelijk, dat als natuurwezen zonder meer onmiddelijk door zijn driften bepaald wordt, en steeds datgene doen *moet*, waartoe de oogenblikkelijke natuurdriфт 't drijft. Een *moeten*, waarbij slechts dit en niets iets anders geschieden kan, is nog geen willen doch een blindelings gedreven worden.

Bij het dier spreekt men niet van een handeling, d. i. wilsuiting, omdat een *werkelijke* wil een denkende wil is, en eerst bij den mensch, als denkend wezen, van een eigenlijke zelfbepaling sprake is. Doordat hij denkend is, kan de wil zich van alle begeerten, welke hij in zich zelf vindt of (door middel van voorstellingen) oproept, onderscheiden, en vermag hij af te wegen hoeveel hij wint of verliest door aan haar toetegeven, om ten slotte, de beraadslaging sluitend, aan een van haar de voorkeur te schenken. Toch is deze vrijheid der willekeur op zich zelf niet meer dan een *vormelijke* vrijheid. Willen doe ik slechts, als ik iets *bepaalds* wil, en deze bepaaldheid wordt door de an-

dere bepaaldheden, waaruit ik koos, beperkt of begrensd; mag de wil al naar den vorm vrij zijn, insoover hij zichzelf tot een zekeren inhoud bepaalt, hij is toch onvrij, insoover die inhoud hem door de natuur gegeven is en niet in hem zelf zijn grond vindt, d. w. z. voor hem toevallig is. De ware vrijheid is eerst daar, waar de denkende, d. i. algemeene, wil in de door hem gestelde verbijzondering bij zich zelf, als 't algemeene, blijft, en zijn inhoud dus niet 't hem vreemde, bloot natuurlijke, is, doch 't algemeen-geldige. De waarlijk vrije wil is de met zijn begrip ('t algemeene) overeenstemmende redelijke of zedelijke wil, welke niet *slechts* de onbepaaldheid is van 't kunnen, en evenmin *slechts* de bepaaldheid van 't moeten, doch 't één zoo goed is als 't ander, en in den door hem zelf bepaalden (bijzonderen) inhoud zijn eigen (algemeene) redelijkheid terugvindt. Wanneer men eenmaal heeft leeren beseffen, dat vrijheid en bepaaldheid geen onverzoonlijke tegenstellingen zijn, doch dat de vrijheid bepaald- of (innerlijk) noodzakelijk-zijn *door zich zelf* is, en dus tegenover de onvrijheid, als 't bepaald- of (uiterlijk) noodzakelijk-zijn *door iets anders* staat, dan begrijpt men, dat 't determinisme evenzeer een eenzijdigheid is als 't indeterminisme.

Gewoonlijk krijgt men van „deterministische” schrijvers te hooren, dat de menschelijke vrijheid met de onverbreekbare „wet der oorzakelijkheid” in strijd zou zijn. Niets geschiedt vanzelf, zoo redeneeren zij, alles is 't uitwerksel van een oorzaak, en daar 't uitwerksel door de oorzaak volledig bepaald wordt is van zelfbepaling of vrijheid geen sprake.

Eenige bezinning doet echter inzien, dat bij 't levende wezen een dergelijke oorzakelijkheidsverhouding niet bestaat. Schop ik tegen een steen, zoodat deze van mij vandaan vliegt, dan heeft 't uitwerksel, de beweging in een bepaalde richting, geen anderen inhoud dan de oorzaak

aan 't zelve gegeven heeft. Zet ik echter aan een kat vleesch voor, dan wordt de etensdrang hierdoor wel opgewekt, doch niet voortgebracht, daar hij reeds sluimerend aanwezig was. De uiterlijke omstandigheid is hier niet de oorzaak, doch de prikkel, welke 't levende wezen opwekt om uit zichzelf een verandering te weeg te brengen en zich in zijn eigenaardigheid te laten zien.

Bij de willekeur hebben we een nog hooger en vorm der vrijheid, daar hier de wil niet aan toevallige natuurlijke bepaaldheden gebonden is, doch er zich denkend boven kan verheffen. De omstandigheden kunnen sluimerende begeerten opwekken, doch veroorzaken den wil niet, daar 't van hém afhangt of hij haar als beweeggronden laat gelden. Waar de verhouding van oorzaak en uitwerksel plaats grijpt moet, wat in de oorzaak ligt, noodzakelijk volgen, en is dus 't geschieden van 't tegendeel *onmogelijk*; de wil is echter de *mogelijkheid* om zoowel de eene als de andere zijner bepaaldheden te verwerkelyken, en wordt dus niet „oorzakelijk bepaald”. „Inzooover”, schrijft Hegel (*Philosophische Propädeutik* blz. 22) „de mensch er zich op beroept, dat hij door omstandigheden, prikkelingen enz. verleid is geworden, wil hij de handeling als 't ware van zich wegschuiven, maar verlaagt hij zich hiermee slechts tot een onvrijen of natuurwezen; in waarheid is zijn handeling steeds zijn *eigen* handeling, niet die van een ander of de werking van iets buiten hem”. Als Mr. de Roos (*Rechtsgeleerd Magazijn* 1905 blz. 397) tegenwerpt: „de onvrijheid, het oorzakelijk bepaald zijn van den menschelijken wil, zich zoo te denken, dat invloeden van buiten direct en zonder zijne medewerking de wilsuitingen van een subjeet zouden bepalen, daar is geen determinist, die tot zoo iets zou geraken”, dan beseft hij niet, hoe het een tegenstrijdigheid is den wil onvrij, d. i. door een oorzaak volledig bepaald te noemen, en terzelfder

tijd te zeggen, dat deze *volkomen onvrije* wil *medewerkt* om *zich zelf* te bepalen. In waarheid heeft Mr. de Roos gesteld: geen determinist „geraakt er toe” ’t oorzakelijk bepaald zijn als oorzakelijk bepaald zijn te denken, m. a. w. geen determinist „geraakt er toe” . . . zich zelf niet te weerspreken.

Dergelijke zelfweerspreking vindt haar verklaring in ’t ongevoegzaam doordenken der gebruikte begripsverbijzonderingen, in ’t redeneeren „op ’t gevoel af”; en teekenend is bijvoorbeeld in dat opzicht een uitlating van Mr. de Roos (blz. 397), dat de „nieuwe strafrechtsschool” schuld en verantwoordelijkheid niet ontkent, doch „deze begrippen anders *voelt* dan de indeterminist”. Voelt . . . alsof ’t hier aankwam op de vaagheid der subjektieve meening, in plaats van op de klaarheid van ’t algemeengeldige begrip! Had deze schrijver begrepen, dat de vrijheid, die zich verwerkelijkt, zich op iets bepaalds moet richten, dan zou hij niet (blz. 396), ter verdediging van een eenzijdig determinisme, er zich op beroepen hebben, dat de „wil toch wel gaat in een *bepaalde* richting”. Als *redelijk* wezen is de mensch *vrij*, wanneer hij zijn werkzaamheid *redelijke* grenzen aanwijst, en zich dus tot deze als tot zich zelf, niet als tot iets vreemds, verhoudt; en slechts de misvatting, als zou de vrijheid onafhankelijkheid zijn èn van ’t andere èn van zich zelf d. w. z. . . . een ondenkbaarheid, bracht den heer d. R. in de meening, dat overall waar bepaaldheid te bespeuren valt de vrijheid afwezig is. Bepaalt de denkende wil, d. i. de persoon, zich tot een of ander doen of laten, dan is, volgens den heer d. R. en anderen, die handeling „onvermijdelijk” en kan de persoon „’t niet helpen”; aansprakelijk gesteld — beweren zij — zou hij slechts kunnen worden voor een „vrije wilsuiting”, waaronder zij een „uiting” verstaan, die niet in den persoon gegrond is, doch de „uiting” is van . . . niemand en niets. M. a. w. de persoon zou slechts aanspra-



kelijk gesteld kunnen worden voor uitingen, die *niet zijne* uitingen zijn!! Het is te hopen, dat de wedergeboorte van Hegels' geest, althans ten onzent, op den duur ook in hen zal plaats grijpen, die nu nog zulke wonderlijkheden verkondigen.

Om op de „criminalisten der nieuwe richting” terug te komen: hun bewering, dat de misdadiger niet anders handelen kon dan hij deed, bevat een tegenstrijdigheid, want wie niet anders doen kon dan hij deed *handelde* niet, doch werd *gedreven*. De handeling is de zich in de buitenwereld verwerkeliijkende wilskeuze, en daar die keuze uit meerdere (handelings)mogelijkheden geschiedt, is 't voor hem, die op een bepaalde wijze handelt, per se mogelijk om ook anders te handelen. Heeft men zijn wil tot 't plegen van een misdrijf bepaald, dan is dit misdrijf niet een „onvermijdelijkheid,” waaraan men „niets doen kan,” doch een daad, welke aan onszelf, als willende intelligentie of intelligenten wil, te wijten is en derhalve op onze persoonlijke rekening kan geboekt worden. Eerst waar de (denkende) wil de oorzaak is van eenig doen of laten, en deze dus wist, of zonder onbedachtzaamheid zou hebben geweten, wat hij deed, kan dit doen of laten aan den persoon, als eenheid van denken en willen, worden toegerekend en hij er voor verantwoordelijk gesteld worden.

Verantwoordelijkheid is de gehoudenheid van den persoon, om aan een boven hem staand gezag rekenschap te geven en zich voor diens rechterstoel ten opzichte eener aanklacht te rechtvaardigen; en deze gehoudenheid bestaat slechts ten aanzien van dat doen of laten, dat hem kan worden *toegerekend*, m. a. w. het *zijne* is. Alleen voor een den wil toerekenbare daad is de persoon aansprakelijk, en alleen voor zoo'n toerekenbare daad, d. i. handeling, kan hem op zijn balans ('t zij aan den kant der verdiensten, 't zij aan den kant der schulden) een zeker bedrag geboekt worden; en 't is

wederom een teeken van begripsverwarring, dat zoo-vele „criminalisten der nieuwe richting” reeds dáár van verantwoordelijkheid gewagen, waar nog geen sprake is van een verplichting om rekenschap te geven, en slechts de *gevolgen* van een of ander (ontoerekenbaar) doen of laten worden ondervonden. De binnen den schaapsstal sluipende wolf ondervindt als gevolg van dit binnensluipen, dat de herders hem met knuppels te lijf gaan — zullen wij nu zeggen, dat dit dier *dus* voor zijn binnensluipen „verantwoording” schuldig is? De in vervolgingswaan een ander letsel toebrengeende krankzinnige ondervindt als gevolg van dit letsel toebrengen, dat hij in een gesticht wordt opgesloten — zullen wij nu zeggen, dat deze ongelukkige *dus* rekenschap heeft af te leggen van zijn daad?

Slechts de persoon, de denkende wil, heeft als subject van bevoegdheden tevens plichten en kan wegens nietnaking daarvan ter verantwoording geroepen worden, en daarom heft een ziekte, een „buiten zich zelf” geraken der persoonlijkheid, mét de toerekenbaarheid der daad tegelijk de strafrechtelijke verantwoordelijkheid op. Zonder denken geen wil; is 't verstand gestoord of onvoldoende ontwikkeld, dan kan van een eigenlijke wilsbepaling niet gesproken worden,<sup>1)</sup> en 't doen of laten ook niet als een (wils)uiting aan de „van zich zelf vervreemde” of „nog niet tot zich zelf gekomen” persoonlijkheid worden toegerekend. De door den Staat met strafbedreiging versterkte rechtsbepalingen zijn voor hen opgesteld, die de beteekenis van deze voor-

---

1) Men heeft hiertegen wel aangevoerd, dat ook krankzinnigen „een wil kunnen hebben.” We geven dit grif toe: op die gebieden, waarop hij niet door waanvoorstellingen beheerscht wordt, is ook menig krankzinnige in staat zijn wil te bepalen. Waar dit echter niet 't geval is, en toch van „wil” gesproken wordt, hebben we eenvoudig met 't zelfde losse spraakgebruik te doen, dat ook van een dier, ja van een levenloos voorwerp zegt: „het wil niet zooals ik wil.”

schriften en de gevolgen van eigen doen en laten kunnen begrijpen, van zichzelf en de buitenwereld juiste, algemeen-geldige voorstellingen hebben en tot bezinning, tot (verstandelijk) overleg in staat zijn; zij zijn dus niet gericht tot dieren, tot kinderen zonder kennis des onderscheids of tot hen, welke (tijdelijk of blijvend) niet bij hun verstand zijn. Ook tegen ongewenschte uitingen van beide laatste groepen zullen natuurlijk bepalingen gemaakt moeten worden „ter maatschappelijke zelfverdediging”, doch deze bepalingen vallen buiten 't strafrecht, al zal het ook vaak doelmatig zijn ze in dezelfde wet, waarin de strafrechtelijke aansprakelijkheid geregeld wordt, op te nemen. „Maatregelen tot bestrijding der *misdaad*” mag men ze echter niet noemen — gelijk bijv. prof. van Hamel (Inleiding blz. 488, en elders) doet. De strafrechter velst slechts een afkeurend oordeel over wilsuitingen (handelingen), niet over ontoerekenbare daden, en brengt als een *verkeerd* doen en laten, d.i. als *misdaad* een persoon slechts datgene in rekening, waarin diens wil tot uitdrukking kwam. Zij, die strafrechtelijk niet verantwoordelijk zijn, kunnen zich aan een *misdaad* niet schuldig maken, en terecht zegt dan ook de Code pénal: „daar is misdaad noch wanbedrijf, zoo de beklaagde tijdens 't plegen der daad in staat van verstandsverbijstering verkeerde” enz. <sup>1)</sup>

In veel gevallen zal 't buiten kijf moeilijk zijn uit te maken, of een daad toerekenbaar is of niet, doch een beslissing zal steeds genomen moeten worden, daar de strafrechtelijke verantwoordelijkheid (strafbaarheid) met 't al dan niet aannemen der toerekenbaarheid *staat* of *valt*. Dit geldt ook na de aanvaarding van het „stelsel” — wij voor ons zouden liever van de „stelselloosheid” gewagen — van prof. Van Hamel, krachtens 't welk de rechter *kiezen* mag, of hij den

1) Voor redelijk inzicht in 't strafrecht kunnen de „nieuweren” bij de oudere wetgevers in de leer gaan!

beklaagde tot straf zal veroordeelen, dan wel zal doen genezen, onschadelijk maken, verbeteren enz.; immers ook bij dit „stelsel” zal de rechter moeten weten of de daad aan den persoon toegerekend kan worden, vóór hij de wenschelijkheid van straffen of niet-straffen vermag te overwegen en dus in waarheid een *keuze* doet. „Indien”, zegt de hooggeleerde schrijver op blz. 364 zijner Inleiding, „indien — in den gedachtengang der „nieuwe” richting — hiervan wordt uitgegaan, dat ieder mensch de gevolgen, dus ook de sociaal-ethische en repressieve gevolgen heeft te dragen van die anti-sociale handelingen welke uitingen van zijn *persoonlijkheid* zijn, of waarvan hij *psychologisch* [lees: *psychisch*] de oorzaak, wil men, de schuld heeten kan, dan is voor de onderscheiding tusschen toerekeningsvatbaarheid en toerekeningsonvatbaarheid geen plaats. Sociaal-verantwoordelijk, sociaal-toerekenbaar [sic!] is ieder.” En met vreugde maakt hij dan van de nieuwe Kinderwetten gewag, welke „de art. 38 en 39 Swb. met hun toerekenbaarheidsformule van „het oordeel des onderscheid” vervangen” hebben.

Behalve door 't reeds hierboven besproken onoverdachte gebruik der uitdrukking „verantwoordelijkheid”, kenmerkt zich de aangehaalde plaats door de tegenstrijdigheid, om een onderscheiding (tusschen toerekenbaarheid en ontoerekenbaarheid), waarvoor geen plaats meer heet te wezen, tóch te maken. Zij vermeldt immers twee groepen: zij, die „anti-sociale handelingen” plegen, welke uiting zijn hunner persoonlijkheid, en zij, die „anti-sociale handelingen” (lees hier: daden) verrichten, waarvan zij slechts als bezielde natuurwezens (zonder geest) de oorzaak zijn; en wat zijn beide anders dan de oude groepen van hen, wien de daad op rekening van hun persoonlijkheid gezet kan worden, en van hen, aan wier wil men de daad *niet* kan toe-

rekenen? Voor men over iemand's doen zedelijk of strafrechtelijk een oordeel kan vellen, en beraadslaging mogelijk is over de vraag, welke behandeling „voor hem noodzakelijk is” (Inleiding blz. 49), moet vaststaan of de daad uiting eener wilsbepaling is of niet; weet ik niet of de dader „bij zijn verstand” d. w. z. toerekenbaar is, dan tast ik in 't duister rond bij 't beantwoorden der vraag, of straf, dan wel „zedelijke verbetering”, of geneeskundige behandeling aangewezen is. Een ontoerekenbare te straffen is een doellooze ongerechtigheid, een ontoerekenbare zedelijk te willen verbeteren is een zinnelooze poging — hoe zullen echter dergelijke dwaasheden vermeden kunnen worden, wanneer in twijfelachtige gevallen naar de toerekenbaarheid geen onderzoek meer gedaan wordt en de rechter een beslissing neemt zonder zich over 't al of niet bestaan der toerekenbaarheid te bekommeren? Prof. van Hamel verblijdt zich dan ook met een luchtspiegeling als hij meent, dat volgens de kindervetten van '01 de rechter niet langer op 't aanwezig- of afwezigzijn van het oordeel des onderscheids behoeft te letten, „daar hij, als paedagoog, met bijna volstreckte vrijheid, uit een reeks van educatieve repressie-maatregelen naar de practische behoefte van het geval” kiezen kan. Het moet een eigenaardig *paedagoog* zijn, die bij de vraag hoe een kind wegens 't plegen van een zeker feit behandeld zal worden, niet eens onderzoekt, of 't wel een genoegzaam besef had van 't geen 't eigenlijk deed en 't 't rechtens ongeoorloofde van zijn daad begreep! De waarheid is, dat de nieuwe artikelen 38 en 39 Swb. het onderzoek *niet met zoovele woorden* vermelden en zij den rechter de vrijheid laten om minderjarigen beneden de achttien jaar *niet* tot straf te veroordeelen, ook al kan de daad hun toegerekend worden en zijn ze doortrapte boosdoeners; doch hoeveel kwaads men ook van die artikelen

moge zeggen — en er kan naar mijn oordeel in veel opzichten niet kwaad genoeg van gesproken worden — men mag hun *niet* ten laste leggen, dat zij den rechter hebben willen toestaan om uit opvoedingsmaatregelen, straf, of 't plaatsen in een krankzinnigengesticht een *keuze* te doen, wanneer hij *niet eens* weet of de daad wel toerekenbaar is.

In de Juristenvergadering van '06 heeft prof. van Hamel gezegd (Handelingen II blz. 185), dat de psychiaters dikwijls „geen weg . . . weten met de theoretisch opgezette vraag van toerekenbaarheid en ontoerekenbaarheid,” en liever „practische vragen beantwoorden [willen], die zij als medici kunnen beantwoorden: hoe het psychisch met den man gesteld is en hoe zijn misdadige aanleg het best te bestrijden valt”; welke wensch ook hij gerechtvaardigd vond. Wij voor ons verklaren evenwel wederom niet te begrijpen, dat een psychiater kan zeggen, hoe 't met iemand „psychisch gesteld” is en welke behandeling voor dien man wegens 't plegen van een zeker feit aangewezen is, wanneer hij niet eens weet te zeggen, of dit feit dien persoon wel toegerekend mag worden. En verder merken wij op, dat het oordeel over wat met een strafrechtelijk verantwoordelijk persoon geschieden moet eenig en alleen aan den rechter behoort — de schuldvraag is een *gerechtelijke* en géén geneeskundige vraag. Wat er van de rechtsbedeeling worden zal, wanneer psychiaters invloed gaan uitoefenen op 't bepalen der tegen plegers van strafbare feiten te nemen maatregelen, kan men reeds voorspellen uit enkele mededeelingen, door Dr. J. W. Deknatel op den tweeden zittingsdag der Ned. Juristenvereniging in '06 gedaan (Handelingen II blz. 158 vlg). Met de grootste gemoedskalmte vertelde hij daar van twee gevallen, waarin hij, in strijd met den door hem als deskundige afgelegden

eed, de rechters om den tuin had geleid, en tot ontoerekenbaarverklaring van een toerekenbaar, en tot toerekenbaarverklaring van een ontoerekenbaar persoon geadviseerd had. Wat den eersten persoon betrof, zeide Dr. Deknatel, was er „eigenlijk geen reden om daaraan [de toerekenbaarheid nl.] te twijfelen, maar 't was nu eenmaal noodig, dat hij ontoerekenbaar verklaard werd, om hem buiten vervolging te stellen, om hem onder geneeskundige behandeling, die voor hem noodzakelijk was, te kunnen brengen en hem te bewaren voor een geheel onnoodige gevangenisstraf. Welnu, ook in dit geval heb ik mij bij het uitbrengen van mijn advies laten leiden door de overweging wat de praktische consequentie van het opvolgen van dit advies zou zijn.” Men ziet, dat hier de deskundige alléén lette op 't belang van den beklaagde en algemeene gezichtspunten buiten beschouwing liet — gevangenisstraf was in diens belang „geheel onnoodig,” daar hij rijk genoeg was om zich onder geneeskundige behandeling te kunnen stellen, en . . . daarmee uit. Wat den tweeden persoon aanging: deze behoorde „wetenschappelijk beschouwd” „eigenlijk tot de ontoerekenbaren”, doch Dr. Deknatel kon niet nalaten „zwaar te laten wegen de noodzakelijkheid dat deze persoon voor geruimen tijd uit de samenleving moest worden verwijderd. En aangezien hij in de tegenwoordige omstandigheden daarvoor toerekenbaar verklaard moest worden, is dit geschied,” m. a. w. heeft Dr. D. *in strijd met de waarheid en den door hem afgelegden eed* (men denke ook aan art. 207 Sw.b.!) verklaard, dat hij den beklaagde toerekenbaar beschouwde. Hier ziet men dus omgekeerd, dat deze met zijn wetenschappelijke overtuiging zoo . . . luchtig omspringende deskundige het bijzondere belang van een beklaagde, een *armen* man, niet in 't minst in aanmerking neemt, en zoogenaamd in 't belang der samenleving geen

gewetensbezwaar koestert om iemand een niet bestaande schuld te doen boeten! We zullen over 't ergerlijke van 't uitbrengen van dergelijke willekeurige en met 't Recht een loopje nemende psychiatrische rapporten niet uitweiden, doch willen alleen niet ons oordeel in de pen houden, dat rechterlijke colleges, welke niet de kans wenschen te loopen *misleid* te worden, wijs zullen doen met aan Dr. J. W. Deknatel geen opdracht te geven, om over den geestestoestand van beklaagden als deskundige verslag uit te brengen.

Alvorens overlegd kan worden, *wat* men iemand wegens 't plegen van een bepaald feit op zijn rekening zal zetten, moet vaststaan *dat* 't feit op zijn rekening gebracht kan worden, en de beantwoording dier vraag zal uiteraard slechts bevestigend óf ontkennend kunnen uitvallen; mijn wil uit zich (rechtstreeks of middelijk) in een zeker doen of laten, of hij uit zich daarin niet — ik ben wegens een zekere daad rekenschap schuldig, of ik heb geen verantwoording ten opzichte ervan af te leggen. Een derde antwoord laat zich niet geven, en de vaak gebezigde uitdrukking *verminderd-toerekenbaren* duidt dan ook geen derde groep aan, naast de toerekenbaar- en ontoerekenbaarverklaarden, doch beteekent *toerekenbaren of strafrechtelijk verantwoordelijken met mindere schuld* — wat natuurlijk alle beklaagden zijn, die niet tot de hoogste straf veroordeeld worden en bij wie dus, stilzwijgend of uitdrukkelijk, een verzachtende omstandigheid is aangenomen. Op de reeds meermalen genoemde Juristenvergadering van '06 hebben de meeste aanwezigen zich nog 't bestaan van zoo'n afzonderlijke derde groep laten wijsmaken, een groep, welke ook wel die der „geestelijk minderwaardigen”, „zedelijk defekten”, „gedesiquilibreerden” enz. genoemd wordt. Langzamerhand moet echter wel 't besef doordringen, dat deze benamingen zóó vaag en rekbaar zijn, dat *alle* misdadigers er gemakkelijk



onder gebracht kunnen worden <sup>1)</sup> — wat ook de heimeelijke bedoeling van prof. Van Hamel is — en dat, wanneer met gebrek aan zedelijk gevoel en evenwicht, met ontarding en minderwaardzijn (dan een ander bijv. die 't Recht meer eerbiedigt!) de schuld naar de laagte zou gaan, — wat prof. Van Hamel en de zijnen meenen, en hun aanleiding geeft om voor „bijzondere maatregelen” tegen „minderwaardigen” te pleiten — de meest ontarde, verstokste, om God noch gebod gevende misdadigers er met de lichtste straffen zouden afkomen, terwijl „meerwaardige”, met meer zedelijk gevoel bedeelde plegers van vergripen de wet in al haar strengheid zouden ondervinden.

Het lijdt geen twijfel of de samenleving zal er slecht bij varen, indien de gevaarlijkste boeven er met lichte straf afkomen, omdat ze zoo „ethisch defekt”, d. i. zoo gemeen zijn, of intellectueel op zulk laag peil staan. Doch het is evenmin aan twijfel onderhevig, dat zij, welke in gebrekkig zedelijk weerstandsvermogen, verkeerde neigingen, ontardingsteeken en verzachtende, d. i. de schuld minderende, omstandigheden zien, van het berekenen dier schuld géén begrip hebben; en 't feit, dat tot heden toe geen enkele der talrijke rechtskundigen, welke hun licht over het „vraagstuk” der minderwaardige misdadigers hebben laten schijnen, ook maar met een enkel woord hebben weten duidelijk te maken, waarom toch minderwaardigheid per se een reden oplevert om mindere schuld aan te nemen, bewijst weer op merkwaardige wijze, hoe een openbare meening kan ontstaan, doordat de een den ander onnadenkend naspreekt. Stond 't *redelijk* gevoel niet, gelijk gelukkig zoo vaak geschiedt, de verkeerde theorie in den

---

1) O. a. wordt dit reeds begrepen door Mr. Rh. Feith, Handel. Ned. Jurist. Ver. II, 86 vlg., Mr. Dr. Gewin, Beginselen van Strafrecht bl. 135. Ook Mr. J. A. Levy, Handel. II, 115, is op den goeden weg.

weg, dan zouden ergelijkheden als 't vonnis in het beruchte geval van Dippold (waarbij deze knapenmishandelaar, -schender, en -dooder slechts tot acht jaar werd veroordeeld, omdat de rechters als verzachtend aannamen, dat de neigingen waaraan hij toegegeven had zoo . . . monsterachtig, zoo „psychisch minderwaardig” waren!) aan de orde van den dag zijn, en wierd bijvoorbeeld veelvuldige terugval, daar dit wijst op „gebrek aan zedelijk evenwicht”, als verzachtende omstandigheid beschouwd.

Wanneer we over 't *berekenen* van schuld spreken, hebben we natuurlijk niet meer met schuld in de beteekenis van oorzaak (van iets kwaads) te doen, doch met schuld in den zin van: het op onze rekening staande bedrag, dat wij verplicht zijn te betalen, boeten moeten. Het op onze rekening gebrachte onrecht wordt door den rechter op haar waarde, of liever onwaarde, geschat, waarna men ons dit geschatte schuldbedrag — bijvoorbeeld tien dagen hechtenis, honderd gulden enz. — dwingt terug te betalen.

Het onrecht, dat de strafrechter ten laste van den verantwoordelijken persoon boekt en „waardeert”, is de zich in een uiterlijk gebeuren openbarende integenstellingtreding van diens bijzonderen wil met den algemeenen wil, den staatswil, welke zich in door strafbedreiging versterkte bepalingen neergelegd, verbijzonderd heeft. *Op zich zelf genomen* is zulk door den staat niet gewild uiterlijk gebeuren nog geen onrecht — het is dit eerst, wanneer een (denkende) wil er opzettelijk of door gebrek aan voorzienigheid de schuld van is. Waar geen (wils)schuld is, en derhalve van plichtsschending niet gesproken kan worden, hebben we ook geen onrecht, en daarom kan bijvoorbeeld de krankzinnige zich niet aan een misdrijf schuldig maken en bevat de vaak gebezigde uitdrukking schuldeloos onrecht feitelijk een tegenstrijdigheid.

Op de vraag nu, naar welken maatstaf de grootte der strafrechtelijke schuld bepaald wordt, luidt 't antwoord in zijn algemeenheid: naar de scherpte der tegenstelling tusschen den zich uitenden bijzonderen wil en den (algemeen) rechtswil. Bij deze berekening hebben wij uiteraard op tweeërlei te letten: op iets *zakelijks*, een uiterlijk gebeuren, en op iets *persoonlijks*, de gezindheid van den bijzonderen wil ten opzichte van het Recht; heeft er geen verandering in de buitenwereld plaats gevonden of uitte zich geen eigenlijke wil, dan is er ook nog geen schuld, en 't gaat daarom niet aan om een *objectieve* schuld tegenover een *subjectieve* schuld te stellen, of vragen gelijk deze: „straffen wij den man voor dat wat hij *doet* of voor dat, wat hij *is*? Is de *daad* of is de *dader* 't onderwerp van ons oordeel?” (von Liszt, Strafrechtliche Aufsätze u. s. w. I p. 159) anders dan met een „zowel 't één als 't ander” te beantwoorden.

Op dit zakelijke en persoonlijke gelijkelijk lettend, kunnen wij zeggen, dat de schuld grooter is, 1°) naar gelang de staat het verboden doen en laten meer in strijd met 't algemeen belang acht, 2°) naar gelang de gezindheid waarvan de wil bij 't plegen der handeling blijkt geeft, zich minder om de verbodsbepaling bekommert, er vijandiger tegenover staat. De wetgever stelt vast van welke belangen de aantasting, of ingevaarbrenging, den persoon als te boeten schuld in rekening gebracht zullen worden, en hij bepaalt verder de grootte dier schuld binnen zekere grenzen, bij welke bepaling hij vaak mede 't persoonlijke (bijvoorbeeld de gemiddelde geneigdheid der bevolking om 't misdrijf te plegen, 't oogmerk enz.) in aanmerking neemt. Binnen deze perken nu stelt de rechter 't bedrag der schuld vast én naar het meerdere of mindere gewicht van het aangetaste rechtsbelang, én naar de diepte van 't ingeworteldzijn der mis-

dadige gezindheid: hoe minder weerstand de tot misdrijf leidende neigingen ondervinden, hoe minder toevallig, d. w. z. des te kenschetsender, 't misdrijf voor den persoon is, van hoe meer onverschilligheid ten opzichte van algemeene (rechts)-doeleinden de oogmerken en drijfveeren bewijs afleggen, des te grooter is de schuld en des te zwaarder straf zal ondergaan moeten worden. In de praktijk komt de straftoemeting billijkerwijze hierop neer, dat de rechter bij de verschillende soorten van vergrijpen een (naar gelang der hoogte van het wettelijk maximum) min of min zware straf vaststelt, welke in de *gemiddelde* gevallen wordt opgelegd, en dat hij deze slechts verhoogt of verlaagt, wanneer ztch bijzondere omstandigheden voordoen, die als schuldverzwarend of -verminderend kunnen aangemerkt worden.

We zijn hier op een punt gekomen, vanwaar uit men helder zien kan, hoe de van staatswege uitgeoefende vergeldende gerechtigheid en de objektieve doelmatigheid of „maatschappelijke zelfverdediging” met elkaar overeenstemmen. De straf, waarmee zij bedreigd worden, die geneigd zijn zekere rechtsbepalingen te overtreden, is te zwaarder, naar mate de Staat 't verboden doen en laten meer in strijd met 't algemeen belang oordeelt — wat wil dat anders zeggen dan: de Staat tracht bij degenen, welke de geneigdheid koesteren zijn voorschriften te overtreden, een des te krachtiger tegenbeweegreden te scheppen, naar gelang 't meer in 't algemeen belang is dat die overtreding voorkomen wordt? De straf is te zwaarder, naarmate de misdadige gezindheid vastgewortelder is — wat wil dat anders zeggen dan: hoe geneigder men is om een bepaald vergrijp te plegen, des te krachtiger tegenbeweegreden zal noodig zijn om ons van dat plegen af te houden?

Drieërlei wenschen wij hierbij nog op te merken.

*Ten eerste*, dat de strafbedreiging aan motiveerende kracht

wint, en dus minder zwaar behoeft te zijn, naarmate de zekerheid grooter is, dat op een gepleegd vergrijp werkelijk de straf zal volgen. Zoo laat zich de omstandigheid, dat in den nieuweren tijd over 't geheel niet zulke afschrikwekkende straffen worden toegepast als in de Middeleeuwen, hierdoor rechtvaardigen, dat tegenwoordig de kans op ontdekking voor den misdadiger tengevolge der geregelder toestanden, betere politie, internationale samenwerking, vooruitgang der wetenschap enz. veel en veel grooter is dan vroeger. <sup>1)</sup>

*Ten tweede*, dat de straf gelijk een tweesnijdend zwaard is, daar zij wel de macht van 't Recht openbaart, doch anderzijds werkkrachten aan de maatschappij onttrekt, gezinnen ongelukkig maakt, geldelijk nadeel toebrengt enz. Het veelvuldig toepassen van strenge straffen berokkent de samenleving vaak een schâ, waartegen de nadeelen der straffeloosheid niet zouden hebben opgewogen; en de overheid heeft derhalve, vóór zij er toe overgaat eenig doen of laten tot strafwaardig onrecht te verklaren en de grenzen vast te stellen der schuld, welke men door 't plegen ervan op zich laadt, den plicht, zich terdege van de rechtstreeksche en middellijke gevolgen dier strafbaarstelling rekenschap te geven.

*Ten derde*, dat — zooals van Houten terecht in zijn „Staats- en Strafrechterlijke opstellen”, blz. 71 vlg. heeft opgemerkt — „de *zedelijkheid* of *onzedelijkheid* der handelingen... op zich zelve geen grond [mag] zijn, om ze door *strafwetten* te bevorderen of te keeren”. Waar bijvoorbeeld tot oordeel des onderscheids gekomen zijnde personen uit vrijen wil, dus zonder dat bedreiging of bedriegelijke voorspiegelingen in 't spel zijn, met elkaar onzedelijkheden plegen, heeft de stelregel: *volenti non fit iniuria* te gelden en onthoude de Staat zich van ingrijping — altijd

---

1) Men vergelijk ook Hegel, Rechtsphilosophie § 218, Toevoegsel.

natuurlijk, wanneer de onzedelijkheid niet in 't openbaar gepleegd wordt. De beruchte § 175 der Duitsche Strafwet bevordert door haar (grootendeels vruchteloos) pogen om een zeker soort tegennatuurlijke handelingen, welke niemand schade berokkenen, tegen te gaan, niet alleen een *ander misdrijf* (afdreiging), dat namelooze ellende teweegbrengt, doch maakt tevens een door het algemeen belang niet gerechtvaardigde inbreuk op de persoonlijke vrijheid.

De gevaarlijkste eenzijdigheid der „nieuwe richting” is deze, dat zij bij 't beoordeelen der tegen een misdadiger te nemen „maatregelen”, in de *eerste plaats* op 't persoonlijke, de gezindheid der daders, gelet wil zien en den aard van 't vergrijp als van minder belang geheel op den achtergrond stelt; en die eenzijdigheid heeft zelfs sommige harer leerverbreiders tot den van zeer weinig eerbied voor de persoonlijke vrijheid getuigenden eisch gebracht, dat *alle onverbeterlijke* plegers van delicten voor hun leven *onschadelijk* gemaakt worden, ja, leidde prof. Hamel er toe de moeilijk als ernstig te beschouwen vordering te stellen, dat de misdadiger „behandeld” worde „naar voor hem noodzakelijk is”... opdat hij geen vergrijp meer plege.

Von Liszt (Opstellen II blz. 88, 89): „De scherpste tegenstelling tusschen de oude en de nieuwe opvatting vindt hierin haar uitdrukking, dat de eerste 't gevolg der daad, en de laatste de gezindheid van den dader van beslissend gewicht acht.” „Volgens onzen eisch moet de door de daad bewezen gezindheid van den dader den doorslag geven. Zijn stelling ten opzichte der rechtsorde, zijn geheele verleden en 't geen zich van hem in de toekomst verwachten laat, moeten de zwaarte en soort der straf bepalen. Of de beklagde de eerste maal voor 't gerecht komt, dan wel tot de getrouwe gasten onzer tuchthuizen behoort, dient een beslissend gewicht in de schaal te leggen.” „Tegen de onverbeterlijken moet

de samenleving zich beschermen, en daar wij niet *willen* ont-  
hoofden en ophangen en niet *kunnen* deporteerē, rest ons  
slechts de *opsluiting voor 't leven* (of voor onbepaalden tijd)" (I  
blz. 169). „Zulke lui in cellulaire gevangenissen ten koste  
van veel geld te willen verbeteren is eenvoudig onzinnig,  
hen na verloop van eenige jaren als een roofdier op 't pu-  
blijk los te laten . . . dat is meer . . . dan onzinnig" (I  
blz. 169).

Van Hamel (Inleiding blz. 49): „Het gaat m. i. niet aan,  
een dader anders of harder te behandelen dan voor hem  
noodzakelijk is, alleen om hem te doen dienen tot exempel  
voor anderen; wordt ieder behandeld naar voor hem nood-  
zakelijk is, dan zijn er exempels genoeg in groote verscheiden-  
heid." „Een juist straftoemeting heeft hiervan uit te gaan, dat,  
naar goede beginselen van rechtvaardigheid en doelmatig-  
heid, de strafmaatregel uitsluitend vast te stellen is naar  
de te verwachten werking daarvan op den veroordeelde;  
dat hij de straf heeft te dragen en dat de straf de crimi-  
naliteit in hem heeft te bestrijden, door waarschuwen,  
door afschrikking, door verbetering als het kan, door on-  
schadelijkmaking als het moet, alles binnen de grenzen der  
noodzakelijkheid . . . (blz. 567).

De „scherpe tegenstelling" tusschen de oude en de nieuwe  
opvatting, waarvan von Liszt gewaagt, vervloeit zoodra  
men er over gaat denken. De *gezindheid* van den dader  
ten opzichte der rechtsorde zou den doorslag moeten geven —  
goed, doch laat zich een gezindheid *afgezonderd* gedacht  
van een zeker doen of laten beoordeelen? De gezindheid  
is steeds een gezindheid *tot* iets, tot een doen en laten,  
en haar gevaarlijkheid staat of valt daarom met de gevaar-  
lijkheid haar uiting. De staat bemoeit zich niet met iemand's  
gezindheid, zoolang zij zich niet uit; eerst de *uiting* zal  
hem aanleiding kunnen wezen om in te grijpen, en hij zal

dat vanzelfsprekend te eerder en met te meer nadruk doen, naargelang die uiting hem een grooter gevaar voor de rechtsorde toeschijnt. Wanneer de „stelling” van een moordenaar of meisjesverkrachter ten opzichte der rechtsorde ongunstiger beoordeeld wordt dan die van een strooper of verspreider van onzedelijke afbeeldingen, dan is dat niet omdat de wil van de eersten zooveel „intensiever” op ’t plegen van ’t vergrijp gericht is — naar dien maatstaf geoordeeld zou de strooper er denkelijk ’t slechts afkomen — doch omdat de handelingen van de eersten veel gewichtiger rechtsbelangen aantasten dan de handelingen van de laatsten.

Het „geheele verleden” van den dader, dat von Liszt in rekening wil laten brengen, mag voor den rechter slechts inzóóver bij ’t bepalen der straf van gewicht zijn, als ’t hem een hulpmiddel kan wezen om de gezindheid des daders tijdens ’t plegen van ’t misdrijf te leeren beoordeelen. Zoo zal bijvoorbeeld ’t feit, dat een wegens verduistering terechtstaande beklagde reeds vroeger diefstallen pleegde, den rechter een aanwijzing zijn, dat deze man ’t met de rechtsbepalingen aangaande ’t mijn en ’t dijn weinig nauw neemt, en zal ’t derhalve als een de (gemiddelde) schuld verzwarende omstandigheid beschouwd kunnen worden. Slechts de gezindheid ten opzichte der *rechtsorde* heeft de rechter te beoordeelen, en daaruit volgt onder meer, dat een slechte opvoeding en een opgegroeid zijn in een verdorven omgeving nooit *ten gunste* van een volwassen beklagde in rekening gebracht mogen worden, al zijn ’t ook ongetwijfeld omstandigheden, welke een *zedelijke* beoordeeling milder doen uitvallen. De rechter vonnist slechts over dié zedelijke tekortkomingen, welke tegelijkertijd tekortkomingen jegens ’t Recht zijn, hij boekt niet als schuld, dat men zijn onzedelijke begeerten niet zóó bestreden heeft, als men



wel vermocht, — hoe zou hij dat ook kunnen controleeren? — doch dat men den *rechten* opgelegden plicht om zich op een bepaalde wijze (uiterlijk) te gedragen heeft geschonden. Hoe meer gewicht 't Recht aan 't vervullen van dien plicht hecht en des te meer men getoond heeft aan deze vervulling „de maling” te hebben, des te grooter schuld heeft men, en 't is duidelijk, dat daarom omstandigheden, welke den wasdom van een misdadig karakter bevorderd hebben, in *rechte* in geen enkel opzicht als verzachtend kunnen beschouwd worden, ja, dat men zelfs zeggen kan, dat zij *middelijk* de schuld vergrooten. Hoe weinig besef van 't berekenen der (strafrechtelijke) schuld de meeste schrijvers over de grondbegrippen van 't strafrecht hebben, blijkt reeds afdoende uit 't feit, dat ten onzent — voor zoover mij althans bekend is — alleen van Houten <sup>1)</sup> er uitdrukkelijk opgewezen heeft, welk een misvatting 't is te meenen, dat de rechter naar de mate der *zedelijke* schuld zou hebben te straffen. Hield men zich in de praktijk aan die leer, dan zouden

---

1) Van Houten, De wet der causaliteit in de sociale wetenschap, blz. 52 vlg. Met een hardnekkigheid, een betere zaak waardig, heeft Mr. R. Koppe zich in zijn „Eenige strafrechtelijke beschouwingen in verband met het beginsel der Wet van 12 Febr. 1901” aan de stelling vastgeklampt, dat de straf vergelding van *zedelijke* schuld is. Hoe onhoudbaar dit standpunt echter volgens de *eigen* erkenning van den schrijver is, blijkt uit zinnen als deze: „niemand van degenen, die den misdadiger aansprakelijk stellen, omdat hij zedelijk verantwoordelijk is, beweert, dat de schuld in abstracto precies afgemeten moet worden, maar ook deze [wie? „niemand” of „de schuld”?] wil in de eerste plaats met het objectieve element rekening houden en vervolgens zullen de omstandigheden waaronder het misdrijf gepleegd is, in aanmerking moeten komen bij de beoordeeling in hoeverre de zedelijke schuld van den dader geacht kan worden in overeenstemming te zijn met de hoegrootheid van de inbreuk op de rechtsorde” (blz. 31). „Bovendien veronderstelt het vergeldingsbeginsel een zekere evenredigheid tusschen de strafmate in de hoegrootheid van de inbreuk op de rechtsorde in verband met de zwaarte der schuld” (blz. 153). Van hoeveel verwardheid deze plaatsen ook bewijs afleggen, dit blijkt er ten minste klaar uit, dat de heer Koppe bij 't bepalen der straf aan de zedelijke schuld de rol van bijloopertje of pronkpaardje toekent. *In de*

bommenwerpende en vorstenmoordende anarchisten of nihilisten, welke te goeder trouw de menschheid een grooten dienst denken te bewijzen, zelfs vrij uit moeten gaan, daar wel gebrek aan oplettendheid, doch niet gebrek aan verstand als zedelijke schuld kan toegerekend worden! Wat voorbij gezien wordt is dit, dat de toestel van 't strafrecht niet bestemd is voor hen, die in hun denken en willen zich aan 't algemeengeldige houden en dus waarlijk vrij zijn, doch voor diegenen, welke zich door natuurlijke, op zich zelf gestelde, begeerten laten beheerschen of in hun onverstand door domme theoriën meegesleept worden. De dwang, dien 't strafrecht poogt uitte oefenen, en tot zekere hoogte ook uitoefent, is tegen hen gericht, welke over 't standpunt der vormelijke vrijheid, d. i. der bandeloosheid van de willekeur, nog niet heen zijn, en dat recht zou daarom zijn roeping geheel vergeten, wanneer 't tegen personen met zwakker zedelijk weerstandsvermogen — waartoe uiteraard de ergste misdadigers zullen behooren — zachter ging optreden, omdat hun misdadige neigingen zooveel krachtiger zijn dan bij een eerbaar burger. *Juist* omdat hun misdadige neigingen zoo krachtig zijn, en ze niet als de fatsoenlijke burgers uit eerbied voor wat recht en redelijk is de wet zullen eerbiedigen, richt zich de strafwet tot hen met de bedreiging hun een kwaad te zullen toevoegen, als ze zich niet binnen de perken van 't recht houden; en 't ware derhalve de omgekeerde wereld om hun, die 't *minst* geneigd zijn zich daar binnen te handen, 't voor-

---

*eerste plaats* wil hij de straf bepalen naar de mate 't geschonden rechtsbelang van meer of minder gewicht is, en *daarna* pas wenscht hij met de *zedelijke* schuld ook zoo'n beetje (op „preciesheid” komt 't niet aan!) rekening gehouden te zien — op welke wijze, dat zegt hij niet eens. Als de hoofdmaatstaf, waarnaar de straf bepaald wordt, echter *niet* de *zedelijke* schuld is, blijft 't een raadsel, hoe hij desniettenstaande de strafrechtelijke verantwoordelijkheid van den misdadiger met diens zedelijke verantwoordelijkheid kan vereenzelvigen.

uitzicht te geven van er slechts met een gering nadeel af te komen, wanneer zij buiten de schreef gaan.

„Of de beklagde de eerste maal voor 't gerecht komt' of niet, kan geen „beslissend gewicht" in de schaal leggen om de eenvoudige reden, dat de beruchtste boosdoeners vaak nog nooit op de bank der beklagden hebben gezeten, terwijl plegers van onbeduidende vergrijpen dikwijls reeds herhaaldelijk gestraft zijn. Een Timm Thode, een Troppmann, om twee beruchte achtvoudige moordenaars te noemen, hadden een wit strafregister toen zij terecht stonden — zouden nu de rechters deze omstandigheid van „beslissend gewicht" hebben moeten achten en hen derhalve tot een geringer straf veroordeeld moeten hebben dan een meermalen gezeten hebbenden landlooper of kleinen dief? Moet „'t geen zich van den misdadiger in de toekomst verwachten laat" den doorslag geven, dan zullen eveneens vaak de grootste booswichten er genadiger afkomen dan stroopers of landloopers of dronkaards. Wie twijfelt er aan, dat een strooper van beroep, ondanks herhaalde veroordeeling, opnieuw zal gaan stroopen? Doch wie zou met dezelfde stelligheid durven beweren, dat een Timm Thode of Troppmann, waren ze niet gepakt, nog meerdere moorden zouden hebben gepleegd? De schrijver in den Neuen Pitaval, Neue Serie, Bd. 4 zegt, dat wanneer men Timm Thode in 't rustig bezit gelaten had van 't overvloedige geld, dat hem ten gevolge zijner moorden ten deel gevallen was, hij geen reden tot 't plegen van een misdrijf meer gehad zou hebben en naar alle waarschijnlijkheid als een ordelijk burger zou gestorven zijn; en aan prof. van Hamel, die 't het ideaal van rechtvaardigheid vindt, dat elk misdadiger behandeld worde „naar voor hem noodzakelijk is", moet dus 't ter dood brengen van dien moordenaar wel een groot onrecht toeschijnen. Was 't „noodzakelijk" voor Timm Thode, dat zijn

hoofd van zijn romp gescheiden werd, nu hij ruimschoots de middelen bezat om als een rustig burger te leven? Als „exempel voor anderen” mag de straf volgens prof. von Hamel niet dienen — zij is slechts gerechtvaardigd voorzover zij noodzakelijk is om den dader in 't vervolg er van af te houden weer zoo'n misdrijf te plegen; bestaat de zekerheid of waarschijnlijkheid dat dit niet meer gebeuren zal, dan blijve zij als onrechtvaardig en overbodig achterwege. Een Timm Thode; een verleid meisje van overigens eerbaar gedrag, dat uit angst voor de schande haar kind vermoordt; een pleger van een ambtsmisdrijf, welke door de ontzetting uit zijn ambt een dergelijk misdrijf niet meer bedrijven kan; een bankdirecteur, die de aan hem toevertrouwde gelden verdubbeld heeft, en wel nooit meer in de gelegenheid zal komen zoo'n misdrijf te plegen; een „exhibitionist” of een knapenschender, welke geld genoeg bezitten om zich in een zenuwinrichting te laten „behandelen” enz. enz. — zij allen zullen overeenkomstig „goede beginselen van rechtvaardigheid [men poge niet te lachen!] en doelmatigheid” op vrije voeten kunnen blijven; daarentegen dienen „onverbeterlijke” landloopers, zakkenrollers, bedelaars, minder welgestelde plegers van zedelijkheidsvergripen enz. voor onbepaalden tijd „onschadelijk” te worden gemaakt. We behoeven wel niet te zeggen, dat een theorie, welke tot zulke ongehoorde, en 't rechtvaardigheidsgevoel van bijna ieder onzer kwetsende, gevolgtrekkingen leidt zich zelve veroordeelt, en de Nederlandsche wetgever te redelijk is om zich aan haar gevangen te geven; 't blijft echter een bedenkelijk verschijnsel, dat men tegenwoordig hoogleeraren vindt, die aan zulke zonderlinge eenzijdigheden hun naam verbinden. Wel beseffende, dat hij de beweerde „doelmatigheid” van zijn beginsel ons eenigzins aanneemlijk moet maken, zegt de hoogleeraar: „wordt ieder behandeld

naar voor hem noodzakelijk is, dan zijn er exempels genoeg in groote verscheidenheid". Hij ziet daarbij echter over 't hoofd, 1<sup>o</sup>) dat de „exempels”, welke aan de personen gegeven zullen worden, die in de omstandigheden verkeerden van de straffeloos blijvende groep, exempels van . . . straffeloosheid zijn, 2<sup>o</sup>) dat de samenleving zich door de opsluiting voor onbepaalden tijd van tallooze plegers van betrekkelijk onschuldige vergrijpen onberekenbare schade zou toevoegen, om 't even of die opsluiting straf dan wel onschadelijkmaking genoemd wordt.

Overeenkomstig het „stelsel” van den Amsterdamschen hoogleeraar behoeft de rechter niet langer de misdadigers, zooals de gerechtigheid dat eischt, over één kam te scheren, en hun naar gelang hunner schuld straf op te leggen, doch mag hij uit allerlei maatregelen als waarschuwen, verbeteren, straffen, onschadelijkmaken enz. naar believen een keuze doen, zonder zich om de zwaarte der schuld te bekommeren. Hierdoor is natuurlijk 't teugellooste subjektivisme ten troon verheven en geschiedt de rechtsbedeeling niet meer naar vaste regels, doch naar de uiteenlopende en wisselende „theorieën”, d. w. z. particuliere meeningen, der toevallig uitspraak doende rechters. De ééne rechter is Calvinist, en wenscht naar de mate der „zedelijke” schuld te vergelden, de ander is een humaan vrijdenker, en acht bij een voor de eerste maal gepleegd misdrijf gemeenlijk een waarschuwing reeds voldoende; de ééne rechter noemt met von Liszt ieder, die reeds een paar keer veroordeeld is „onverbeterlijk”, en wil dezulken levenslang, of voor onbepaalden tijd, opsluiten, de ander gelooft niet aan onverbeterlijkheid en wil door telkens strengere straffen trachten af te schrikken; de ééne rechter beschouwt zedelijkheidsmisdadigers als zieken, die genezen moeten worden, de andere is als Katholiek op zulke personen bijzonder fel gebeten en wenscht

hen met zware straffen te lijf te gaan, enz., enz. Om kort te gaan: 't „stelsel” van prof. van Hamel doet in de plaats der gerechtigheid 't toeval heerschen en maakt van de rechtsbedeeling een *loterijspel*.

Draven, zal men evenwel vragen, ten onzent velen op dit professorale stokpaardje mede? Daarop antwoord ik: *bewust* niet. Doch *onbewust* beweegt zich reeds een talrijke schare in de door prof. van Hamel gewenschte richting. Waarvoor ijveren de aanhangers der zoogenaamde voorwaardelijke veroordeeling anders, dan dat de plegers van lichte vergrijpen een lot zullen trekken uit een bus met bijvoorbeeld dertig lootjes waarop „straf”, en zeventig lootjes, waarop „vrij uit” staat? Zeggen zij immers, dat de voorwaardelijke veroordeeling van de rechtspraak geen onwaardig kansspel wil maken, en de uitvoering der straf natuurlijk opgeschort zal worden bij allen, die nog niet veroordeeld en van onbesproken gedrag zijn, dan pleiten ze voor een stelsel, waarbij de leden der meer gegoede klassen haast met zekerheid kunnen zeggen, dat zij de eerste maal vrij uit zullen gaan, en talloozen 't „eenmaal is geenmaal” in toepassing brengen zullen!

En waarvoor stemde de groote meerderheid, die op de juristenvergadering van '06 in den door prof. van Hamel uitgezeten val liep, anders, dan voor een bevoegdheid van den rechter om naar verkiezing *toerekenbare* („minderwaardige”) misdadigers te „bestrafen”, onschadelijk te maken, te doen verplegen, onder toezicht te stellen enz., *zonder naar de grootte der schuld te vragen?*<sup>1)</sup>

1) Handelingen der Ned. Jurist. Vereen. dl. 36, II p. 193 vlg, De kinderkamer uitdrukking „bestrafing” past in een stelsel, dat de misdadigers als onmondige kinderen beschouwt, die eigenlijk niet „helpen” kunnen wat ze doen. Hetzelfde geldt voor de „voorwaardelijke veroordeeling”, waarvan de heer K. J. Pen (Tijdschrift voor Strafrecht Dl. XVII, biz. 190) terecht opmerkte, dat zij „goed in de kinderkamer en in de school” moge wezen, doch een vrij volk onwaardig is.

Viktor Cathrein S. J. berekent in zijn voortreffelijk werkje „Die Grundbegriffe des Strafrechts” (blz. 164), dat de werkelijkheid van von Liszt's theorieën tengevolge zou hebben, dat binnen niet langen tijd ongeveer een *millioen* menschen in Duitschland voor onbepaalden tijd of levenslang als „onverbeterlijken” zich over „de vruchten van het nieuwe strafrecht” zouden „verblijden.” En overdreven lijkt die berekening niet, als men bedenkt, dat de Berlijnsche hoogleeraar o. a. beweert, dat „minstens de helft van alle personen, die jaar op jaar onze strafinrichtingen vullen, onverbeterlijke gewoonte-misdadigers zijn.” (Opstellen I blz. 168).

Het behoeft wel geen betoog, dat een maatregel als 't levenslang, of voor een onbepaalde reeks van jaren, opsluiten van personen, waarvan *nu* 't overgrootste deel slechts tot gevangenisstraf van drie maanden of korter veroordeeld worden, (— in Duitschland ondergaan ongeveer 80 op de 100 tot gevangenisstraf veroordeelden een straf van drie maanden of korter, en maar 4 eene van één jaar of langer —) voor 't gevoel van de meeste menschen een aanfluiting der gerechtigheid is <sup>1)</sup>, en dat reeds alleen wegens de ongehoorde sommen, waarmee hij de belastingbetalers zou bezwaren en de economische schade, die hij aanrichten zou, zijn verwezenlijking niet te verwachten is. Met dat al is 't feit, dat een hoogleeraar in 't strafrecht, *onder instem-*

---

1) Die maatregel *blijft* een ongerechtigheid, al noemt men de aan de betekenis van 't vergrijp geheel ongeëvenredigde vrijheidsberoving geen straf, doch onschadelijkmaking, al laat men in de inrichtingen, waarbinnen de onschadelijkgemaakten opgesloten zijn, „den geest van welwillende zachtmoedigheid, van zorgvuldige verpleging” heerschen, en al pinkt men krokodillentranen van „medelijden” over 't lot der opgeslotenen weg. „Ons medelijden” zegt von Liszt (Opstellen II blz. 229). „zullen wij ook aan de onverbeterlijken niet ontzeggen, die wij tot waarborg van gemeenschappelijke belangen (sic.) gedurende de rest van hun aardsch bestaan voor de blikken van hun medemenschen verborgen houden.”

*ming van talrijke rechtsgeleerden en psychiaters, tienduizenden plegers van geringe vergripen met „roofdieren” op één lijn stelt — men zie de hierboven aangehaalde plaats! — en hen daarom jaren en jaren van ’t kostbare goed der vrijheid wil berooven, totdat hun ’t gelukkige toeval beschoren wordt dat bewakers of psychiaters hen „verbeterd” gelieven te verklaren, of zij door versuffing „ongevaarlijk” zijn geworden, zeer bedenkelijk; en zoo iets, dat bewijst ’t wel dit, dat ’t rechtvaardigheidsgevoel en de eerbied voor de persoonlijke vrijheid van den medemens in de dusgenaamde verlichte kringen der samenleving onrustbarend aan ’t verslappen zijn. „Het is een merkwaardige ironie der geschiedenis” zegt Cathrein in zijn aangehaald boekje (blz. 168) „dat deze de persoonlijke vrijheid zoo ernstig bedreigende theorie van aanhangers van ’t liberalisme uitgaat, die zich anders als strijders en beschermers der vrijheid uitgeven,” en wij voor ons voegen er bij, dat wij ’t een nog merkwaardiger ironie vinden, dat een Jezuitenpater tegenover de volgelingen van een zich overleefd hebbend en in zijn tegendeel omgeslagen zijnd liberalisme de vaan der burgervrijheid moet hooghouden!*

Tusschen de toegejuichte theorie en de praktijk moge nog een groote kloof gapen — ik erken dit met voldoening — doch von Liszt en de zijnen hebben niettemin in de groep der „minderwaardigen” ’t middel gevonden, waardoor zij met behulp der niet licht iemand voor „volledig toerekenbaar” verklarende psychiaters in ’t oude stelsel een wig kunnen drijven en hun wenschen zachtjes aan vermogen te verwezenlijken. Daar tot nu toe de meeste juristen, door eenzijdige voorlichting op een dwaalspoor gebracht, niet vermoeden, wat de hoogleeraren v. Liszt en v. Hamel met de invoering van een andere „berechting” van „minderwaardigen” vóór hebben, en de juristenvergadering van ’06 zelfs geestdriftig in den gespan-



nen strik liep, zullen wij in een volgend opstel uitvoerig het zoogenaamde „vraagstuk der minderwaardige misdadigers” behandelen, en aantoonen, dat ’t inslaan van den weg, dien de stemuitbrenging van ’06 aangaf, hiertoe leiden moet, dat hoe langer hoe meer *toerekenbare* personen gelijk krankzinnigen of onmondigen door psychiaters „be-recht” zullen worden.

---

# HET PERSOONLIJKE EN HET SOCIALE POSTULAAT DER WETENSCHAP.

DOOR

DR. A. J. RESINK.

---

De wetenschappelijke verklaring van een ongewoon verschijnsel is de terugvoering daarvan tot familiere verschijnselen. Wij verwonderen ons niet meer, dat een bal terugspringt van de muur, maar dat de gasdruk toeneemt als het volume kleiner wordt is niet dadelijk in te zien d. w. z. houdt geen direct verband met wat wij dagelijks ervaren, terwijl de theorie dat de druk ontstaat uit botsende moleculen dit verband herstelt en ons dus voorloopig bevredigt <sup>1)</sup>.

Nu leeft in alle dagelijksche ervaringen een anthropocentrisch element, een zelfervaring. Wij verwonderen ons niet over het terugspringen van de bal, die wij tegen de muur werpen, omdat wij de weerstand van de muur zelf kunnen voelen; de chemische verwantschap der elementen bevredigt ons als verklaringsprincipe, omdat wij daarin iets

---

1) Het spreekt van zelf, dat de dagelijksche ervaring bestaat uit zeer heterogene elementen, die niet alle even onmiddellijk duidelijk zijn en de onbewuste basis van wetenschappelijke redeneeringen vormen, zoo is o. a. de fietspomp een element van dagelijksche ervaring geworden, maar deze dagelijkschheid is uiterlijk, hangt van objecten af en niet van ons zelf, zij is toevallig en niet noodwendig. Waar de wetenschap bedoelt eenheid te brengen in de ervaring, zullen wij als basis van deze verklarende eenheid, alleen de elementaire voor ons leven noodzakelijke, organische ervaringen, die ieder menscheijk wezen kent, kunnen gebruiken, zooals drukgevoelens enz.

zien, dat verwant is aan de psychische affiniteit tusschen de menschen. Zoo steunt de mystieke natuurverklaring van theologen en theosofen op de bovennatuurlijke zielsverschijnselen der schoonheid in den mensch. Het atheïsme is aldus beschouwd een interessant sociaalpathologisch verschijnsel, voortkomend uit de degeneratie van de geest die in de schoonheid leeft.

Eerst vrij laat in de geschiedenis der wetenschap kwam de behoefte op, orde te brengen in deze laatste verklaringsprincipes, die aldus aanvankelijk naïef anthropocentrisch waren, om te komen tot een systematisch anthropocentrisch standpunt, dat de absolute filosofie zoekt.

Nu leidt dit inzicht in de innerlijke groeiwetten der wetenschap tot twee merkwaardige conclusies.

Ten eerste: de reductie van alle verschijnselen buiten de mensch tot de mensch zelf verheft deze potentia tot de „heer der schepping.” De ontwikkeling der wetenschap hangt dus af van de realiseering van deze potentieele goddelijke mensch in ons, die alles in zich sluit en van uit zich zelf alles begrijpt, die alles op zich betreft, die dus tegenover al het geschapene staat, als de oorsprong daarvan; m. a. w. de wetenschap die de taak durft stellen, de schepping en het geschapene te begrijpen, moet uitgaan van een nevelig beeld in ons van de oorsprong van alle scheppende en geschapen krachten, welk nevelig beeld (de Imago Dei der theologen), de wetenschappelijke oorspronkelijkheid is. De klaring van onze voorstellingswereld, die het doel der wetenschap is, is dus het bovennatuurlijke proces van de verheffing van het nevelige beeld Gods tot klare en vaste Godgelijkheid (de Similitudo Dei der theologen). Op deze wijze valt dus de methodologie der wetenschap samen met de theologie en bedoelt de wetenschap bewust of onbewust, de heiliging van de menschelijke per-

soonlijkheid, wat zonder de Goddelijke afdaling, die de Genade is, onmogelijk is. Ja, de wetenschap, een keer tot deze methodologische bezinning gekomen, stelt zich ten doel de voorstellingswereld voor te bereiden op deze neerdaling Gods en keert terug tot de dienende stelling, die zij innam in de barbaarsche middeleeuwen.

Indess treibt ein unvertilgbarer Drang zum Begreifen hier, es ist derselbe, der in seiner Ausartung zum Lügen aller Unbegriffenen führt. Der Drang zu begreifen selbst, wie die Tatsache das wir von Unbegreiflichkeiten umgeben sind weist auf die eingetretene Zerrütung unserer Natur, auf die unserer Vernunft geschlagene Wunde, *auf ein verlorenes Schauen* und insofern auf eine unglückselige Vergangenheit hin, *aber auch auf eine selige Zukunft*, auf ein Schauen, das unsere Bestimmung ist, das uns von Ferne her wieder winkt und für was wir schon jetzt irgendwie einen Ersatz suchen. Das Begreifen wollen ist ein dürftiges Lebenszeichen des in uns vorhandenen, aber tief verhüllten Keimes des künftigen Schauens und Bürgschaft, dass es uns gewiss zu Teil werden wird. So mag denn diesem Trieb eine wohlgeordnete Entfaltung (d. w. z. volgens klare methodologische principes) nicht versagt werden. Möhler. Symbolik<sup>9</sup> p. 63.

Ten tweede. De tijdgeest bestaat uit oordeelen die vanzelfsprekend zijn, uit dogma's, die de premissen van alle redeneeringen vormen. De dogma's constitueeren dus tegelijk het „gewone leven.” De politieke dogma's der sociaal-democraten en der kapitalisten, de kerkelijke der katholieken, de aestetische der kunstenaars, de wetenschappelijke der academie enz. ze zijn niet vastgesteld, ze zijn de bewustwording van natuurlijke vanzelfsprekendheden zonder welk het leven niet mogelijk schijnt.

Wanneer dat „gewone leven” gerevolutioneerd wordt en de

mensch gedreven wordt op ongewone banen voelt hij dat de overgeleverde dogmen niet meer de formuleering zijn van vanzelfsprekendheden en zoekt hij een nieuwe tijdgeest, d. w. z. nieuwe premissen, die voor alle sluitredenen ter beoordeeling van het ervaren gelden kunnen. De kapitalist beoordeelt alles van uit zijn standpunt: het geld verdienen, de geloovige ziet alles in Christus en Christus in alles, de sociaal-democraat is doorlopend georiënteerd op de machtsvorming van het proletariaat, de kunstenaar op de kunst-schepping, — ieder leeft in een eigen „wereld”, door eigen dogmen georganiseerd. Wèl leeft in allen meer of minder vaag het besef, dat deze verbijzondering, dit „sectarisme” onlogisch is, omdat aldus de samenleving tot een chaos uit elkaar valt, maar men vreest te zoeken naar een àl omvattende en alles organiseerende dogmatiek, omdat men dan eerst het geloof in de dogmatische eenheid, die men reeds veroverd heeft, hoe krampachtig die ook zijn mag, moet breken.

Toch *eischt* de wetenschap een methodologische eenheid en wij zien dan nu ook een liberale wetenschap naast en tegenover een sociaal-democratische, katholieke, theosofische enz. *De politieke eenheid aller mensen is dus de voorwaarde voor de methodologische eenheid der wetenschap.* Eerst wanneer het „gewone leven” overal homogeen is, wanneer de mensen *elkaar* gaan begrijpen, kunnen zij de Kosmos begrijpen.

In een doòde staat en samenleving zonder dogmatische stijl, zonder principieele leiding dus, is een levende krachtige wetenschap, ontspringend uit de schouwende geest, niet mogelijk. Naarmate de eenheid aller mensen zich herstelt, naar die mate is een synthetische dogmatiek van het leven en synthetische methodologie van de wetenschap mogelijk —

en mogelijkheden op dit gebied hebben een zedelijke dwang in zich tot realisering.

Dit verklaart het sociaaldemocratische idealisme. Marx heeft ons geleerd, dat de anarchie der productie de bovengeschreven anarchie van het geestelijk leven en de dood van de schouwende geest tot ideologische reflex heeft. Zoo zal dus met de opheffing der productieve anarchie door de klassenstrijd, de geestelijke anarchie worden opgeheven en de menschheid worden hersteld tot haar aanvankelijke goddelijke waardigheid.

Ik noem de eerste conclusie het *persoonlijk postulaat* der wetenschap, de tweede het *sociale postulaat*.

Daar de wetenschap deze postulaten moet stellen om uit haar methodologische verwarring te kunnen geraken, is zij tot een cultuurmacht geworden in hooger zin, dan tot nu toe het geval was.

In de argeloosheid der jeugd zag de wetenschap geen andere praktische sanctie dan de technologie, nu moet zij zich aan de theologie onderwerpen, die haar methodologische verwardheid klaart en het verborgen goddelijk doel in haar begrijpt. Het wetenschappelijke apparaat is langzamerhand zóó machtig geworden dat alleen het goddelijk bewustzijn het hanteeren kan.

Evenals in de economische samenleving het menselijke bewustzijn, waarin de schouwende geest sluimert, verpletterd wordt door zijn eigen scheppingen, zoo is ook in de wetenschap de onderzoeker een slaaf geworden der methode, waarvan de vrije schepping niet meer in zijn hand is. Hij kritiseert de oude methodes, hij ondermijnt het geloof in de betrouwbaarheid daarvan, maar hij is te zwak tot zelfstandige methodologische schepping, die voor de verjonging der wetenschap noodig is.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Affirmatie (Lijnen eener levensbeschouwing)  
door G. Kapteijn-Muijsken. Amsterdam Scheltema  
& Holtema's Boekhandel.

Dit is een boek van karakter en van idealisme. Het is gedragen door een intellectueele overtuiging die op alle bladzijden te voorschijnt komt. Juist dit overtuigde, dit geheel ware is het waarom ik dit boek een boek van karakter noem. Een grondtrek ervan is de oprechtheid, en wat de schrijfster in een studie over Guyau opteekent geldt van haarzelf: „intellectueele oprechtheid is . . . het kenmerk van allen beduidenden duurzamen arbeid, 't zij deze verricht wordt op het gebied van wetenschap, wijsbegeerte of kunst. Zij alleen geeft de onmisbare kracht die overtuigt.” Behalve door waarheidszin kenmerkt zich het boek van Mevrouw Kapteijn door den weldadigen gloed van haar idealisme.

De S. noemt haar werk Affirmatie, omdat zij de waarde onzer geestelijke energieën wil geaffirmeerd zien. In tegenstelling met en in verzet tegen de huidige stemmen die naar een verleden terugroepen, welk dan ook, verwacht zij het heil van een toekomst, die beslister dan ooit den mensch en het menschelijke voor ernst zal nemen en de in hem gelegen geestelijke krachten zal ontwikkelen. Terwijl de vrijmaking uit de gehoorzaamheid van een positieve godsdienstleer nog slechts een negatieve waarde is, meldt zich thans de „diepegevoelde behoefte aan Affirmatie der zich ontwikkelende levens-vatbare toekomst-waarden.” De aandacht, die noodig is is een aandacht voor onze psychisch-geestelijke energieën, als waarin de natuur tot hooger plan komt, en

de affirmatie dezer energieën zal de weg zijn tot een toekomstige kultuur. Tegen alle ontkenning van den positieven zin des levens, verzekert de S. blijmoedig, maar zonder eenig oppervlakkig optimisme, dat zij slechts van een aktieven toeleg op onzen eigen geestelijken levens-inhoud heil verwacht. Zij legt er nadruk op dat deze strijd om „een hooger en graad van menselijkheid” zijn zelfstandig en primaer recht heeft naast een ekonomischen strijd om sociale belangen en dat ook voor laatstgenoemde de bizondere waarde der menselijke Individualiteit geen oogenblik uit het oog verloren mag worden.

De door haar voorgestane geestes-richting wordt door de S. als „idealisme der immanentie” aangeduid en zij stelt deze benaming wel inzonderheid om daarmee haar verschil te teekenen met een godsdienstig idealisme dat „niet van deze wereld” wil zijn. In dit „idealisme der immanentie” (dat in Feuerbach, Guyau, Dietzgen den positief-idealistischen onderstroom vermag te bespeuren, en tegelijk een open oog heeft voor oudere formuleringen der levenswaarde [zie: Van stemming en indruk in Italië]) wordt het hoogste recht toegekend aan de intelligentie als de uitnemendste onzer geestelijke energieën, en in dit opzicht bewijst de S. haar verschil met een in zwang zijnde verheerlijking van het instinktieve boven het bewuste, gelijk deze bij auteurs als Ellen Keij wordt aangetroffen.

Valt nu bij Mevrouw Kapteijn de nadruk op de immanentie, en wil zij hare zienswijze vooral als een idealisme der immanentie hebben aangemerkt, waarbij de mensch op de kracht zijner eigen geestelijke energieën vertrouwen moet — een aanwijzing om dit immanente te overschrijden ligt hier toch; en het schijnt mij dat de S. om de waarde welke zij aan de intelligentie toekent, dezen stap verder ook zal moeten doen: de intelligentie is aangelegd op de erkenning eener bovenmenselijke wereld-Eenheid. Het geloof in „een menselijke natuur, die ideeën en idealen scheppen kan, en die in gradueele stijging tot hooger bestaansvormen komt” (bl. 41) scheidt deze idealen nog niet; maar eerst wanneer onze energieën als werkingswijzen der eeuwige Idee beseft worden, die zich in het menselijk bestaan openbaart, eerst dan worden deze energieën volledig geaffirmeerd en brengen zij als herauten der Wereldrede, idealen voort. Het „idealisme der immanentie” zal dus juist om zijn nadruk



op de Intelligentie dezen „bovenmenschelijken” faktor moeten aanvaarden.

Het boek van Mevr. Kapteijn is een bezielend en geestrijk pleidooi voor de erkenning onzer geestelijke waarden, waarvoor wij der schrijfster gaarne hulde doen.

B. DE. H.

---

Nieuwe Banen. Tijdschrift tot Verdediging en Verdieping van de christelijke wereldbeschouwing, onder redactie van Dr. A. H. de Hartog. Baarn Hollandia-drukkerij.

Wat het program van dit Tijdschrift aangaat, zoo kan ik, bij deze aankondiging niet nalaten daartegen mijn bezwaar in te brengen. Wanneer wij onderzoeken waarmede dr. de Hartog de Christelijke wereldbeschouwing „verdedigen en verdiepen” wil, dan blijkt het door hem aangewende middel de wijsbegeerte te zijn. En hoewel het mij voorkomt dat de daartoe dienstbaar gestelde wijsgeerige gedachten in waarheid aan de Christelijke belijdenis geen steun geven, zoo is hier toch in beginsel deze oude verhouding van wijsbegeerte en godsdienst hersteld, dat de eerste in den dienst der laatste opgeroepen wordt. De wijsbegeerte ter *verdediging* van de Christelijke wereldbeschouwing; ancilla theologiae, en hoewel op andere wijze, toch besproken voor dezelfde diensten, als waarvoor de middeleeuwsche scholastiek haar heeft aangehuurd.

Wij staan lijnrecht tegenover deze aanwending der filosofie. Wij wenschen geen wijsbegeerte aan wie de waarheid van elders voorgeschreven wordt. Indien er overeenkomst is tusschen wijsbegeerte en Christelijke wereldbeschouwing, achten wij dat de eerste, nl. de redelijke zelfbewustwording den voorrang heeft: wereldbeschouwing is een resultaat van wijsgeerige spekulatie en kan langs geen anderen weg dan de redelijke bewustwording tot stand komen. Meldt men haar nu als „Christelijke wereldbeschouwing” aan, dan beduidt dit dat er toch nog een andere weg moet zijn, anders volstond men met „redelijke wereldbeschouwing” te zeggen. Hoe kan voor verdediging van dit andere de wijsbegeerte in dienst genomen? Hoe kan de

wijsbegeerte een wereldbeschouwing verdedigen, die zich niet als resultaat van redelijke spekulatie, maar als Christelijk aandient?

Ik zie hier slechts het oude misverstand of de oude begripsverwarring en begrijp dus ook niet, waarom de redakteur aan zijn tijdschrift den zoo klinkenden naam van „Nieuwe Banen” gaf.

Wat nu de *verdieping* der religie door wijsbegeerte betreft: religie is de beléving der verhouding, die in de wijsbegeerte is gedácht, nl. de grondverhouding van ik en Universum, mensch en Wereldgrond. Maar is zij beleving, dan kan zij alleen door het leven verdiept. De religie kan geen anderen dienst van de wijsbegeerte hebben dan dat deze haar eigen taak doe. In het plan onzes geestes ligt de theoretische bewustwording als een logisch prius aan de praktische bewustheid vooraf; de religie is het hoogtepunt der praktische bewustheid; in zooverre veronderstelt zij de geheele geestes-orde en veronderstelt ook de wijsbegeerte. Maar dit is alleen voor de wijsbegeerte en niet voor de religie van belang. De religie kan niet anders eischen dan alleen dat ons geestesleven door de wijsbegeerte zijn volle breedte hebbe; zijzelve is niet minder, maar ook niet meer dan de rechtstreeksche beleving eener verhouding met den Wereldgrond; zij bestaat in innerlijke ervaring en haar met wijsbegeerte te gaan verdiepen is noch voor de wijsbegeerte noch voor de religie mogelijk of gewenscht. De religie begint eerst waar de wereldbeschouwing, ook de Christelijke, ten einde is. Ouderwetsch gezegd: (na het voorafgaande, zonder gevaar van misverstand, alsof ik een ideeloos geestesleven bedoelde): de religie is ondogmatisch. D. w. z. zij heeft niet anders dan dit ééne theoretisch moment, dat haar uit het theoretisch bewustzijn is overgereikt: het inzicht in een grondverhouding van mensch en Universum. Dit theoretische gaat in de religie aanstonds tot een innerlijke ervaring over.

De behoefte nu om de wijsbegeerte hierin te betrekken komt voort uit tweeërlei oorsprong: men is een man van dezen tijd, beweegt zich in de geestesstroomigen van heden, doch bespeurt te gelijk al de mysterieuze diepten van een christelijk kerk-verleden en wil dit verleden vasthouden; òf men is een inboorling der kerk en treedt op met de bewering dat de heele mensch aan de religie behoort („alles voor Christus” — de

leus niet van een geestesleven, maar van het kerk-leven). De laatste meening werd o. a. door wijlen Prof. Gunning voorgestaan: De mensch wordt dan eenzijdig getheologiseerd, en hij die redelijk wezen (homo sapiens) is, in wiens redelijkheid ook de religie plaats heeft, wordt kunstmatig omgedacht tot een religieus wezen, dat ook redelijk mag zijn. Welke de konsekwenties zijn van dit standpunt en tot welke scheeve beoordeelingen (bijv. over kunst) het aanleiding geeft, kan men denken!

Naar mij voorkomt behoort Dr. de H. tot de eerste kategorie. De wijsgeerige stroomingen van heden bewegen hem het meest. Ware het dan niet beter zoo men op deze stroomen gaande naar richting zocht zonder de belofte van een „Christelijke wereldbeschouwing” te verdedigen? Ik geloof dat alsdan de titel van het Tijdschrift eerder ware te verdedigen (al klinkt hij wat overmoedig in elk geval).

Nu bestrijd ik met deze beoordeeling slechts het program van den redakteur. Ik weet te goed dat Dr. de H. een stem heeft om niet wenschelijk te achten dat hij spreke. Juist zijn methode van schrijven, waarbij het zorgvuldiger werk wordt voorbij gegaan en de grond-gedachten altijd weer worden uitgesproken is voor een publiek, dat naar rede gaat zoeken van bepaald belang. Het werk van Dr. de H. bewijst minder een methode dan wel een levende overtuiging en een bezielde voordracht. Het laatste maakt dat hij een man is voor velen. Hoezeer tegenoverstaanden, zoo wenschen wij toch dat zijn stem gehoord worde, want hij geeft te denken, en wat hij zegt heeft leven.

B. DE H.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

*Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie u. Soziologie.*

(Paul Barth. Leipzig. Reisland). 31 Jahrg. Heft 4.

Georg Wernick, Der Wirklichkeits-gedanke.

Otto Meyerhof, Der Streit um die psychologische Vernunftkritik.

Ernst Cassirer, Zur Frage nach der Methode der Erkenntnis-kritik.

Paul Barth, Die Soziologie Albert Schäffles.

32 Jahrg. Heft 1.

H. R. Schwarze, Die Ethik Herbert Spencers.

R. Hönigswald, Zum Problem der philosophischen Skepsis.

R. Müller—Freienfels, zur Theorie der ästhetischen Elementar-erscheinungen I.

Demetrius Gusti, Die Soziologischen Bestrebungen in der neueren Ethik.

*Archiv für Philosophie* (L. Stein. Berlin, Reimer) I Abteilung.

Bd. 21 Heft 2.

M. Leopold, Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

B. Antoniadès, Die Staatslehre des Mariana.

E. Schwartz, Beiträge zur Kantkritik.

A. Müller, Die Relegionsphilosophie Teichmüllers.

Schultz. *Πυθαγορας*.

*Philosophisches Jahrbuch* (Fulda, Aktiendruckerei).

XXI Bd. Heft 1.

- C. Gutberlet, Der gegenwartige Stand der psychologischen Forschung.  
 G. Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.  
 K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventura's.  
 J. Geijser, Die Vorzüge und Schwächen der neueren Untersuchung der Denkvorgänge durch das Aussageexperiment.  
 C. Benner, Zur Aequipollenz der Urteile.

*Revue de Métaphysique et de morale* (Léon, Paris).16e Année N<sup>o</sup>. 3. (Mai. 1908).

- F. Collona d'Istria, Bichat et la biologie contemporaine.  
 I. Maldidier, Les caractéristiques probables de l'image vraie.  
 M. Winter, Importance philosophique de la théorie des nombres.  
 H. Norero, La Philosophie de Wundt.  
 I. Delvolvé, Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative.

*Revue Philosophique* (Paris, Alcan).33e Année N<sup>o</sup>. 1.

- A. Lalande, Pragmatisme, humanisme et vérité.  
 F. Paulhan, La contradiction de l'homme.  
 J. J. van Biervliet, La psychologie quantitative.  
 Dr. Jankelevitch, Guerre et Pacifisme d'après des ouvrages récents.

33e Année N<sup>o</sup>. 2.

- Millioud, Essai sur l'histoire naturelle des idées.  
 Paulhan, La contradiction de l'homme (fin.)  
 Dr. Champeaux, Une critique des langues conventionnelles.  
 Dr. G. Dumas, La logique d'un dément.

*Revue de Philosophie*, (Paris, Chevalier et Rivière).8e Année N<sup>o</sup>. 1.

- G. Dromard, Les éléments moteurs de l'émotion esthétique.

- E. Peillaube, L'organisation de la mémoire II Vie latente des souvenirs.  
 H. Martin, Une histoire des idées esthétiques.

8e Année N<sup>o</sup>. 2.

- Enquête sur l' idée de démocratie.  
 Ph. Borell, L' idée de démocratie.  
 C. de Beaupuy, L' argument de saint Anselme est à posteriori.  
 P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif.

*Revue néoscholastique* (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

15 Année N<sup>o</sup>. 1.

- Un discours du Cardinal Mercier.  
 C. Sentroul, La vérité dans l' art.  
 I. Lottin, La statistique morale et le déterminisme.  
 N. Balthasar, Le problème de Dieu d' après la Philosophie nouvelle.

*Mind* (London, Williams and Norgate).

New series N<sup>o</sup>. 65.

- H. Foston, Non-Phenomenality and Otherness.  
 G. F. Stout, Immediacy, Mediacy and Coherence.  
 M. Haywood, Plato's psychology in its bearing on the Development of Mill (I).

*The Philosophical Review* (Macmillan comp. Lancaster P. A.)

Vol. 16 N<sup>o</sup>. 6.

- H. A. Leighton, The objects of knowledge.  
 A. O. Levejoy, Kants classification of the forms of judgment.  
 E. H. Hollands, Possibility and reality.  
 G. W. Cunningham, Discussion: Dr. Ewer on the freedom of the will.
-

## TOEGEZONDEN BOEKEN.

---

- Prof. Dr. Th. Ziehen, Physiologische Psychologie, voor Nederland bewerkt door W. A. W. Moll, Amsterdam Versluys.
- C. J. Adama van Scheltema, De grondslagen eener nieuwe poëzie; proeve tot een maatschappelijke kunstleer tegenover het naturalisme en anarchisme, de tachtigers en hun decadenten, Rotterdam, Brusse.
- A. J. Lakke, Philip Willem van Heusde, Acad. Proefschrift, Leiden, E. J. Brill.
- Dr. A. H. de Hartog, Groote Denkers n<sup>o</sup>. 1 Kant, Baarn, Hollandia drukkerij.
- Julius de Boer, Maurice Maeterlinck (Mannen van Beteekenis Dl. 38 afl. 6). Tjeenk Willink Haarlem.
- Nieuw Leven, Maandschrift onder redactie van Gustaaf Vermeersch e. a. Gent, Ad. Herkenrath. April en Mei 1908.
-





# OVER DE VERHOUDING VAN SPINOZISME, BOEDDHISME EN CHRISTENDOM.

DOOR

DR. W. MEIJER.

---

## INLEIDING.

„Ziet toe dat niemand u als eenen roof vervoere (beslag op u legge) door de filosofie (Col. 2:8).”

Zoo schreef Paulus weleer aan zijne getrouwe gemeente te Colosse en zoo behoort men ook te spreken tot alle oprechte geloovigen. Onder hen zou ik dan ook niet willen gewagen van wat ik thans ter sprake wil brengen, gedachtig aan het woord „wee hem die dezen ergert.” Nu we ons hier echter op wijsgeerig standpunt kunnen plaatsen, geloof ik dat de vraag, die ik met u bespreken ga, volkomen op haar plaats is niet alleen, maar ook te rechter tijd gesteld.

Hoe staat het Spinozisme tegenover 't Christendom en het Boeddhisme?

Tot vóór korten tijd was alles wat men schreef of las historisch-kritisch en werd al wat dogmatisch heette uit den booze geacht. Spinoza oordeelde geheel anders. Hij was geen criticus van nature zooals Kant en zijn tijd, hij zocht zijn kracht in het dogma. Maar stelde men hem

vragen ter beoordeeling dan antwoordde hij vrij uit. In een zijner brieven zegt hij: Het is mijne gewoonte niet anderer fouten aan te wijzen of anderer meeningen te weerleggen, ik bepaal mij er toe te zeggen wat ik zelf voor waar houd. Doch wilt ge weten, wat ik van de bewegingswetten van Descartes denk, (daarom had men hem gevraagd) dan enz.

Welnu, zulke vragen stelt ons soms ook de tijd, waarin wij leven. In de eeuw, waarin Spinoza leefde, trad op den voorgrond de vraag naar de verhouding van godsdienst en wijsbegeerte en dat wel hoofdzakelijk naar aanleiding van de nieuwe methode door Descartes ingevoerd. Hevig werd daarover in de 17<sup>de</sup> eeuw gestreden. Bij ons was de strijd in Utrecht ontbrand tusschen Voetius en Descartes, in Leiden voortgezet en ten slotte beëindigd door een plakkaat van Heeren Staten van Holland en West-Friesland over de vermenging van godsdienst en wijsbegeerte, waarbij aan de Professoren in de Theologie verboden werd wijsgeerige vragen te beantwoorden en omgekeerd.

Maar met dat plakkaat was het brandende vraagstuk niet gebluscht. In 1666 verstoutte zich een zekere Ludwig Meijer, der medicijnen dokter en veelzijdig letterkundige, Neerlandicus en classicus tegelijk, het onderwerp opnieuw ter sprake te brengen en wel door de uitgave van zijn *Philosophia S. Scripturae interpres*. Terwijl Descartes de vrijheid van denken — al was 't ook onbewust — niet eens zuiver toepaste op de methode en haar in de natuurkunde opzettelijk aan het gezag der kerk onderwierp, meende Meijer haar te redden door het betoog te leveren dat de Wijsbegeerte zeer goed in staat was de Heilige Schrift te verklaren en volkomen met haar overeenstemde. Zijn geschrift bracht eene ontzaglijke beroering teweeg en het regende vlugschriften, alle hinkende op twee gedachten pour ménager le chèvre et le chou. Toen trad Spinoza in 1670 op, gedekt door het gezag

van Joan de Witt, met zijn Godgeleerd-Staatkundig Vertoog en in dat geschrift werd ruiterlijk en openlijk aangedrongen op **scheiding** van godsdienst en wijsbegeerte. Dit boek handelende over de vrijheid van denken (*libertas philosophandi*), een unicum in dien tijd, werd eerst door de Staten veroordeeld en daarna, tot de laatste tijden toe, althans in Holland, door de wetenschap doodgezwegen.

Thans echter rijst de vraag opnieuw.

Dr. A. Kuiper stelde haar in de „antithese”, en al wordt zij nu ook om verschillende redenen en onder verschillende voorwendsels angstvallig ontweken en opzettelijk gesmoord, vooral door lieden wien het te doen is om er te komen, hoofdzakelijk practische staatslui die vrienden van blanco-artikelen zijn, er zijn er gelukkig toch ook nog, die bedroefd en ontstemd over de beginselloosheid van de tweede helft der 19<sup>de</sup> eeuw, weer naar beginselen durven vragen.

Zij wijzen Kuipers antithese niet af, maar aanvaarden haar en scharen zich tegenover hem bij de heidengenooten en vrijdenkers. Het is deze vraag, die te gronde ligt aan het onderwerp dat ik thans wensch te bespreken, het is deze vraag, die onze tijd ons weder stelt.

Spinozisme, Christendom en Boeddhisme zijn wereldbeschouwingen.

In dit opzicht komen ze overeen. De mensch, die even boven den natuurstaat verheven is, zoekt zich rekenschap te geven van zich zelf en zijne omgeving, om al naar gelang de uitkomst van dit onderzoek, zijn gedrag te regelen, zijn leven in te richten. M. a. w. onze levensbeschouwing hangt van onze wereldbeschouwing af.

Nu zijn echter slechts weinige menschen in staat „sich ein eigene Philosophie zu machen,” en daarom nemen de meesten zulk eene levensbeschouwing hetzij van de ouden

bij overlevering of op gezag, hetzij uit overtuiging van een hunner meer begaafde medemenschen over.

Deze voor ons allen als denkende wezens onmisbare beschouwingen komen tot ons in den vorm van godsdiensten of wijsgeerige stelsels.

*Godsdiensten*, steunende op bovennatuurlijke openbaringen, verschijningen, stemmen enz.

*Wijsgeerige stelsels* steunende op hetgeen de mensch met behulp zijner rede zelf heeft gewrocht.

Het godsdienstig geloof steunt op geschiedenis, op de mythe of het verhaal, elke godsdienst is dus inderdaad mythologie <sup>1</sup>).

De wijsbegeerte steunt alleen op rede en ervaring.

Beide beschouwen ze het hoogste dat de mensch zich denken kan.

Uit beide beschouwingen volgt een levensleer. Hierin stemmen ze overeen. Vormelijk beoogen zij hetzelfde en worden dientengevolge dikwijls met elkander verward. Toch staan ze inderdaad scherp tegenover elkander.

Want, zegt Spinoza in een zijner aantekeningen op het Theol. Pol. Tractaat, zoolang we de Goddelijke geboden niet begrijpen, kan de wijsgeer ze niet gehoorzamen; en als wij ze begrijpen, dan wordt de gehoorzaamheid terstond door liefde vervangen. Godsdienst nu, is volgens hem gehoorzaamheid aan Gods bevelen. Godsdienst is een *gelooven op gezag*, een „fides quae creditur” omdat het van de ouden gezegd is. Godsdienst is een *gezindheid* of *gevoel* een „fides qua creditur”, de *vroomheid*. Godsdienst is eene *daad*, en openbaart zich dan in een of anderen Cultus, in offers en gebeden <sup>2</sup>). Godsdienst eischt eene verhouding als van *persoon tot persoon*.

(1) Mythe beteekent verhaal. Is zulk een verhaal nu onwaar, dan heet het fabel: vandaar dat men alle godsdiensten, die men zelf niet erkent, fabelleer noemt.

(2) Tot nadere toelichting ben ik zoo vrij te verwijzen naar mijn opstel over dit onderwerp in het Tijdschrift voor Wijsbegeerte.

Men tracht thans achter het woord religie deze lijnen weg te doezelen, deze grenzen onkenbaar te maken. Het verplaatsen van grenssteen echter was oudtijds halsmisdad. In het geestelijke veroorzaakt het begripsverwarring en is het eene zonde tegen den Heiligen Geest. Religie beteekent letterlijk: Rücksicht of ontzag, en komt in 't algemeen te pas bij alles wat wij meenen *verplicht* te zijn. In den eigenlijken zin is het echter altijd gebruikt voor die bepaalde verplichtingen welke wij meenden te hebben tegenover God en wel onze godsdienstplichten. Kant zegt dan ook zeer terecht dat de godsdienst bestaat in het erkennen van onze plichten als Goddelijke geboden en stemt in dit opzicht volkomen met Spinoza overeen. Daarom is godsdienst of religie ook alleen mogelijk bij eene theistische opvatting van het Goddelijke wezen.

Afhankelijkheidsgevoel als zoodanig, b.v. van de zwaarte-kracht of de dampkringslucht, kan evenmin als het aleenheidsbewustzijn, zooals dat in het Pantheisme voorkomt, waarlijk godsdienst of religie genoemd worden.

Met hand en tand is dan ook door alle waarlijk religieuze menschen ten allen tijde de persoonlijkheid Gods verdedigd. Prof. Gunning die zijn geheele leven als 't ware met het Spinozisme geworsteld heeft, kon er zich juist daarom niet mede verzoenen omdat het de persoonlijkheid van den mensch zoowel als die van God scheen te loochenen. De persoonlijke verhouding was hem het wezen der religie.

Om kort te gaan: De wijsbegeerte kan evenals de godsdienst een God erkennen als het hoogste wat men denken kan, *quo majus cogitari nequit*, als Anselmus 't zei. De wijsbegeerte echter kent geen cultus, wat juist het kenmerk is van elk geloof en de reden, waarom godsdienst bij ons het woord geworden is om geloof, vroomheid en eeredienst (*fides religio en cultus*) in één woord samen te vatten.

---

Na deze onmisbare begripsverklaringen gaan wij tot de beschouwing onzer drie stelsels over, en toetsen we ze dan aan bovengenoemde bepalingen dan volgt: Het Christendom behoort tot de godsdiensten, berustende op Openbaring; Boeddhisme en Spinozisme tot de wijsgeerige stelsels. Om nu verder over hunne verhouding te oordeelen, zullen wij eerst noodig hebben te vragen, wat we onder deze drie begrippen of woorden hebben te verstaan en aangezien het hier wel terdege op aankomt, zullen wij daaraan het eerste deel van ons opstel moeten wijden om dan, behoorlijk voorbereid, met een korte wijsgeerige beoordeeling der drie stelsels te eindigen.

Voor wij echter daartoe overgaan, een enkel woord over de beteekenis van ons onderwerp.

Het Christendom en het Boeddhisme hebben ieder voor zich de halve wereld veroverd. Tot op 1830 meende men dat de geschiedenis der menschelijke beschaving eigenlijk samenviel met de geschiedenis van het Christendom; dat daarmede eigenlijk het laatste woord van alle hoogere kennis gesproken was. Al het andere werd minderwaardig geacht, en hoogstens nog op 't Jodendom en den Islam acht geslagen, als schaduwen die het licht des te beter deden uitkomen. Europa heette toen de oude wereld en Amerika de nieuwe. Nous avons changé tout cela. Het toenemend verkeer met Azië, gevolg van de doorgraving van de landengte van Suez; de wijsbegeerte van Schopenhauer en de oorlog met Japan, hebben die illusie volkomen vervluchtigd, en Azië wederom op den voorgrond gebracht als de ware bakermat onzer beschaving, terwijl de ontzaggelijke uitbreiding der theosophie ons dagelijks bewijst, hoezeer het Boeddhisme ook in Europa veld wint, ja zelfs het Christendom dreigt te verdringen.

We staan hier dus voor twee wereldovertuigingen: die

van het Westen en die van het Oosten, en stellen daartegenover een stelsel dat tot nu toe slechts als eene curiositeit in de cellen der geleerden behandeld, zich meer en meer eene plaats begint te veroveren in de hoofden van de meestontwikkelden van ons geslacht, een stelsel dat daarom vooral de aandacht verdient, omdat het niet zooals de meeste andere wijsgeerige stelsels uit het Christendom als 't ware is opgegroeid en daarmede samengeweven, maar in de meeste opzichten daartegenover staat, terwijl het zich tevens in 't bijzonder hierdoor onderscheidt dat het bijna ten volle te vereenigen is met de tegenwoordige, zoozeer gehuldigde natuurkundige wereldbeschouwing.

Uit een en ander blijkt dus dat het aangekondigde onderwerp niet ontijdig is gesteld en tevens niet van belang ontbloot is.

Doch nu ter zake:

Wat is Spinozisme?

I. Over het Spinozisme kan ik kort wezen. Spinoza beschouwt het Al als Een. Dit Al-eene worden wij gewaar in menigte van verschijnselen door Spinoza „Modi” genoemd. Maar evenals wij de elementen weervinden in de meest verschillende natuurvoortbrengselen, evenals het licht zich ons openbaart in kleuren, stralen of vonken; in zon, maan of sterren; evenals onze gedachten zich laten uitdrukken in verschillende talen of kunstuitingen, zijn alle Modi door ons terug te brengen tot twee hoofdgroepen, namelijk bewegings- en bewustzijnsverschijnselen; stof en geest; denking en uitbreiding, die ieder op hunne wijze weer dezelfde substantie uitdrukken. Die substantie is het „Bestendige”, de grond van al het Bestaande, het eeuwige, het oneindige, het volmaakte, buiten hetwelk niets anders bestaat of gedacht kan worden.

Hieruit volgt onmiddellijk dat ook wij menschen, met

lijf en ziel tot die Substantie behooren, en niets anders zijn dan tijdelijke verschijningen van het Attribuut <sup>1)</sup> der denking en het Attribuut der uitbreiding, en onze ziel dus ook niets meer maar ook niets minder is dan een van Gods gedachten.

Nu zien wij dit in onze kindsche jaren en onze onnoozelheid niet dadelijk zoo in. Wij beginnen te meenen dat wij zelf een Substantie, iets bestendigs, een persoonlijkheid zijn en zonderen ons zelf zodoende van onze omgeving af; stellen ons ik tusschen ons en de wereld, zooals Kant in de wijsbegeerte heeft gedaan.

Bij nadere overweging evenwel wordt deze waan ons meer en meer ontnomen, en komen althans sommigen onder ons tot het inzicht van onze levens- en wezenseenheid met de Natuur of God. Eerst als we hiertoe gekomen zijn, „de „scientia intuitiva” noemde Spinoza dit, hebben we den vrede des gemoeds gevonden en kunnen we gelukkig zijn.

Hebben wij toch het Al als het Bestendige d. w. z. het Eeuwige gevonden, dan zien we ook in dat wat eeuwig is noodwendig is en wat noodwendig is volmaakt, weshalve er nooit reden of oorzaak kan zijn tot jammeren of klagen. Alles immers is dan zoo goed als het wezen kan.

En is dit zoo, dan is ons als van zelf als taak aangewezen ons hoe langs zoo meer tot die verheven levensbeschouwing op te werken, een levensbeschouwing, welke ons in alles het Bestendige doet zien, alles doet beschouwen in het licht der eeuwigheid, en ons daardoor eene ongestoorde gemoedsrust verzekert. Dat is het Spinozisme.

---

1) Wat het Element is voor Natuurkundigen en de Categorie voor de denkkonst wordt in het Attribuut door de Spinozisten te zamen gevat.

---



Wat is nu het Christendom?

Naar den *Vorm* een godsdienst, eene leer van God en diens Raad of Voorzienigheid, weleer op bovennatuurlijke wijze geopenbaard. Maar naar den *Inhoud*? Zie, daarover zijn thans velen het oneens. De geschiedenis onzer dagen herhaalt wat voor 50 jaar ten tijde van Strauss werd afgespeeld. Voor den een is de vraag hoogst ingewikkeld, voor den ander zoo klaar als de dag. Tot de laatsten behoort de schrijver dezer regelen. Van de kerkvergadering van Nicaea in 325 na Christus af, tot op den huidigen dag zijn er honderden millioenen menschen geweest die zich Christenen noemden en hun geloof gevonden hebben en nog vinden in de Apostolische Geloofsbelijdenis, kort uitgedrukt in de woorden: dat Jezus is de Christus, de Zone Gods en de Zaligmaker der Wereld.

Daar dit vroeger en nu nog in de Katholieke kerk zoo was, zal wel niemand tegenspreken en vooral dit laatste klemmt, daar deze kerk immers de oudste brieven heeft. Dat dit echter ook in de andere kerken nog heden zoo wordt erkend is aan te toonen uit twee kerkboeken van de Lutherische en de Hervormde gemeente nog gangbaar in de vorige eeuw; alsmede uit een vergelijkenden staat der 4 hoofd-afdeelingen van de Christelijke kerk, mede in de vorige eeuw uitgegeven door Oberkirchenrath F. H. Hesse te Emden.

In het Luthersche kerkboek staat in den Catechismus Hst. II, onder het Opschrift: „het Geloof”: de Apostolische Geloofsbelijdenis; en in de Confessie van Augsburg, (waar het op aankomt en niet op het Protest waarnaar de Protestanten zich dwaselijk noemen) vergelijkte men Art. I met Artikel XXI waar verwezen wordt naar de besluiten van Nicaea en merke men op dat daarop volgt het Symbolum van Athanasius.

In de belijdenis des Geloofs der Gereformeerde kerken staat in Art. III geschreven dat de schrift is ingegeven en in Art. IV

welke boeken die bevat en slaan wij nu het „Kort Begrip der Christelijke godsdienst” op, dan treffen wij weder de Apostolische Geloofsbelijdenis en achter in het boek de belijdenis van Nicaea en het Symbolum van Athanasius.

In het overzicht eindelijk der 4 hoofdafdeelingen van de Christelijke kerk te Emden uitgegeven, staat op de laatste bladzijde: zu den allgemeinen Bekenntnisschriften der vorstehenden 4 christlichen Hauptkirchen <sup>1)</sup> gehören: das apostolische, das nicänische und das athanasianische Glaubensbekenntniss.

En indien soms deze schriftelijke getuigenissen omtrent den aard van het Christendom niet voldoende mochten schijnen, dan kan men zich iederen Zondag persoonlijk van deze waarheid overtuigen door zich te begeven naar de eene of andere R. C. kerk, waar ter wereld die ook bestaat; naar een Grieksch-Russische kerk of wel naar een of andere Fransche óf Duitsche óf Engelsche kerk. Op het Blyenburg te 's-Gravenhage kunt ge u iederen Zondag nog een getrouw beeld vormen van de godsdienstoefening, zooals die in de oudste Christentijden gehouden werd.

In de meeste Hollandsche kerken echter is het Christendom vergeten, uitgezonderd bij de echte Gereformeerden.

Welnu, al die millioenen volgelingen van den paus, van den Keizer van Rusland, alle Lutherschen en Gereformeerden in Europa en N. Amerika gelooven een en hetzelfde wat Petrus tegenover zijn Heer heeft beleden en Johannes heeft geloofd en de kamerling die door Philippus is gedoopt, namelijk dat Jezus een Joodsch leeraar en profeet, die ten tijde van Tiberius in Palestina is opgetreden en gekruisigd is onder Pontius Pilatus, is geweest de Christus, d. i. de Messias die komen zou om het koninkrijk Gods

---

1) De Grieksche, de Roomsche Catholieke, de Luthersche en de Gereformeerde.

te stichten en de wereld te verlossen van zonde en van oordeel. Meer uitvoerig is dit uitgedrukt in de bovengenoemde Apostolische geloofsbelijdenis, van ouds *het Geloof* genoemd.

Zoo heeft schrijver dezes het zelf ook geleerd en beleden onder leiding van Dr. Ludwig Carl Lentz, predikant bij de Ev. Luth. gemeente te Amsterdam.

---

Nu zijn er evenwel in de laatste halve eeuw tal van menschen en secten opgestaan, die van deze leer zijn afgeweken; en dit feit op zich zelf verwondert ons geenszins. Maar wel is verbazingwekkend het verrassende verschijnsel, dat dezulken er nochtans op gesteld blijken te zijn den Christennaam te behouden.

Deze wanhopige poging om met behoud van den Christennaam het boven beschreven echte Christelijk „Geloof” te verloochenen, heeft tweeërlei tijdperk doorleefd.

Eerst zocht men het eenvoudig geloof in Christus, dat altijd overal en door allen geloofd is en nog heden ten dage overal door allen geloofd wordt, te vervangen door wat men noemde „de leer van Jezus”. Het Christendom werd ter zijde gesteld om plaats te maken voor eene soort Jezuitisme.

Dit zoeken was evenwel tevergeefs zooals reeds van te voren te verwachten was.

In het N. T. toch, onze eenige bron, is, evenals dat bij de meeste godsdiensten het geval is, wel het Christelijk geloof beschreven en toegelicht, maar volstrekt geen leerstelsel van Jezus. Daar kwam het den ouden kerkvaders en geloovigen bij de vaststelling van den Canon niet op aan. Zij hebben niets anders gezocht en als gezaghebbend aangenomen, dan zulke boeken en brieven en geschriften die de uitdrukking waren van en een regel konden zijn voor hun

toenmalig geloof, en dientengevolge hangt dan ook al wat van Jezus in de Schrift vermeld wordt op onverbreekelijke wijze tezamen met zijn Messiasschap, waar het geloof op gegrond was.

Het spreekt dus van zelf dat de poging om het Christendom door eene leer van Jezus te vervangen uit den aard der zaak moest mislukken.

Maar bovendien werd deze poging al spoedig nog hooplooser gemaakt door de voorstanders zelven, toen dezen na een mijns inziens veel te afbrekende kritiek op de Bijbelboeken, het ontstaan daarvan telkens verder van Jezus leeftijd verschoven, — waardoor langzamerhand alle historische beteekenis er aan ontviel en de grond waarop zij wilden bouwen hun dus door eigen toedoen als wegzonk onder de voeten. Daar is geen ander fundament voor de Christelijke kerk te vinden dan 't welk gelegd is: Jezus Christus. Dat heeft Paulus gezegd en dat staat dan ook terecht gebeiteld in den trans van de Nieuwe Luthersche kerk alhier.

Doch laat ons verder zien. Toen nu eerst het *leerstellige* standpunt verlaten was en daarop het *geschiedkundige* onhoudbaar was gebleken, is men, d. w. z. de bovengenoemde kettersche richting, ten einde raad tot het zonderlingste van alles gekomen.

Eerst had men geloofd dat Jezus woord als van een Godsgezant, het woord van God mocht heeten: *de blijde boodschap*.

Toen had men gemeend, dat Jezus wel geen Goddelijke openbaring maar toch de allervoortreffelijkste leer had verkondigd. Doch toen nu bleek dat deze leer eigenlijk nergens te vinden was, of wat men er voor uitgaf niet strookte met de denkbeelden onzer eeuw, *keerde men de stelling eenvoudig om*.

Men was zoolang gewend geweest, alles wat Christelijk was, goed en voortreffelijk te heeten, dat men nu besloot alles wat men voor lofwaardig hield, Christelijk te noemen.

Was men een liefhebber van sport dan sprak men van een muscular Christianity, was men Hegeliaan dan was het Hegelianisme het ware Christendom, was men Hartmanniaan dan vereenzelvigde men het met den naam van Hartmann, was men liberaal als de Nutsvrienden, dan dweepten men met Christelijke en maatschappelijke deugden (alsof die ooit tezamen konden gaan), was men sociaal-democraat als Dr. Bax dan was het socialisme eerst het echte Christendom, ja prees men het Boeddhisme als Dr. Bähler in zijn „voorwoord” deed, dan werd ook dit als christelijk erkend.

Dit nu is het einde der dingen. Prof. Bolland zegt wel dat elke gesteldheid zich laat verkeeren, maar dit is òf een drogreden òf niet waar. Dat elke verkeerdheid zich stellen laat, is volkomen waar, maar het tegendeel daarvan allerminst.

Wat onder ons menschen een naam heeft, heeft een bepaalde beteekenis — wij denken immers in woorden — en waar dus een 300 millioen menschen nog belijden wat alle eeuwen door als Christendom gegolden heeft, gaat het niet aan al die rechtzinnigen en geloovigen, den Paus, den Czaar, Dr. Kuiper en zoovele anderen, voor onoprechten, huichelaars en ketters, en al wat er van afwijkt, de vrijzinnigen namelijk, voor echte Christenen te houden. Dit is eene radelooze begripsverwarring. Men beleeft dan ook de bespottelijkste dingen. Menschen, die van 't Christelijk geloof zelfs 't A B C niet meer verstaan en er zoo weinig voor gevoelen dat ze weigeren er een paar gulden kerkelijke belasting voor te betalen, achten het toch gekleed tot de kerk te behooren en blijven zich Christenen noemen, ja ontzien zich soms niet vrijdenkers te veroordeelen.

Onze slotsom is dat het Christendom niet is al wat men zich denken wil of als goed erkent, ook niet de leer van Jezus van Nazareth, maar eenig en alleen de leer, dat Jezus die geboren is uit de jonkvrouw Maria, gestorven is onder Pontius Pilatus en opgewekt is ten derde dage, is de Christus, de Zone Gods in de wereld gekomen om zondaren zalig te maken. Zie Matth. 16 : 16, 18; Hand. 8 : 37; 16 : 31; Joh. 20 : 31 en 1 Cor. 2 : 2.

Christus was het middenpunt van Paulus prediking; Christus was het middenpunt van het geloof der eerste Christenen, die daarom juist Christiani heetten; het *Christendom* heeft de (halve) wereld overwonnen, niet Jezus' leer.

Twee feiten staan, zegt Harnack, vast: 1<sup>o</sup>. dat de Christenen van de oudste tijden tot nu toe hun geloof hebben vastgeknoopt aan een persoon en een historisch feit<sup>1)</sup>; 2<sup>o</sup>. dat de Christenen van de eerste tijden af de uitdrukking van hun geloof hebben gevonden in de boeken, die wij nog kennen onder den naam van het „Nieuwe Testament”. Immers als canoniek heeft men natuurlijk alleen datgene aangenomen wat strookte met het toenmalig geloof.

Eerst ontstond het geloof, toen kwam de Bijbel; dit wordt zoowel door Harnack als door Strauss en door Bauer *erkend*, door velen in onzen tijd vooral door de Protestanten *vergeten*. Wil men weten wat de fides was, men leze Tertullianus (160 n. Chr.). (Zie Dr. H. U. Meyboom 2<sup>de</sup> Eeuw blz. 202).

Tot bewijs van het *eerste*: dat namelijk het zoenoffer door Christus gebracht het voornaamste stuk des geloofs mag heeten, herinnere men zich dat van de oudste tijden af altijd de grootste waarde is gehecht aan 't avondmaal,

---

1) Zie Harnack: Wesen der Christenthums; zie 1 Cor. XV en blz. 471 van mijn opstel in het Archiv für Geschichte der Philosophie XVI. Band 4, Heft 1903.

door velen beschouwd als een *ἕνωσις ἀφθαρσίας*, of maal der onsterfelijkheid (iets wat door de eerste Christenen zoodanig op den voorgrond werd gesteld, dat het hun van de zijde der Romeinen zelfs den scheldnaam van Thyestesbroeders of menscheneters berokkende); dat het misoffer bij de Katholiken het middenpunt der geheele godsdienstoefening uitmaakt en de Paaschcommunie voor hen het bewijs is dat men nog tot de Christelijke kerk behoort; dat bij de Protestanten de avondmaalsquaestie ten allen tijde als de allergewichtigste werd geacht en Luther de feitelijke aanwezigheid van Christus' vleesch en bloed onder den vorm van brood en wijn niet wilde prijsgeven; terwijl Hegel, de allerchristelijkste wijsgeer, juist om de manducatie het Lutherdom boven alle andere opvattingen als de juiste prees.

Voor het *tweede*: dat namelijk het Christelijk geloof in den Bijbel vervat is, getuigen Justinus Martyr in 150, Irenaeus in 180, Tertulliaan 200, Origenes 250 en ten slotte de beide conciliën te Chalcedon in 361 en dat te Hippo in 393.

*Conclusie.* Wie nu niet gelooft in de Apostolische Geloofsbelijdenis en den Bijbel niet als Gods woord erkent, als de ware uitdrukking van dat Apostolisch geloof, is geen Christen volgens de 16 eeuwen heugende overlevering.

Dit is mijne meening en die van een 300 millioen Christenen met mij; men ziet ik sta niet alleen.

---

We mogen dus als volgt besluiten:

In 325 stelde de Christelijke kerk hare leer vast op het concilie van Nicaea. Toen later in 1000 ongeveer, Oost en West zich scheidden, bleven beide kerken de 8 eerste Conciliën, dus ook dat van Nicaea erkennen. En toen Luther in 1500 de kerkhervorming begon — hervorming van later ingeslopen misbruiken — gingen hij zoowel als Calvijn,

wat ook logisch en plichtmatig was, tot Nicaea terug, want daar was de kerk, die zij wilden hervormen, begonnen en hare leer vastgesteld.

Augustinus verklaarde: ik zou het Evangelie niet gelooven als het gezag der kerk mij daartoe niet dwong, en daarin had hij volkomen gelijk. Hoezeer de Protestanten zich daartegen mogen verzetten, in den grond der zaak moeten ze hem gelijk geven.

Indien het Christendom, zooals Harnack terecht heeft geleerd, zich grondt op een historisch feit, dan moet dit ook historisch vast staan en daarvoor heeft voor ons de Kerk, de Katholieke kerk gezorgd.

Zoedoende bestaat er dan ook volstrekt geen onoverkomelijke kloof tusschen Roomschen en Hervormden, zooals bij ons de meeste dagbladschrijvers schijnen te denken. Deze beide Christelijke richtingen hebben alleen verschillende voornamen: R. C. Christenen; Ev. Luthersche Christenen, Doopgezinde Christenen enz.; maar in hun drift en ijver en onnoozelheid vergeten ze wel eens hun' familienaam evenals broeders van éénen huize wel eens in gevallen van oneenigheid vergeten dat ze zonen van eenzelfden vader zijn.

Een Christendom boven geloofsverdeeldheid behoeft men niet op gezag van Thorbecke in de toekomst te zoeken, maar bestaat eenvoudig sinds het jaar 325 na Christus.

Onze staatslieden zijn meestal niet bijzonder vertrouwd met de Kerkgeschiedenis.

De Apostolische zoowel als de Nicaeaansche geloofsbelijdenis zijn de grondslag van de Roomsche Katholieke, de Grieksche, de Luthersche en de Gereformeerde kerk.

---

Wat is het Boeddhisme?

Volkeren van Europa, verdedigt uwe heiligste goederen!



Dit riep onze romantische keizer Wilhelm II voor eenige jaren zijn tijdgenooten toe. Hij heeft het gele gevaar gezien en het niet gevreesd als de Amerikanen die er een gevaarlijken mededinger in zagen op de arbeidsmarkt; ook niet wegens den machtsinvloed van Chineezen en Japanners in Azië, zooals de Engelschen; maar uit het oogpunt van zijn d. i. der Christenen allerheiligst geloof. Cynisch heeft men bij ons daarom gelachen. In den beginne omdat men het gele gevaar niet zag, wat natuurlijk degenen, die op de hoogte was, zooals onze taal zoo treffend zegt, veeleer kon bespeuren dan gewone laaglanders; en later, toen het wèl bleek te bestaan, omdat men zich bij ons te lande om die heilige goederen inderdaad al zeer weinig bekommerde. Maar hoe dit zij, de keizer heeft in elk geval goed gezien. Het Boeddhisme, reeds in 1650 in Holland bekend, heeft eerst in 't midden van de 19<sup>de</sup> eeuw in Europa vasten voet gekregen en leeft thans in de harten van duizenden onzer tijdgenooten in den vorm van Schopenhauerianisme en theosophie. Het is goed er kennis mede te maken. Un homme averti en vaut deux.

---

We kunnen het Boeddhisme vrij wel omschrijven. In onze taal hebben we een kort overzicht er van door Dr. Wijnaendts Francken, dat om zijn aangenamen stijl zeer lezenswaardig is en daarenboven belangrijk omdat de schrijver zelf te Benares met de Bhikshoe's heeft kennis gemaakt, en voorts een Catechismus van Ollcott van 1905 met 14 Artikelen tot slot, door geheel Azië als de ware leer van Boeddhā erkend. Laatstgenoemde Catechismus heeft veel overeenkomst met dien welke door Mr. S. van Houten uit het Duitsch vertaald is <sup>1)</sup>.

---

1) Voorts leze men Annie Besant, Oldenberg, Kern. Voornaamste godsdiensten e.a. indien men de taal van den wijze zelf niet verstaat.

De bovengemelde leer knoopt zich vast aan den laatsten Boeddha, Gautama geheeten.

Zijn prediking begon met deze woorden: Geopend is voor allen de deure des heils, wie ooren heeft om te hooren die hoore en betrachte de leer; eene leuze, in 1651 reeds zooals zij bedoeld was, bij ons bekend,<sup>1)</sup> doch thans alleen verengelscht in de politiek der open deur: niets anders bedoelende dan vrijen invoer van opium, kruit en lood, Schotsche whiskey en katoentjes.

Boeddha's leer telt thans 450 millioen aanhangers. In 222 v. Chr. werd dit geloof te boek gesteld en heinde en verre verspreid, in lateren tijd is het hier en daar verbasterd en in afgodische vereering van den Boeddha ontaard.

In het Zuiden van Indië echter en op Ceylon is het nog bij enkelen zuiver te vinden. Daar worden ook de heilige boeken bewaard, waarin Boeddha's leer is opgeteekend.

Al het Bestaande is Sansàro: een opeenvolging van lijden. De oorzaak daarvan is de begeerte, het streven naar een persoonlijk bestaan. Die wil moet opgeheven worden. Doch niet alleen de bewuste wil, ook de onbewuste, die we bij onze geboorte meê ter wereld hebben gebracht, de Tanhà.

Gelukt ons dit, dan bereiken we het Nirwàna, dan worden we niet meer wedergeboren na onzen dood.

Gelukt ons dit echter niet, dan worden we wedergeboren en dan hangt de aard onzer wedergeboorte af van ons Karma, d. i. het batig of nadeelig saldo dat we mee in 't graf nemen. Hebben we te goed dan worden we in gunstige omstandigheden en in hooger sferen herboren, komen we te kort dan gaan we in elk opzicht bij eene nieuwe geboorte achteruit.

Deze geheele wereldbeschouwing berust op het geloof in een zedelijke wereldorde en eene eeuwige gerechtigheid, een

---

1) Zie A. Rogerius. De open Deure tot het Verborgene Heydendom enz. Leiden 1651. 4o.

vergeldingsleer vooronderstellende een oorzakelijk verband tusschen levenslot en levensgedrag en dit verband is aan te merken als de grondwaarheid van het Boeddhisme.

Met Metaphysica liet de Boeddha zich voor 't overige niet in. Daarover heeft de wijze niets geopenbaard.

Het Boeddhisme kent geene wonderen, kent geen persoonlijke God. Gautama's doel is alleen om het lijden der menschen op te heffen. Als de pijl ons treft, zegt hij, vragen we niet *van waar* of *waarom* en *door wien* hij is afgeschoten, we vragen alleen om den *heelmeester*.

Welnu voor de rampen des levens is de eenige medicyn: den wil ten leven te dooden.

Om dit nu te bereiken, moeten we de wereld ontvlieden. Dat doen alleen de Bhikshoe's of Monniken. De leeken blijven familielid of staatsburger, en zoodoende aan het leven gebonden.

De heilige monniken echter bedelen en peinzen alleen.

De leeken dooden niet wat leeft, stelen niet, liegen niet, plegen geen overspel en drinken geene bedwelmende dranken. De Bhikshoe doet meer. Hij legt alle wereldsgezindheid af en leeft in volslagen armoede en volstreckte kuischheid. Wie geen Bhikshoe is, kan evenmin zalig worden als de rijke jongeling uit het N. T. Doch voor het overige — en hièrop dient gelet — heeft ieder voor zijn eigene zaligheid te zorgen. De schuld der ouders wordt niet aan de kinderen bezocht maar de verdienste van den Boeddha kan ons ook niet verlossen. Das radikale Böse bestaat niet en dus ook geene eeuwige straffen. Als de rechtvaardige lijdt en het den boosdoener welgaat, is dit alleen het gevolg der verrekening. Elk ongeval dat ons treft heeft zijn oorzaak in een vroeger door ons gepleegd misdrijf. In één woord: Alle Schuld rächt sich auf Erden, al is 't dan ook niet in een en 't zelfde leven. Men ziet: de leer der vergelding heeft 't Boeddhisme met Joden-

dom en Christendom gemeen, doch het lost dit vraagstuk op geheel andere wijze op.

---

Na deze onvermijdelijke geschiedkundige uiteenzetting en begripsbepaling kunnen we tot de wijsgeerige beoordeeling overgaan.

En als we dan deze drie wereldbeschouwingen tegenover elkander plaatsen, dan zien we, dat we te doen hebben met tweelei wijsbegeerte en een godsdienst.

Het geloof steunt altijd op eene of andere geheimzinnige openbaring. De Gereformeerde Kerk beroept zich op het getuigenis van den Heiligen Geest in ieders gemoed, de Roomsche Katholieke op het getuigenis van den Heiligen Geest in de Kerk en hare Conciliën.

Dat doet de Wijsbegeerte niet. Zij beroept zich enkel op de rede en in dit opzicht schaart zich het Spinozisme geheel aan de zijde van het Boeddhisme.

Beide verkiezen de rede boven de openbaring. In de eerste plaats omdat het duister gevoel of de ingeving zooveel minder te vertrouwen is dan de heldere redeneering, als ook omdat uit ervaring en geschiedenis blijkt dat de godsdiensten die op zulk een geheimzinnig getuigenis steunen zich onmogelijk van kettervervolging en godsdienstoorlogen kunnen onthouden. Het Jodendom, het Christendom en het Islamisme zijn daarvan de sprekende getuigen, terwijl het Boeddhisme de halve wereld heeft veroverd zonder een' enkelen slag te leveren, zonder een enkel auto da fé.

Ook moet nog uit het oogpunt der redelijkheid voor Spinozisme en Boeddhisme partij getrokken worden, omdat deze beide geen wonderen kennen, het Christendom daarentegen geheel op een wonder berust.

Boeddhisme en Christendom stemmen daarentegen weder hierin overeen dat ze hun leven laten beïnvloeden door het uitzicht op een hiernamaals, waarmede Spinoza volstrekt geen rekening houdt.

De wijsbegeerte is niet zooals sommigen meenen uit den godsdienst ontstaan, veeleer is elke godsdienst de vrucht van onzen wijsgeerigen aanleg.

De mensch zoekt naar het waarom der dingen. Derhalve vraagt hij *allereerst* naar den oorsprong van het zijnde of de oorzaak van de wereld waarin hij verkeert. Het antwoord daarop vindt hij in zijne Theogonieën en Mythologieën, waarin vooral de oude wereld zoo vruchtbaar is geweest. Dat is dan meestal een scheppingstheorie.

Eene *tweede* vraag echter, die gewoonlijk eerst later bij den mensch rijst, maar hem veel meer dan de eerste kwelt; een raadsel dat eindelijk levensvraag voor hem wordt, is de vraag naar de oorzaak van het kwaad: het lijden, het leed, den dood. En daarop antwoordt dan 's menschen gevoel voor gerechtigheid: *dat is het zedelijke kwaad*. Zoo wat de mensch zaait, zal hij oogsten; wie kwaad doet, zal lijden; die met het zwaard doodt, zal door het zwaard vergaan; elk krijgt loon naar werken; enz. Dat is het geloof aan eene zedelijke wereldorde, de groote echt menschelijke vergeldingsleer, een zoo machtig beginsel dat Kant zelfs zijne geheele metaphysica daarop heeft gebouwd.

Zien wij nu eens hoe onze stelsels op die vragen antwoorden.

Het Christendom antwoordt op de eerste vraag in den aanhef der Apostolische belijdenis en op de tweede door zijn verlossingsleer of de tweede alinea dier belijdenis.

De wijsbegeerte van den Boeddha laat zich omtrent het eerste punt, den oorsprong der dingen, zelfs niet uit, maar vestigt hare aandacht alleen op den oorsprong en de verlossing van 't leed.

Het Spinozisme eindelijk ontkent den *oorsprong* der dingen omdat het in alles het Bestendige en ontkent het *kwaad* aangezien het in alles het Noodwendige ziet.

Christendom en Boeddhisme gaan beide uit van de beschouwing van het kwaad, het natuurlijke lijden, den dood. *Ποθὲν καλόν* is hun vraag, die nog verscherpt wordt door de verbijsterende ervaring dat lijden en geluk op aarde oogenschijnlijk zoo onrechtvaardig verdeeld zijn. „Warum schleppt sich blutend, elend, unter Kreuzlast der Gerechte, Während glücklich als ein Sieger, Trabt auf hohem Ross der Schlechte? Also fragen wir beständig. Bis man uns mit einen Handvoll Erde endlich stöpft die Mäuler. Aber ist das eine Antwort?“

Zoo vroeg Heine vlijmend scherp; zoo heeft ook het menschdom vele eeuwen achtereen zich afgevraagd, doch zich niet met dat antwoord tevreden gesteld.

Christendom en Jodendom antwoorden: Rampen, ziekte en dood zijn straffen voor onze zonden. De mensch die daaronder lijdt heeft zich dat zelf te wijten. Maar aangezien we toch niet kunnen ontkennen dat onschuldigen zoowel als schuldigen cijnsbaar ook zijn aan den dood, is de eenige oplossing dat allen boeten voor de zonde hunner vadersen. — Zulk een schuld nu zegt het Christendom kan alleen opgeheven worden door onschuldig lijden, door 't lijden van een mensch die zonder zonde is, en dat is geschied door den zoendood van Christus.

Daardoor is de erfzonde geboet, de schuld gedelgd en de dood te niet gedaan, en worden wij uit genade der eeuwige zaligheid deelachtig.

Dit is een van de schitterendste rechtvaardigingen van het Godsbestuur die ooit zijn uitgedacht; het verhevenste drama dat ooit gedicht is. Gods goedheid en rechtvaardigheid worden daardoor beide ongeschonden gehandhaafd.

De Boeddhist daarentegen wil van anderer zonden en

anderer verdienste niets weten. Hij schrijft elks lijden toe aan elks schuld, kan echter evenmin de wanverhouding tusschen 's menschen levenslot en levensgedrag ontkennen en schrijft die daarom toe aan vooronderstelde vroegere levens.

In beider levensbeschouwing wordt aangenomen een onnaspeurbare zedelijke wereldorde, die met de natuurlijke in onlosmakelijk verband staat.

Hiertegenover nu staat Spinoza, die géen zedelijke *wereld*-orde erkent en dus ook de rampen des levens in géenerlei verband brengt met 's menschen zedelijk gedrag.

Welke gevolgen worden nu uit deze grondstelling afgeleid?

1. De persoonlijke onsterfelijkheid, door 't Christendom geloofd en door Kant zelfs geeischt, komt bij Boeddha en Spinoza niet voor. Wel acht de Boeddhist eene wedergeboorte mogelijk, maar hij tracht en hij kan er ten slotte aan ontkomen. Het Spinozisme acht zoowel onsterfelijkheid als wedergeboorte ondenkbaar.

2. Bij het Christendom volgt uit de wereldbeschouwing *wereldverachting*; bij het Boeddhisme *wereldverzaking*; wat niet veel van elkander verschilt. De bedelmonnik der R. C. kerk en de Bhikshoe met hunne geloften van armoede en kuischheid en hunne zucht tot afzondering zijn innige geestverwanten. De Jesuitenpater die Thibet voor 't eerst aanschouwde, meende bij den eersten oogopslag daar Christenen te ontmoeten.

De Christen moet zich losmaken van de stof om volmaakt te worden als zijn Vader die in de hemelen is; de Boeddhist moet omtrent alles onverschillig zijn om den wil ten leven te dooden; — weary of consciousness.

Spinoza achtte het eerste een onmogelijke eisch, en het tweede beneden de waardigheid van den mensch. Hij prees geestkracht, hij prees zelfverwezenlijking aan, en

meende dat de mensch een volmaakt begrip van het On-eindige kon verkrijgen en daarin gelukkig zijn. Dit volmaakte begrip was de opvatting van de noodwendigheid aller dingen, en wijsgeer noemt hij, die zich *bewust* is van zich zelf, zijne omgeving en het al. (Eth. V: 42 Opm.)

3. Het Christendom en het Boeddhisme prediken medelijden als den grondslag van ons verkeer met anderen. Spinoza veroordeelde dit als eene zwakheid des gemoeds en prees daarentegen goedhartigheid, hulpvaardigheid en edelmoedigheid aan.

4. Het Christendom wil in afzondering tot zich zelf inkeeren en treuren om de zonde; het Boeddhisme stil zitten en peinzend staren in het niet om alle begeerte te dooden; Spinoza wil denken en doen om meer en meer mensch te worden.

5. Het Christendom en het Boeddhisme scheiden de menscheid in twee helften, de wereldrijke en de geestelijke. Zij verwerpen huisgezindheid en vaderlandsliefde; het Spinozisme eert het huisgezin en noemt de liefde tot het vaderland de ware vroomheid (*summa pietas*).

6. Alles samenvattend kunnen wij zeggen: Christendom en Boeddhisme beide vestigen bij voorkeur het oog op 's menschen lijden en 's menschen dood en regelen daarnaar hun leven; Spinoza's wijsbegeerte daarentegen is levenswijsheid en levenslust.

---



## OVER DE APOSTOLISCHE GELOOFS- BELIJDENIS.

DOOR

DR. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

---

Het geloof is geen voor-waarhouden van formules, maar een gesteldheid van het gemoed. (Paulus)

Gevoel is betrekkelijk ledig, arm, ondoordacht.

Gemoed is de tot onbewustheid gewordene veelzijdige en concrete menselijke bewustheid. In een geloof des harten zit dus heel veel denken en bewustheid. Eenerzijds dus wèl een verstandelijk beamen van formulus; anderzijds een bewustzijn van geringe klaarheid. Zoo is geloof een toestand van de gansche persoonlijkheid, zoowel van den bewusten als onbewusten geest. Ik geloof, d.i. eene volkomen persoonlijke overtuiging aangaande de godsdienstige waarheid. Maar in *ik* geloof, ligt uitgesproken, — omdat dit ik een lid der gemeente is — dat er meerderen zijn, die het ook gelooven, ik in gemeenschap met anderen. Zoo brengt geloof tot weten, per fidem ad intellectum.

*God Vader, God Zoon, God Heilige Geest.*

*God*, in andere taal overgebracht, is de *absolute Geest*. Die absolute geest is de waarheid van een eeuwig proces, waarvan de eeuwige aanvang is te zoeken in de *Idee*.

In de hedendaagsche Hegelarij is eene lacune, gevolg van de Hegelherleving. Hegel leefde in eene periode onderscheiden van de onze. Onze periode heeft twee kenmerken: 1<sup>e</sup>. men zwemt in de psychologie en 2<sup>e</sup>. men baadt in kennisleer. (1<sup>e</sup>. afl. 2<sup>e</sup>. jaarg. Wijsgeerige bladen).

De allesbeheerschende vraag is die, welke rijst met de Kantsche filosofie: Wat is „das Ding an sich?”

Bij Kant is onklarheid. Eenerzijds verwerpt Kant de subjectieve opvatting, die zijn filosofie wil vereenzelvigen met die van Berkeley, die leert dat er alleen subjectieve geesten zijn. Hier is dus Kant realist. Anderzijds is hij idealist, b.v. in de „Kritiek”, waar ons das Ding an sich als categorie wordt getoond.

Kant is intusschen de onrijpe en onklare formuleering van eene redelijke waarheid. „Das Ding an sich” is niet onze voorstelling, maar iets anders dan onze menschelijke geest, het is iets transcendent, waarvan alleen gezegd worden kan, dat het existeert en afficeert. Anderzijds wijst Kant erop dat dat existeren en afficeeren toch eigenlijk kategoriën zijn.

Kant zegt: wij mogen met de kategoriën nicht überfliegen d.i. de geest mag niet buiten zich zelve gaan; waarmede gezegd is, dat de geest zichzelf buiten zich heeft; want das Ding an sich is buiten den geest. Das Ding is het andere van den Geest en blijft het andere van den Geest. Het is een macht, onafhankelijk van onzen subjectiven geest, weersland biedend aan onzen subjectiven geest. Het *andere* van den geest is ook het andere van den *geest*. Zoo is das Ding de geest in wording. Van das Ding is te zeggen: het is een zijn dat afficeert, d.i. een zijn in potentie, het leege abstracte zijn, dat uit zich zelf allerlei kwantiteit en kwaliteit voortbrengt. Het is het idente in alles, dat zich onderscheiden laat, welke onderscheidingen de geest straks tegen-

over zich krijgt: de mogelijkheid, die alles uit zich werkelijk en een werkelijkheid voortbrengt, die de geest tegenover zich vindt. Das Ding an sich is dus het zich gelijk-blijvende en zich voltooiende, het zichzelf vasthoudende en begrijpende, het *begrip*. Het is het begrip, want het is het subject, dat zich objectiveert en zich daardoor voltooit. Als zoo zich zelf volbrengende is het de *Idee*.

Hier blijft het niet bij. Dit is nog abstract, De idee moet zich nog voltooien, de idee wordt natuur en keert tot geest terug.

De idee is de totaliteit van al de voorafgaande kategoriën, als zoodanig „vermittelt.” De eerste categorie is het nog „unvermittelte”, de laatste categorie is de waarheid van de eerste. De voltooide idee is dus vermittelt en unvermittelt tegelijk. Unvermittelt is zonder samenhang. Aan het einde der logica krijgen wij dus de wereld, die de absolute idee is in den trant van het onsamenhangende, de ruimte. Uit deze samenhangeloosheid concentreert zich de idee zelf en bereikt langs den trappengang der natuur de sfeer van den geest, die zich dan van zijne eindigheid losmaakt om tenslotte zich als het ware en de waarheid te weten.

De geest bevrijdt zich van zijne eindigheid in recht, moraliteit en de eenheid van deze beiden, de zedelijkheid, de objectief geworden vrijheid van een volk. Maar ook het volk in zijn staat heeft het karakter der eindigheid nog aan zich. Er zijn vele volken, die elkander in de geschiedenis opvolgen. De geschiedenis, die de weg tot de vrijheid is — want vrijheid is oneindigheid, het is het andere bij zich zelf zijn, één zijn van subject en object en de zin der geschiedenis, is het telkens weer komen tot die vrijheid, tot het in het andere zich zelven weten, tot den absoluten geest. In den trant der onmiddellijkheid is de absolute geest de godsdienstige geest, de geest, die in een

voorwerp, hetzij dan reëel gegeven, hetzij louter voorgesteld, het Oneindige, het Absolute meent te vinden.

De tweede gedaante is die van de kunst: Hier geldt ook een object: gebouw, beeld, tonenreeks enz. als representatie van het Oneindige, van de Idee; maar de kunstenaar is er zich wel van bewust, dat het niet dit voorwerp is, waarin het Oneindige opgaat. Dit voorwerp is slechts een teeken. De rijkste vorm is die van het wijsgeerig denken, waarin wordt beseft, dat het Oneindige in alle eindigheid en het eindige in alle Oneindigheid is besloten; terwijl hier tevens, niet zooals in den godsdienst, het gevoel, noch als in de kunst, de gevoelvolle aanschouwing, maar veelmeer het strenge denken heerschende is.

Het is hier de plaats, om het verwijt af te weren, als zou onze wijsgeerige triniteitsleer in dit opzicht van de kerkelijke afwijken, dat de kerkelijke reeds vóór de wereldschepping eene triniteit erkent, terwijl bij ons de Zoon eerst in de natuur en de Geest eerst in den menschelijken geest existeert. Hiertegen laat zich echter inbrengen, dat ook bij ons de Idee der zuivere redeleer concreet is. Zij is het begrip, dat zich objectiveert en uit hare objectiviteit zich herneemt. Zij is natuur- en geestworden in potentie, zij is om in de kerkelijke taal te spreken Vader, maar ook Zoon en Geest als mogelijkheid, d. i. als vermogen, als grond, of wil men: als subject.

Het subject der wereldontwikkeling is in zichzelf reeds *drievoudig*.

Wat de verhouding van de drie personen in deze triniteit aangaat; zij zijn drie als onderscheiden *momenten* van de Idee; zij zijn één als onderscheiden momenten van de *Idee*; En het was een diepe gedachte, die eenmaal de triniteit deed opgaan in de Liefde. Vader, Zoon, Liefde vormden dan de Drievuldigheid.

In dit alles ligt de sleutel tot het recht verstaan van het apostolisch symbool. De drie momenten Idee, Natuur en Geest worden reeds hier beseft als momenten van den Geest in zijne ontwikkeling. Want de Idee is de Geest in potentie. Wij hebben hier dus eene beschouwing, die alles plaats onder het licht der eeuwigheid. De heele natuur en de geestelijke wereld is verwerkelijking van den eeuwigen, absoluten Geest, die eerst Idee is, waarna de Idee zich vervreemdt van zich zelf om eerst na die vervreemding zich te hervinden en te realiseeren. Dit nu ligt in het triniteitsdogma, de kern van het Christelijk leersysteem. Immers de grondslag van het apostolische symbool is specifiek christelijk en komt nergens elders voor en omdat de formuleeringen hiervan uitgaan, is dit de centrale gedachte.

Deze triniteitsgedachte vinden wij ook wel elders, met name in de Nieuw-Platonische wijsheid van o. a. Plotinus. Maar bij Plotinus is het van meet af aan filosofie; in het Christendom is het eerst filosofie in de tweede plaats d. w. z. het is aanvankelijk wat anders, het is aanvankelijk het intuïtieve besef van het ongescheiden onderscheiden zijn van God en Wereld.

In de geschiedenis van den Godsdienst zijn twee begrippen: het Arisch en het Semietisch type.

Het Arisch is naturalistisch-pantheïstisch, het Semietisch type is deïstisch. Bij de Ariërs is God in de natuur, bij de Semieten is Hij bovennatuurlijk. Aan beide kanten nu is eene waarheid. Het Goddelijk wezen toch is, om met de Semieten te spreken, meer dan de natuur, maar het is niettemin, zooals de Ariërs volhouden, *in* de natuur. Is aan beide kanten eene waarheid, dan is er aan beide zijden ook eene onwaarheid. De verhevene God is te ver af en van Hem valt ten slotte niets te zeggen. Buitendien is hij als door het eindige begrensd, zelf eindig.

Het te kort van de Arische opvatting is, dat haar God samenvalt met de eindigheid, vandaar dat wij hier ook verhalen vinden van Goden, die o. a. sterven; men denke aan Zeus' graf op Kreta; Dionysus, Baldr enz. Het ware is de eenheid van de Semietische en de Arische conceptie en het is de groote daad van Christus geweest, dat hij ze heeft aaneengesnoerd. Maar hij heeft dit gedaan, niet als bewust denker, maar veeleer als intuïtief voeler.

De historiciteit van Christus wordt gewaarborgd door het onhistorische karakter der verhalen aangaande hem. Uit de Synoptici, die uit een stam afkomstig zijn, spreekt een sterke liefde voor den held, dien zij schetsen, maar ook een zwak begrip. Meer congeniaal is de later levende Johannes, de discipel, dien Jezus liefhad; alsmede Paulus, voor wien zich alles vergeestelijkt. Reeds in den synoptischen kring zijn de meeste verhalen zinnebeeldig; de woorden des Heeren voor 'n groot deel ontleend aan Oud-Testamentische en Rabbinistische literatuur, de gelijkenissen zijn eigenlijk inhoudloos: zij zeggen de verborgenheid niet, die in de woorden: Koninkrijk Gods ligt besloten, maar aan het dagelijksch leven ontleenen zij beelden; waarin de heerlijkheid van dat Koninkrijk wordt uitgedrukt.

Wat is dan het historische in dit alles? De persoonlijkheid van Christus zelf. Wat Johannes dan ook begrepen heeft, die zijne prediking altijd een prediking *de Christo* laat zijn. Het is het in Christus verschenen nieuwe leven, Christus is de eerste romanticus. Romantiek is daar, waar het subject zijne oneindigheid weet en die stelt tegenover familie, maatschappij, staat, kerk; maar ook tegenover verzoeking, smart, verderf. Zooals het gansche wereldpoëm uitdrukking geeft aan den absoluten Denker, zoo is die bedoeling het zuiverst uitgedrukt in den mensch, met name in den genialen mensch en dan wel bij uitstek in den

religieuze genius, zooals die verschijnt in Christus. Van zoo iemand schrijft men geen geschiedenis, omdat hij uit geene geschiedenis is te verklaren. Zijne verschijning is eene toevalligheid of wil men liever eene onnaspeurlijke werking van de alles voortbrengende Idee. Deze bij uitstek romantische, moderne figuur komt in botsing met de wereld; wordt echter door enkelen als een wonder aangestaard. Dat wonder is de liefde, die hij predikt en die zijn leven uitdrukt. In deze zwakke gestalte openbaart zich het eeuwige subject, dat de wereld overwint. In hem wordt de volheid Gods gezien. Uit de aarde aardsch, is hij toch de Heer uit den hemel; geboren uit eene vrouw, is hij toch geboren uit den Heiligen Geest. Zijn alle dingen in het Woord gegrond, gefundeerd in Goddelijke gedachte, in hem is die gedachte en haar zin het meest belichaamd. Hij kan zeggen: „Gij in mij, ik in u,” daar hij in den schoot des Vaders blijft, één is met Hem. Dit is zijne wereldoverwinnende macht; zijn terugkeer tot God, die eigenlijk geen terugkeer is, aangezien de eenheid niet is verbroken. Maar in ieder geval: woont in hem God's volheid, die gaat in hem niet op. Zal hij aan haar adaequat worden, dan moet Zijne eindigheid plaats maken voor oneindigheid en dit is gebeurd in Zijn dood, die, omdat het Gods dood is, zich verkeert tot leven en wel het eeuwige leven in het verheerlijkte lichaam. Allereerst lichaam, omdat het is concreet; verheerlijkt, omdat het niet ernst is met de lichamelijkheid. Het wordt naar zijn identiteit herkend door Thomas en anderen, maar het dringt toch ook door gesloten deuren. Het vernevelt zich dan ook achter een wolk (hemelvaart) om dan eerst te doen blijken, dat Christus is „der in allen Himmeln Ergossene” met name de Geest in de Gemeente. Terecht verkondigt dan ook alleen Paulus den dooden Christus, Christus en dien gekruisigd, niet

Christus naar het vleesch, maar naar den geest. Vandaar de mystiek der Paulinische brieven. Wij moeten met Christus gekruisigd worden, de zonde d. i. onze eindigheid afsterven, één met hem worden, zoodat hij in ons leeft en wij in Hem leven; een gedachte, die ook bij Johannes onder anderen vorm: het beeld van den wijnstok en de ranken wederkeert.

Komen wij nu terug tot het apostolisch symbool, dan wordt daarin aangaande den Zoon beleden dat hij is *de Eeniggeborene*. De bedoeling hiervan wordt duidelijk indien wij letten op het tweevoudig karakter van den Zoon. Eenerzijds is hij het boven-historisch-kosmisch beginsel, de Logos van Johannes, God in de eindigheid, de Idee in de natuur. Anderzijds wordt hij geïdentificeerd met den historischen Christus d.i. met den volkomenen mensch. In beiderlei zin is hij eeniggeboren. Want de Idee in de natuur is het in alles verschijnende idente wezen, het eene subject in alle objectiviteit, vandaar *μονογενης*. Daar de historische Christus meer dan eenig ander de mensch-idee uitdrukt is hij, in eenigen zin des woords, de Zoon Gods. Wij allen zijn Gods kinderen, maar hij weet het zoo klaar, dat hij in de eindigheid toevende, zich niettemin voelt in den schoot des Vaders.

#### *Onzen Heer.*

Dit beteekent de geestelijke meerderheid, die, vergeleken met ons, deze mensch openbaart, aangezien in hem de Zoon, het Woord gestalte heeft verkregen, Hij is heer, omdat hij betrekkelijkerwijze de menschheid-idee volkomen uitdrukt. Dus hebben wij hier aanleiding om de vraag te stellen of Christus de zondeloze is, ja dan neen. Zonde is iets anders dan ondeugd. Zondig zijn is van alle immoreel zijn gescheiden onderscheiden. Zonde is de toestand van den eindigen geest, gemeten aan zijn zedelijk ideaal. Zoo is zonde onlosmakelijk met de eindigheid verbonden, want zij



is een kant van de eindigheid. Vandaar is alle zonde noodzakelijk erfzonde. Met het feit van ons geboren worden is onze zondigheid gegeven, wat de godsdienstige voorstelling dan beschrijft als een val van den eersten, ons aller vader.

Omdat de zonde een zijde is van onze eindigheid en wij krachtens die eindigheid een einde nemen, dus sterven, zoo heeft men terecht geleerd: de bezoldiging van de zonde is de dood. Wat zich in de natuur stelt, komt niet heen over zijn eigen grenzen. Het moge er dan zijn krachtens de oneindige Idee, geen individu naar zijn natuur-zijn is de oneindigheid. Deze is meer dan een rots, een boom, een dier, een mensch; en vandaar dat de rots wordt vergruizeld, de bloem verwelkt, het dier sterft, de mensch gaat naar zijn eeuwig huis. Aan dit alles ontkomt de waarachtige mensch niet. Juist omdat hij mensch is, zal hij sterven, gelijk hij is geboren. De latere kerkelijke theologie spreekt van eene *immaculata conceptio*; maar hoever men het ook verschuive, eenmaal komt er in het voorgeslacht van Christus een zuiver menschelijke verhouding van sexe. En wie in de sexe ziet de manifestatie van de eindigheid, die moet dan ook erkennen, dat Christus zoo goed als wij allen de eindigheid in Zijn bloed heeft en juist daarom den dood niet kon ontgaan. Doch dan valt dit samen met de zondigheid van Christus.

Jezus Christus is eindig voor zoover hij de historische Jezus is. Hij zegt het zelf: Wat noemt gij mij goed? En in het opstandingspoeëm: „raak mij niet aan”, d.w.z. omvat mij niet biddende, zooals men een godsbeeld doet, want ik ben nog niet opgevaren tot mijnen vader, ik ben nog deze mensch. Anderzijds heeft de kerk toch ook alweer gelijk gehad, wanneer ze de zondeloosheid van Christus predikt. Haar Christus toch is die van Paulus, de doode Christus, d.i. de Christus, die het eindig leven gestorven

is en verheerlijkt tot den Geest in de gemeente. Deze Christus nu is boven de eindigheid, en dus de zonde, uit. Alle dingen zijn hem onderworpen. Hij is de ware „Uebermensch” en is in hem niettemin de eindigheid voorondersteld, heeft hij gekend, eerdat hij zoover was, de verzoeking der woestijn, is die eindigheid weer aan hem voor zoover de menschen, waarin hij leeft en die in hem leven, voor zoover de gemeente eindig is, idealiter is dit alles overstegen, de zonde der wereld is bedekt.

*Die ontvangen is van den Heiligen Geest.*

Hierin is uitgedrukt de gedachte, dat deze reeële mensch van vleesch en bloed, evengoed als alle aardsche realiteit in het eeuwige is gegrond. Alle dingen zijn door het Woord gemaakt, maar niet alle dingen verstaan dit. Jezus Christus verstaat het. De tweede Adam is de Heer uit den hemel en de godsdienstige voorstelling laat hem ontvangen worden uit den Heiligen Geest en hem geboren worden uit eene maagd. Dat de gestalte van Isis met het kind invloed zal hebben gehad op de Marie-conceptie is daarbij zeer wel mogelijk. Hier was dan eene historische aanleiding om te zeggen wat in de rede lag.

*Die geleden heeft onder Pontius Pilatus.*

De toevoeging van den eigennaam brengt het verband aan tusschen de Idee en de geschiedenis; een verband waarover boven reeds is gesproken. Wat betreft het lijden, dit ligt in de rede zelf.

De Idee in hare verkeerung tot natuur is een afval van zichzelf genoemd en zeker is het dat de natuur het karakter vertoont van het onlogische. Ligt in de ontvouwung der zuivere kategoriën alles in de rede, in de sfeer der natuur en der menschelijke geschiedenis ligt allerlei niet in de rede.

Dat daar plantaardige wezens zijn, moge evengoed van zelf spreken als het bestaan van dieren in het algemeen.

Niemand vermag echter rekenschap te geven aangaande de existentie van 8000 champignonsoorten, noch ook van de tallooze insecten-vormen.

Waarom zijn rozen niet blauw en is water niet wijnkleurig? Antwoordt men daarop, dat dit zijn goede reden heeft, verwijst men naar de causaliteit, die dit voortbrengt, maar dat niet, dan heeft men gelijk, maar verschuift de moeilijkheid; want waarom waren de oorzaken zooals ze waren en waarom niet anders?

En zoo kan men doorgaan met vragen, totdat men beseft dat heel veel in de wereld toevallig is d.w.z. enkel uiterlijk noodwendig, niet in het begrip gegrond; accidenteel, niet substantieel. En dit was te verwachten, daar de natuur het anders-zijn is der zuivere Idee, het andere van het logische zonder meer, zoodat het niet logische zich erin zal openbaren. Dat onlogische als het tegendeel van de onruimtelijke en ontijdelijke Idee is dan alvast het ruimtelijke en tijdelijke aanzijn, is de versplintering der eene wereldgedachte tot eene veelheid van sfeeren, die in gespannen verhouding tegenover elkander zijn. Alles wat idealiter in de leer der objectiviteit was ontwikkeld, wordt hier reeël. Maar de realiteit heeft dan buitendien nog aan zich het onberekenbare van het toeval. De in de wereld levende diepere mensch, die Christus is, ervaart deze verscheurdheid en dit betrekkelijk ongoddelijke meer dan een ander. Dit is zijn lijden: het lijden der nu gerealiseerde eindigheid: een lijden, dat verzinlijkt wordt door het kruis.

*Die gestorven is en begraven.*

Hier wordt uitgedrukt het feit dat de goddelijke Idee in den goddelijken mensch gevoelt geheel prooi der eindigheid te zijn geworden. Ook hij keert weer tot het stof zoo goed als de eerste Adam, want oppermachtig is de Dood. De dood is betrekkelijkerwijze het ware en dit is de ver-

eering der Hindoes van Siwa en van Kali of Durga, dit is de Adoon-mythe der Voor-Aziaten. Daarom is er een graf van Zeus op Kreta; daarom gelooven de Germanen aan de godenschemering. God is dood, zegt Nietzsche in zijn Zarathustra, maar het is geen vinding van hem: dit heeft men van ouds al geweten. Deze dood echter is inderdaad een wegdoen van de eindigheid. Het eindige drukt de volheid Gods niet uit; dit kan het slechts doen in de veelheid van wezens, die elkaar vervangen en dus eene ontwikkeling toonen. Daarom gaat het eindige aan eigen eindigheid te gronde, neemt een einde, verkeert zich tot oneindigheid en dit is de geest die eeuwig is, immers zich als het eeuwig ware weet.

*Nedergedaald ter helle.*

Hierin is aangeduid de allerdiepste vernedering. De hel, de Joodsche Seool, het schimmenrijk is volkomen tegengesteld aan den hemel. Is de hemel de goddelijke sfeer, is het hemelleven dus het leven in God en met God, de levensvolheid, dan is de hel daartegenover de absolute leegheid, het volkomen niet-zijn. Wij hebben hier dus een stijging. Christus komt tot het lijden, maar erger dan het lijden is de dood, de lichamelijke dood, die het lichaam aan de aarde prijsgeeft. Nu kan deze dood nog velerlei overlaten: de dankbare herinnering, de nakomelingschap enz.; maar van Christus rest niets, geen nakroost, waarin de Israëliet zich verheugt, geen volk dat hem eert, want hij is een terechtgestelde. Zijn discipelen hebben hem verraden, verloochend, op het minst niet begrepen. Zij slapen in Gethsemané: zij zoeken straks den levende bij de dooden, zij zijn van zinlijk verwachten vervuld. Als Christus gestorven is, kan men dus zeggen, dat zoowel zijn leven als zijn persoonlijkheid zijn teniet gegaan. Dit is althans een aspect waaronder men de dingen kan zien of wil men liever:

hier is een moment; tot deze absolute negatie moet echter het goddelijk leven voortschrijden, zal het zijne volheid in de overwinning ontplooiën.

Reeds de oude mythologie heeft het gevoeld, dat, uit deze volstreckte loochening van het Woord, Dit weer aan het woord komt, toen zij Christus in de onderwereld liet prediken. Inderdaad is deze totale loochening van het eindige, dat eene beperking en ontkenning van het ware oneindige is de triomf van het oneindige.

*Opgestaan ten derden dage.*

Ten derden dage allereerst in een hebräïstische zinswending zooals wij zeggen: een paar dagen; in het algemeen: een kort tijdsbestek.

Het opstaan uit de dooden is het zichtbaar worden van het positieve, dat in het voorafgaande moment reeds negatief was uitgedrukt. In dat voorafgaande moment lag de negatie. Deze bleek echter eene negatie van negatie; eene loochening der eindigheid, der beperktheid. Dit wordt nu positief gezegd. Door de negatie heen affirmeert Christus, het Woord of de Godsopenbaring zichzelf. De sfeer van den dood, of het doodenrijk, de sfeer van het niet, wordt overstegen; het is een daarboven uitgaan, dus eene opstanding, die — daar wij hier altijd nog in den kring van de zinlijk-denkende voorstelling zijn — in den tijd moet plaats hebben, waarbij men intusschen toch voelt dat het een onmiddellijke triomf is; vandaar het kort tijdsbestek ten derden dage. Dit alles spreekt van zelf, wanneer men bedenkt dat het leven van God uit de hoogte zijnde nu tot zijn oorsprong gaat wederkeeren.

*Opgevaren ten Hemel.*

Ook dit ligt in de rede. Wie de eindigheid, de levensleegte tot het uiterste heeft genegeerd, die is daarmee de levensvolheid, den hemel ingegaan. God hervindt zich zelf,

de Zoon komt tot den Vader terug. Alweer brengt het karakter van de voorstelling het mee, dat dit verloop een verloop in den tijd wordt. De herrezen Christus vertoeft aanvankelijk nog op aarde, totdat straks zijn oneindig-zijn wegnevelt en dat is de hemelvaart. Dat de Heere nog in den lijve op aarde is, al is zijn lichaam reeds een verheerlijkt lichaam, beteekent dit: in den trant van de mythe heeft men willen uitdrukken hoe in 't nieuwe, oneindige, eeuwige leven, dat nu volgt, de eindige persoonlijkheid is voorondersteld, dus ook bewaard.

*Zittende ter rechterhand Gods des almachtigen Vaders.*

Hierin is aangeduid, dat de Christus, die alle negatieve machten heeft overwonnen, daaruit en daardoor de Goddelijkheid zelve heeft geopenbaard. Dat is het ware, dat de Idee zich als het andere van zich zelt stelt, om dus zich te verwezenlijken, voor zichzelf te zijn, God natureert zich, wordt mensch, maar een mensch, die God is, zich dan weer als God stelt; de Zoon keert weder tot de heerlijkheid van den Vader, maar dan is daarmee gezegd, dat deze waarheid van al het eindige is de oneindigheid en deze almachtige Idee juist als idee de norm is, die voor de dingen geldt. En dit is de zin van de belijdenis:

*Vanwaar hij komen zal om te oordeelen de levenden en de dooden.*

Alle dingen zijn aan een gericht onderworpen en dat gericht is hun wezen, hun substantie, het ze voortbrengend algemeene, dat ze als de verschijning, de accidentie, het vluchtige en enkele ook alweer negeeren moet. Voor de geestelijke sfeer beduidt dit de existentie van een zedelijke wereldorde. Niet alle enkelheden drukken de idee van den geest gelijkelijk uit. Vele personen zijn te ongeestelijk en het is de zin van het recht, de moraliteit, de staatsmacht, de geschiedenis, dit onvolkomene te vernietigen. Want in

de wordende, de Idee realiseerende wereld wijkt het slechte voor het goede, al blijft het slechte als mogelijkheid voorondersteld. Wat wij hier de Idee noemen is in de belijdenis de tot den Vader wedergekeerde Zoon. De Idee is ten slotte een Idee van de werkelijkheid, de werkelijke Idee, die zelfverkeering tot natuur dus vooronderstelt. En daarom kan gezegd worden dat de Zoon oordeelt de levenden en de dooden; hetzij men dit letterlijk neemt en er mee bedoelt de nu, en de vroeger existeerende menschen; hetzij men de geestelijk-levenden en de geestelijk-dooden in 't oog heeft. Terecht beschouwt het symbolum dit gericht als een gericht uit den hemel. Het is het hoogste, het absolute gericht, waarvan geen appèl mogelijk is. Het is in zekeren zin een wederkomst. Eerst zagen wij de Idee als natuur in natuur, toen beseften wij dat ze zich uit de natuur vergeestelijkt; maar ze behoudt steeds haar taak als het normatief en normaliseerend beginsel. Dat de voorstelling dit gansche proces in de toekomst verlegt, beteekent in haar zeggingswijze alleen de belijdenis van haar nog half zinlijk karakter. Daardoor is het zuiver geestelijke voor haar enkel een „Jenseits” en is het niet alleen een Jenseits, welnu, dan denke men het zich als wereldoverwinnend mettertijd.

*Ik geloof in den Heiligen Geest.*

Na al het voorafgaande verdient het geene toelichting. Het is de uitkomst ervan. De Zoon als eindige, zinlijke gestalte is vervluchtigd en waargeworden in den Geest.

*Ik geloof in een heilige algemeene Christelijke Kerk.*

De Geest is het absolute. Juist omdat hij absoluut is, is hij Geest. Het Goddelijk subject, de Vader heeft zich gesteld als object, de in tijd en ruimte verzinlijkte gedachte, de Zoon, en bleek nu als eenheid van subject en object de zichzelf wetende Idee of Geest te zijn. Maar dit weten geschiedt in menschen, niet in alle menschen; want er

zijn in velerhande nuanceeringen nog natuurlijke menschen. Voor zoover nu echter een kring van menschen in de kennis van God leeft, voor zoover die kring daarin dus één blijft met Christus, vormt hij de Gemeente en wel de Christelijke Gemeente. Deze menschen nu zijn van onderscheiden afkomst, en de idente waarheid, die ze belijden, zal bij hen op onderscheiden wijze bewust worden. Invloeden van ras, klimaat, tijd, oekonomische factoren en voornamelijk ook de innerlijke dialectiek van hun bewustheid zelve, geeft de Gemeente het karakter van een bont geheel. Zij, de ekklessia, de kerk, verbijzondert zich tot verschillende kerken. Het Christendom der Romaansche volken is een ander dan dat van Byzantium, dan dat der Slaven, der Germanen. Wordt het hier blijkbaar door ras en klimaat verschillend, oekonomische verhoudingen en tijdsinvloeden maken het middeneeuwsch Katholicisme meer contemplatief; het nieuwe Protestantisme meer actief. En ten slotte is het de geest van de geloofsleer zelve, die van al deze momenten zich bedient om tot zijne waarheid te komen. Maar juist hierin ligt opgesloten dat al deze kerken, kerkgenootschappen, secten, richtingen door de eene ideale Gemeente worden voorondersteld en onderspannen. Alle hebben dus betrekkelijk recht van bestaan, ofschoon juist omdat de Geest zich in hen verwerkelijkt, de een meer recht van bestaan heeft dan de andere. Dit doet ons denken aan de Algemeene Christelijke kerk, die een *heilige* is, omdat zij het hoogste en het beste van het menschenhart uitdrukt.

*Ik geloof in de gemeenschap der Heiligen.*

Hieronder is te verstaan de identiteit der geesten, die tot de Christelijke Gemeente behooren in alle tijden en alle wereldstreken. De Heiligen zijn volgens het Paulinisch spraakgebruik de Christenen; en de Katholieke kerk met



haar Heiligenvereering bedoelt eigenlijk niet anders dan den Christenen bij uitnemendheid, den superieuren geesten onder hen, hulde te brengen. Dit is de beteekenis van den feestdag van 1 November, wanneer alle Heiligen ons groeten. Er is een geestelijk verband tusschen Augustinus en Bernardus en Sancta Theresia en ons.

*Vergeving der zonden.*

De vergeving van zonden is in het Nieuwe Testament het onmiddellijk gevolg van de Christus-belijdenis. Wie erkent dat deze mensch nog iets anders is dan deze mensch zonder meer, dat hij is de Christus, Gods Zoon, die heeft daarmede ontdekt den achtergrond aller dingen, die is zich bewust van het Woord, waarin de schepping is gegrond, die ziet, m.a.w. alom de openbaring der goddelijke liefde. Is deze ontdekt, dan is God de waarheid en het ware, dat in alle levens- en wereldbewegingen zich zelf is, tot zichzelf komt zoodat er, gelijk later Augustinus en Calvijn wisten, volstrekt niets buiten Hem kan omgaan, gelijk Hij dan ook alleen belangrijk is. Voor den mensch wil dit zeggen eene verandering van standpunt. De mensch zelve is louter phaenomenaal; wezenlijk is slechts zijn oneindig goddelijk wezen en dit beteekent dan weer een verlossing van eigen eindigheid, dus van de zelfzucht, de zonde, die niet anders is, zooals we gezien hebben, dan het wanbegrip der menschelijke eindigheid. Wie in Christus gelooft, is daarom over de zonde heen; hij is een nieuw mensch geworden, een wedergeborene en als zoodanig is hij van zijn oud-menschzijn af, het is het zijne niet meer en ook de daaruit opgestegen begeerten, hartstochten, zonden, kunnen hem niet meer worden toegerekend. Voorzoover in den nieuwen mensch de oude mensch is voorondersteld, blijft de continuïteit met het verleden bewaard en hij zal de fysieke, juridische, sociale gevolgen van zijn vroegere handelingen allicht nog

te dragen hebben; maar hij is niettemin over het oude heen, hij is er innerlijk overheen en dit is de vergiffenis, die aan hem geschonken werd.

*Wederopstanding des vleesches.*

Hiermede is bedoeld wat reeds in het voorafgaande opgesloten ligt: het nieuwe leven. Het nieuwe leven blijft niet enkel innerlijk, het wordt ook naar buiten uitgebeeld. Het is niet alleen wezensverandering, want het ware wezen verschijnt en dus verschijnt de verandering ook, en wel daar, waar de sfeer der phaenomaliteit is, in de lichamelijkheid. Tegenover dit geloofsartikel staat het dogma van Adam's val. De mensch valt, doordat hij den staat van onschuld al kennende verliest, en zijn lichaam blijkt nu een stuk natuur, dat de natuurdrift volgt. Zoo is zijn lichamelijkheid beneden de menschaardige, want de mensch als geest, als beelddrager Gods heeft in zijn lichaam de heerschappij over het natuurlijke uit te drukken.

Deze inferieure toestand is juist het gevallen-zijn. Hier-tegenover staat nu, door gelouterd inzicht, door geloof, de verlossing van den waan der eindigheid, der natuurlijkheid. God, de Geest, waaraan hij deel heeft, is het eeuwig waarachtige. Al het eindige is enkel middel. En hij zal het voortaan ook als middel gebruiken in zijn ethisch leven.

Het vernieuwde, dus ethische leven, is nu een leven, waarin de zelfverloochening is voorondersteld. De natuurlijke neigingen en driften, die het geluk beoogen, bleken geen woord te houden en wat de menschheid en de mensch in de eerste eeuw heeft gedaan, zich afkeeren van de wereld — Cynici-Stoa — en wat ook in het Buddhisme, ja in alle godsdiensten een vooronderstelling is: het afstand doen van het natuurlijke, keert dan ook voor ieder individu weerom. De mensch verloochent zich zelf en dit is het ascetisme. Het ascetische als praktische zelfverloochening blijft moment,

maar dan ook slechts moment, het is niet het een en al. Wordt het het een en al, dan beteekent het vernietiging van den geest, zooals de Indische stomphed en de Westersche pilaarheiligheid ons kunnen leeren. De Zoon des menschen is ascetisch en komt toch etende en drinkende. Zelfverloochening is buitendien nog niet het ware, omdat zij beteekent ontvluchting van het vijandige, en die den vijand ontvlucht is hem nog niet meester. Wie hem meester is, maakt hem tot knecht, onderwerpt hem en zoo verkeert zich de zelfverloochening tot zelfbeheersching. De driften en neigingen worden door den denkenden geest, een denken dat ook in den trant der intuïtie kan geschieden, genormaliseerd. Reeds Aristoteles noemt een deugd het juiste midden tusschen twee ondeugden.

Op deze wijze worden de driften en neigingen tot deugden en daar deze deugden niet eene aardigheid zijn, niet een spel, waaraan men kan doen of niet doen, maar daar erin voor den dag komt de Idee als norm, is het deugdzaam zijn *plicht*. En Kant noemde terecht dezen imperatief, kategorisch d. i. toegerust met absoluut gezag, en de deugden blijken zoovele plichten, die, daar ze zooals we zagen uit de sfeer der neigingen stammen evenals deze neigingen gericht zijn op het zelf, op den naaste en op het geheel der dingen. Zoo zijn er plichten tegenover zich zelf, tegenover anderen en tegenover de wereldorde. Maar deze drie zijn ten slotte allen één: want het zelf en de naaste en die wereldorde zijn hetzelfde wezen, de Idee in haar onderscheiden verbijzondering. Zoo hebben de verschillende beginselen van moraal: het egoïstische, het altruïstische, het evolutïonistische, alle betrekkelijk recht van bestaan want in elk wordt een moment van het begrip geaccentueerd, al vergeet men telkens dat het begrip concreet is en dus alzijdig.

Juist daar de plichten vele zijn en alle als verbizonde-

ringen van den plicht absoluut gezag hebben, kan het gebeuren dat zij collideeren. Voor de aethetica geeft dit aanleiding tot het tragisch conflict; men denke aan den „Prometheus”, aan „Romeo en Julia”, waarin telkens den eenen eisch tot het Recht met den anderen in botsing komt, een botsing, waardoor de zedelijke held ondergaat, tenzij hij (waardoor dan de tragedie zich in het rijpere drama verkeert) door de macht zijner persoonlijkheid de verwickeling weet te ontwarren. „Iphigenia” van Goethe.

In kleinere afmetingen vertoont zich hetzelfde ook in het alledaagsche leven. Wat moet ik in een gegeven geval doen? Mijn gezondheid of mijn ambtsplicht het hoogst stellen? De beslissing verblijft dan uit den aard der zaak aan den geest zelve, die immers — het was onze vooronderstelling — de waarheid bleek. De geest moet het weten en weet het inderdaad in den trant van het geweten. Dat beslist en kiest. Maar wie waarborgt ons dat het goed zal kiezen? Gewetens zijn niet altijd nauwgezet: zij zijn meermalen rekbaar. Dat van den inbreker, van den masochist, van den koopman, die zijne waren vervalscht, laat het ons zien; want de gewetenlooze heeft toch eigenlijk ook een geweten, al omsluit dit een verkeerden inhoud. En een beter mensch dan hij kan in een gegeven oogenblik zoo of zoo handelen, en later, wanneer zijn ervaren is toegenomen, zijn bewustzijn of conscientie dieper geworden is, zijne vroegere beslissing verwerpen, en daar ze in haar gevolgen onveranderlijk vast staat, *berouw* over haar hebben; een berouw; dat geenszins pleit voor het indeterminisme zonder meer, eveneens eene eenzijdigheid. Immers de zaak is deze: dat ieder mensch op ieder oogenblik doet, wat hij niet kan laten en dit is de betrekkelijke waarheid van de deterministische leer. Maar dat hij op een gegeven oogenblik dit of dat niet laten kan, vindt zijn grond in zijn karakter, dat is, zijn

eigenaardig geestelijk zijn en dit geestelijk zijn is in een wordende wereld min of meer normaal. Voor zoover het abnormaal is, beantwoordt het niet aan zijn idee, dat is: de Idee, en de Idee bleek ontwikkeling. De Idee negeert in haar dialektiek telkens haar eigen verbijzonderingen en zoo ook dezen mensch in diens gebrekkig zijn. Deze mensch komt niet overeen met zijne waarheid en kan zijn handelen hem niet worden toegerekend, dan toch wel zijn telkenmale bepaald zijn. Dit is de waarheid van Schopenhauers vrijheidsleer en de eigenlijke bedoeling derzelfde leer bij Kant. Immers de mensch, voorzoover hij phaenomenaal is, is volgens Kant onvrij. Hij is enkel vrij als nooumenon, dat is in onze spreekwijze: hij is vrij onder het licht der Idee, die immers het „een en al” en zijn eigen wezen is.

Terwijl dus het geweten telkenmale kans heeft te dwalen, voor zoover het namelijk een individueel geweten is, zal het objectieve geweten zooals zich dat uitspreekt in de zedelijke overtuigingen en hare instituten allicht minder falen; want is de wereld, hier met name de wereld van den geest, in de Idee gegrond, verwerkelijkt de Idee zich in haar, de Idee bleek ons het goede en het goede realiseert zich dus in den loop der tijden. De geest van een enkelen mensch, diens geweten moge dan dwalen, het is de teleologie van het goede, dat in de gemeenschap der velen de fouten corrigeert. Nu is het echter duidelijk dat bij allen eerbied voor de bestaande zedelijkheid, een eerbied, die ons hierdoor wordt aan de hand gedaan, deze zedelijkheid zelve voorloopig is; immers in een zich ontwikkelende wereld altijd nog weer hoogere vormen kan aannemen, zich tot zuiverder bepaaldheden kan verkeeren. De geschiedenis laat ons dit zien, wel zijn er zekere moreele opvattingen, die tot alle cultuur-perioden behooren; wel staat in de Mozaïsche geboden reeds wat de hoofdzaak van alle redelijk

leven is; wel wordt in het Nieuwe Testament nog dieper het wezen van alle ethiek als liefde opgevat, maar dergelijke uitspraken betreffen dan toch eigenlijk enkel de algemeene beginselen. Dat wij eerlijk, waarheidlievend, kuisch enz. moeten zijn, staat vast; maar wat die eerlijkheid, die kuischheid inhouden, wordt in verschillende cultuurperioden anders begrepen. En in den loop der tijden beduidt deze verandering een dieper worden, al is ook hier de evolutie niet in een rechte lijn; 't is de verborgen grond van deze ontwikkeling, de Idee, die zich van oekonomische en andere factoren bedient om de geesten zedelijk of geestelijk te revolutioneeren; zij vindt haar eigenlijke tolken in de gewetens van superieure persoonlijkheden, die de wetgevers der volkeren worden. Zoo is in geen moment der geschiedenis de redelijkheid voltooid; en vooral in den nieuweren tijd nu het Christelijk beginsel van de oneindige waarde der persoonlijkheid door het denken bevestigd en op politiek en sociaal gebied verwezenlijkt wordt, kan het niet uitblijven, dat de moraal zich veelzins vervormt zooals op zijne wijze Nietzsche dit beproefd heeft, al is hij een te gebrekkig systematicus om hierin te slagen en al is de tijd tot zulk een reuzenwerk in zijn geheel nog niet rijp. Het is te voorzien dat eerst de ondergrondsche bewegingen van het oekonomische leven tot andere maatschappij-verhoudingen moeten geleid hebben eer dat men zelfbewust over allerlei zedelijke problemen zal kunnen oordeelen, en nog meer ze zal kunnen oplossen in gewenschten geest. Eerst wanneer er weer een Staat zal zijn in den antieken zin van het woord; eerst wanneer de chaos der maatschappelijke krachten zich zal hebben geordend tot een kosmos; eerst wanneer de mensch in de substantie leeft en hij niet, zooals nu, wanneer hij namelijk superieur is, een momik heeft te wezen in de wereld, eerst dan kan er weer sprake worden van een

diepere, verder reikende zedelijkheid. Aanvankelijk zal zij zich hebben te bepalen tot eerbiediging van zich zelven en anderen, tot erbarming, die de middelmatigheid en hare dwalingen vergeeft, en voorts tot het opkomen voor nog niet te verwerklijken idealen gepaard met een kritiek op het bestaande. Aanvankelijk is zij de revolutie.

*Het eeuwige leven.*

Het eeuwige leven heeft niets te maken met de onsterfelijkheid der ziel. Ziel en lichaam zijn ongescheiden onderscheiden, wat dan wil zeggen dat met het lichaam de ziel sterft, zooals het reeds bij Aristoteles heet. Bezielde wezens als de dieren heeten dan ook sterfelijk zonder meer; en alleen de denkende mensch bevindt zich onder andere omstandigheden. Het denken toch is het zich losmaken des geestes van het zinlijk gegevene en het komen tot het substantieële, in laatste instantie tot de Idee. Door het denken beseft de mensch, dat het ware aan alle dingen juist de Idee is, het eeuwige subject, dat zich objectiveert in tijd en ruimte om dus als geest tot zich zelf te komen. Door dit denken dus beseft die geest zich als het eene wezen, het onvergankelijk subject, als zoodanig door tijd noch dood aantastbaar. De heele wereld en ook het individu zijn de vluchtige droomgestalten welker dreamer, dat is, het Ik, zelf onsterfelijk is. De mensch die zich hiervan bewust is geworden, leeft in de eeuwigheid, die den tijd vooronderstelt. Dit eeuwige leven wordt dus beleefd midden in het tijdelijke. En het is het ware leven, dat zich dan in het eindige met het oneindige één weet en dat is uit het geloof in den Zoon, omdat de Zoon is het Woord, de Godsgedachte.

---

# OVER HET PSYCHOLOGISCH WEZEN DER RUIMTEVOORSTELLING.

DOOR

DR. TH. E. TER KUILE.

---

In zijne „Transscendentale Aesthetik”<sup>1)</sup> zegt Immanuel Kant: de ruimte is geen empirisch begrip. Zij is geen algemeen begrip van verhoudingen der dingen, maar eene reine aanschouwing. — *Rein* noemt Kant alle voorstellingen, in welke niets is, wat tot de gewaarwording behoort. „So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosze Form der Sinnlichkeit im Gemüthe Statt findet.” — A priori is bij Kant dat grondbestanddeel der kennis, dat niet uit uiterlijke ervaring getrokken is. Men moet onder Kant's voorstellingen a priori niet verstaan *aangeboren* voorstellingen, want hij zelf zegt later: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine

---

Kritik d. reinen Vernunft.



angeborenen Vorstellungen, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als *erworben* an."

Volgens Kant heeft dus ruimtelijkheid niets in zich, wat tot de gewaarwording behoort.

Hooren wij nu Carl Stumpf<sup>1)</sup>:

Er is eene gezichtsruimte, d.w.z. een bijzondere zinsinhoud, dien men evenals de kleurqualiteit tengevolge van het optische zenuwproces *direct gewaarwordt*, en die alle kenmerken heeft, welke wij der ruimte toeschrijven. Ruimte en kleurqualiteit zijn elk een *deelinhoud*, d. w. z. zij staan niet tot elkaar als kleuren en tonen, die apart kunnen worden voorgesteld, maar zij worden noodwendig in en met elkaar waargenomen, net als qualiteit en intensiteit. — Hierbij verstaat Stumpf onder deelinhouden slechts de verschillende veranderingswijzen, die een overigens enkelvoudige zinsinhoud kan ondergaan.

Volgens Kant wordt verder de ruimte als een oneindige gegeven grootheid voorgesteld. Naar Stumpf's meening is daarentegen het gezichtsveld en wel het geheele gezichtsveld datgene, wat wij oorspronkelijk en direct waarnemen. Dat wij niet tot vele, maar slechts tot ééne ruimte besluiten, ligt eenvoudig daaraan, dat de waargenomen ruimten continu in elkaar overgaan. Terecht zegt Stumpf: „In werkelijkheid stelt men zich steeds een begrensde en wel niet al te groote ruimte voor.” Dit wordt m.i. ook daardoor bevestigd, dat voor elk primitief mensch zelfs de optische ruimtevoorstelling van het heelal, die nog het meest de aanschouwelijkheid eener oneindige grootheid aannemelijk doet schijnen, als een begrensd gewelf optreedt. Inderdaad, wij kunnen van eene oneindige ruimte niet anders een begrip vormen, dan

---

1) Ueb. d. psycholog. Ursprung der Raumvorstellung,

door ons een oogenblik eene grens voor te stellen en deze dan verstandelijk weer te verwerpen. Daarmee wordt evenwel de *oneindige* ruimte juist tot eene onaanschouwelijke voorstelling, tot een *begrip*. Ik aarzel niet mij aan te sluiten bij Karl Siegel<sup>1)</sup>, waar hij zegt:

„Kant spreekt weliswaar van „de oneindig *gegeven*” ruimte, maar het is evenzoo duidelijk, dat ons steeds slechts eene eindige ruimte in de aanschouwing gegeven is, en dat iets oneindigs in 't algemeen, reeds als iets negatiefs, niet onmiddellijk voor te stellen, maar slechts als een begrip te vatten is.”

Om te bewijzen, dat de ruimte geen empirisch begrip is, zegt Kant in zijn eerste argument verder:

„opdat zekere gewaarwordingen aan iets buiten mij toegeschreven worden, en opdat ik ze als van elkaar af, dus niet als alleen verschillend, maar als op verschillende plekken kunne voorstellen, daaraan moet de voorstelling der ruimte reeds ten grondslag liggen.”

Deze bewijsgrond is volstrekt zonder beteekenis, want men kan elken anderen deelinhoud eener gewaarwording voor ruimte in de plaats stellen:

opdat ik twee tonen (kleuren, geuren, enz.) als luider en zachter (sterker en zwakker), dus niet alleen als verschillend, maar als van verschillende sterkte kunne voorstellen, daaraan moet de voorstelling der sterkte (intensiteit) reeds ten grondslag liggen.

Of ook:

opdat ik twee gezichtsindrukken als groen en rood, dus niet als alleen verschillend, maar als van verschillende kleur kunne voorstellen, daaraan moet de voorstelling der kleurverschillen reeds ten grondslag liggen.

---

1) Wiss. Beil. z. 18ten Jahresber. d. Philosoph. ges. zu Wien, blz. 83.

Al deze aparte veranderingswijzen der zintuiglijke gewaarwordingen zouden volgens dien bewijsgrond voorstellingen a priori moeten zijn. Men weet, dat Kant, behalve op de ruimte, hem slechts op den tijd heeft toegepast: „Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.” — Ik kan dezen bewijsgrond niet als zoodanig laten gelden. De oplossing schijnt mij daarin te liggen, dat hij niet voor het wezen der ruimte, maar slechts voor het woord ruimte en de benoeming der ruimtelijke verschillen aanwendbaar is, aldus:

opdat ik zekere gewaarwordingen niet als alleen verschillend, maar als ruimtelijk verschillend kunne *benoemen*, daaraan moet de voorstelling van het *woord* ruimte en deszelfs beteekenis reeds ten grondslag liggen.

Op moderne wijze uitgedrukt:

opdat ik zekere gewaarwordingen als ruimtelijk verschillend kunne benoemen, daartoe moeten de betreffende psychische elementen van den optischen zin reeds met die van de daarvoor dienende woorden, *geassocieerd* zijn. Om de ruimtelijke verschillen te kunnen *aanwijzen*, moeten diezelfde psychische elementen met zoodanige in het gebied van den spierzin geassocieerd zijn.

In zijn tweede ruimte-argument betoogt Kant verder: „men kan er zich nooit eene voorstelling van maken, dat er geene ruimte zij, hoewel men zich heel wel kan denken, dat er geen voorwerpen in aangetroffen worden.” Deze bewering wordt door onzen landgenoot Heymans in zijne „*Inleiding tot de Metaphysiek*” overgenomen en, evenals bij Kant, zoowel voor den tijd als voor de ruimte aan-

gewend: „zoo min als de ruimte uit onze voorstelling van de natuur, zijn wij in staat den tijd uit onze voorstelling van de werkelijkheid in 't algemeen weg te denken, hoewel wij ons beide best zonder inhoud denken kunnen.”<sup>1)</sup>

— Kunnen wij de ruimte niet wegdenken? —

Letten wij er op, wat we, met één oog, zien op de plek, die haar beeld werpt op den z.g. blinden vlek van het netvlies, dan lukt het ons inderdaad, het gezichtsveld en daarmee de optische ruimte weg te denken. Op de plaats van den blinden vlek immers zien wij niets, geen licht, geen donker, en *ook geen ruimte*. Als wij een goed zichtbaar voorwerp, b.v. een rooden postzegel op die plek schuiven, zoo verdwijnt hij eenvoudig, zonder dat er iets voor in de plaats treedt; er komt ook geen donker voor in de plaats. Daarmee is het nu inderdaad mogelijk, de optische ruimte geheel weg te denken. — Riehl wijst, om dit aannemelijk te maken, eenvoudig op den hiaat, die „achter onzen rug” in het gezichtsveld bestaat: „Ons gezichtsveld, welks gewaarwordingen ons, naar ik meen, alléén, in elk geval echter op de meest dwingende wijze, de directe waarneming van uitgebreidheid geven, heeft achter onzen rug een grooten hiaat. Onder uitsluiting van alle merkbare aanrakings- en bewegingsgevoelens ontbreekt op deze plaats die ruimtevoorstelling geheel, — want van hare voltooiing door uit ervaring geputte associatie is hier geen sprake — en wij kunnen ons van dit ontbreken indirect door vergelijking met de in het gezichtsveld altijd, ook bij uitsluiting van alle objectief licht voorhanden, reeds aan de gewaarwording van het „oogenzwart” vastgeknoopte waarneming der uit-

---

1) Dr. G. Heijmans. Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung, blz. 326.

gebreidheid eene voorstelling vormen; *dus kunnen wij ons wél de voorstelling maken, dat er geen ruimte zij.*"<sup>1)</sup>

Volgens Heymans is nu echter niet de gezichtszin de oorspronkelijke verwekker der ruimtevoorstelling, maar veel-  
eer de z. g. *bewegingszin*. Hij zegt:<sup>2)</sup> „Er moet dus noodwendig, nevens die zinnen, welke uitkomsten wij slechts *ruimtelijk uitleggen*, minstens een zin zijn, aan welks uitkomsten *het ruimtelijk karakter oorspronkelijk eigen is*. Als zoodanig schijnt nu aan de hand van het voorafgaande slechts nog één zin, namelijk de *bewegingszin*, door welken wij ons van onze eigen willekeurige bewegingen onmiddellijk bewust worden, in aanmerking te komen; en inderdaad duiden psychologie en kennistheorie beide op dezen als den eigenlijken „ruimtezin.“ Verder: „In de gegevens der overige zinnen is dus oorspronkelijk niets ruimtelijks aanwezig; zij staan echter tot de ruimtelijke gegevens van den bewegingszin in eene functioneele verhouding, dusdanig dat, wanneer de door de stuiting door een voorwerp van buiten ontstane bewegingsgewaarwordingen naar quantiteit en qualiteit veranderen, ook de overige, door hetzelfde voorwerp te voorschijn geroepen, zinsgewaarwordingen bepaalde, met gene verandering regelmatig samenhangende, modificaties ondergaan.”

— Kunnen wij deze bewegingsruimte wegdenken? —

Inderdaad, indien wij noch ledematen hadden, noch ons lichaam als zoodanig konden bewegen, en de kleine bewegingen onzer voedings- en ademhalingsorganen ons niet bewust werden, zoo zou er ook van de voorstelling eener bewegingsruimte geen sprake zijn. In dezen toestand kunnen

---

1) A. Riehl, Der philosoph. Krit. Bd. II, Th. I, blz. 103.

2) Einf. in die Metaphysik, blz. 165.

wij ons het gemakkelijkst indenken, wanneer een onzer leden tijdelijk geheel gevoelloos is. Het volkomen ontbreken elker bewegings- en tastgewaarwording is daarbij hoogst eigenaardig en de volmaakte onbewustheid der aanwezigheid van het ongevoelige deel heeft een frappante overeenkomst met de onbewustheid van de aanwezigheid der ruimte in den blinden vlek van het éénoogige gezichtsveld. Zoo wordt het ons nu óók mogelijk, deze z.g. bewegingsruimte weg te denken.

Heijmans zelf zegt: <sup>1)</sup>

„Bestond er een mensch, die van de geboorte af deze ervaringen (n.l. de ervaringen der ongestuite en der, door de voorwerpen buiten ons gestuite bewegingsgewaarwordingen) „gemist had, zoo zou hij en van de ruimte en van de dingen in de ruimte evenmin eene voorstelling hebben als de blindgeborene van de kleuren.”

Ik ook heb in het bovenstaande slechts dit willen aantonen:

De ruimte kunnen wij wegdenken slechts en steeds, wanneer wij het functioneerende zintuig wegdenken, van welks gewaarwordingen ruimtelijkheid ééne der integreerende onafhankelijke veranderingswijzen beduidt.

Heijmans echter wil met de aangehaalde woorden zeggen, dat den bewegingszin ruimtelijkheid evenzoo oorspronkelijk eigen is als kleur den gezichtszin, terwijl dezen laatsten ruimtelijkheid niet oorspronkelijk en noodzakelijk eigen zou zijn.

Eigenaardig nu is, dat, naar mij schijnt, deze, Heijmans' onderschatting van den gezichtszin ten opzichte van den bewegingszin haar laatsten grond vindt in eene, mijns inziens onjuiste waardeering van eene bepaalde afdeeling der physiologische verrichtingen van den gezichtszin, n.l. die, welke dient voor de afstands- of dieptewaarneming, de voorstelling

---

1) l. c. blz. 167.

van de sagittale dimensie. Heymans zegt, dat de gehoor- en de reukzin slechts gegevens leveren, welke, op zich zelf van niet-ruimtelijken aard, eerst door de ervaring als teekens voor ruimtelijke verhoudingen erkend zijn.<sup>1)</sup> En verder: op het gebied der gezichtsgewaarwordingen geldt hetzelfde zonder twijfel voor de waarneming van afstanden in de blikrichting, daar het bekend is, dat deze uit accommodatie- en convergentie-gewaarwordingen, schijnbare grootte en andere gegevens, welke zelve niets van afstand bevatten, worden afgeleid. Nauwkeuriger psychologisch onderzoek voert echter nog verder en maakt het in hooge mate waarschijnlijk, *dat ook de plaatsbepaling in het tweedimensionale gezichtsveld, alsook die door eigenlijke tast (namelijk orgaan- en huid-) gewaarwordingen, geenszins direct, doch eerst op grond van voorafgegane ervaring, door middel van associatie-processen en onbewuste gevolgtrekkingen, tot stand komt.*<sup>2)</sup>

Als zeker neemt dus Heijmans aan, dat alle optische gegevens voor afstand in de blikrichting *zelve niets van afstand bevatten*. Hij noemt alleen accommodatie, convergentie en schijnbare grootte bij name en beschouwt die dus waarschijnlijk als de voornaamste. Nu is de uitdrukking „zelve niets van afstand bevatten” (selbst nichts von Entfernung in sich enthalten”) zeker eene zeer gevaarlijke. In de eerste plaats is zij ten opzichte van sommige optische gewaarwordingen zeker foutief. De *stereoscopische gewaarwordingen* zijn zonder twijfel directe afstandsgewaarwordingen. Het stereoscopisch zien, het dubbeloog, geeft zuivere zintuiglijke gewaarwordingen van afstandsverschil. Voor de bepaling van dit begrip zuivere gewaarwordingen houd ik mij voorloopig aan deze woorden van Helmholtz<sup>3)</sup>:

---

1) ib. blz. 163. 2) ib. blz. 164.

3) Physiolog. Optik. 2 Aufl. S. 611.

„dass nichts in unseren Sinneswahrnehmungen als Empfindung anerkannt werden kann, was durch Momente, die nachweisbar die Erfahrung gegeben hat, im Anschauungsbilde überwunden und in sein Gegenteil verkehrt werden kann.“

Ik heb eenigen tijd geleden in Virchow's pathologisch museum te Berlijn een stereo-foto van een schedel gemaakt, bij welken door een ziekteproces het neustusschenschot verdwenen en alle bijholtes van den neus wijd geopend zijn. Het is een prachtig object voor stereoscopie: men ziet diep in de achter in de neusholte uitmondende wigbeensholten en z.g. zeefbeencellen. Bekijk ik nu deze stereo-foto met convergeerende bliklijnen, zoodat ik het voor het rechteroog bestemde beeld met het linkeroog zie en het voor het linker bestemde met het rechteroog, dan verschijnen de twee wigbeensholten niet meer als holten, maar als naar buiten springende  $\pm 1\frac{1}{2}$  centimeter hooge bobbels, dus geheel omgekeerd met betrekking tot de sagittale dimensie. En dit, niettegenstaande het geheele praeparaat, waarvan de uitstekende voorste deelen de dieper gelegene gedeeltelijk bedekken, die omgekeerde voorstelling verstandelijk geheel onmogelijk maakt. Niettegenstaande mij jaren lang de anatomie van den neus goed bekend is, niettegenstaande mijn vak meebrengt, dat ik dagelijks neuzen van binnen inspecteer, niettegenstaande ik telkens vlak te voren de bedoelde foto ruimtelijk juist gezien heb, niettegenstaande al deze zeer dringende ervaringen, overwint de directe zintuiglijke gewaarwording die empirische momenten gemakkelijk en verschijnen de wigbeensholten toch als convexe bobbels in plaats van concave holten. Een onomstootelijk bewijs, dat het stereoscopisch zien, het zien met twee oogen, *directe gewaarwordingen* in de sagittale dimensie geeft.

Het volgende voorbeeld is reeds lang bekend:

Wanneer wij uit twee verschillende uitgaven van eenzelfde



boek twee overeenkomstige bladzijden nemen, waarop dus volkomen dezelfde letters in, voor de gewone waarneming gelijke afstanden van elkaar staan, en indien wij die twee bladzijden stereoscopisch tot één gezichtsbeeld vereenigen, zoodat het eene oog de eene, het andere oog de andere bladzijde ziet, dan zien wij de letters volstrekt niet meer in één vlak; sommige springen een eind vooruit, andere terug. Dit komt, doordat de geringe werkelijk bestaande verschillen in de plaats der letters van de twee oplagen onderling, eene valsche stereoscopische gewaarwording doen ontstaan. Welnu: *noch de nooit bedrogen ervaring, dat de letters steeds in één vlak liggen, noch de volmaakt zekere wetenschap, dat dit ook voor het onderhavige geval geldt, is in staat, de zuiver zintuiglijke gewaarwording van afstandsverschil te niet te doen.*

Het bovenstaande werpt omver wat Heijmans de zekerste steunpilaar voor zijn betoog acht, de bewering nl., dat de gezichtsgewaarwordingen voor de waarneming in de blikrichting niets van afstand zouden bevatten, en dat ruimtelijkheid, voor zoover deze derde dimensie betreft, geheel uit ervaring zou afgeleid zijn. Juist wat de grondslag van onze ruimtelijke aanschouwing der buitenwereld is: de ruimtelijke aanschouwing der voorwerpen onzer allernaaste omgeving, wordt duidelijk en noodwendig door het zien met twee oogen gegeven, en wel als directe gewaarwording, sterker dan elk ervaringsmoment. Een voorwerp, dat zich op korten afstand van ons bevindt, *kan* met twee oogen onmogelijk vlak gezien worden, het verschijnt noodwendig in reliëf; *dus* ook uitgebreid in de derde dimensie. Een kind, dat een bal in de hand houdt, ziet dien noodzakelijk bolvormig en nooit als een ronde schijf; de indruk, dien de bal op het dubbeloog maakt, is steeds geheel anders dan die, welken een ronde schijf veroorzaakt. Het enorme

verschil, dat bestaat tusschen het tweeoogig ruimtelijk zien en het eenoogige, dat, bij uitsluiting van bewegingen, op ervaring berust, kan ieder gemakkelijk dadelijk vaststellen door de vlakke hand met uitgespreide vingers op  $\pm 15$  cM. vóór het gelaat te houden, terwijl één der vingers, b.v. de derde iets naar voren komt en de andere in éénzelfde vlak staan. Met één oog ziet men dan, niettegenstaande men weet, dat het anders is, *alle* vingers in één vlak. Opent men dan het tweede oog, zoo springt plotseling de derde vinger uit de rij naar voren en neemt hij eene vaste plaats met betrekking tot de derde dimensie in.

De waarneming der derde (sagittale) dimensie berust dus bij tweeoogig zien niet uitsluitend op ervaringsmomenten, maar op, door geen ervaringsmomenten te annulleeren, directe zintuiglijke gewaarwording. Ook hier is het gezichtsorgaan eene verbeterde editie van den tastzin. Waar deze het relief langzaam en onvolkomen tot waarneming brengt, daar is het (dubbel-)oog bij machte, het onmiddellijk en juist aan het bewustzijn aan te bieden.

Wat is er nu juist in de bewering, dat afstandswaarnemingen in de blikrichting worden afgeleid uit accommodatie- en convergentie-gewaarwordingen, en dat deze zelve niets van afstand bevatten? — Ik zou willen vragen: wie heeft er wel eens eene accommodatie- of eene convergentie-gewaarwording gehad? Eigenlijk heeft nooit iemand, die geene physiologische proeven doet, een bewust accommodatie- of convergentie-gevoel. Hij heeft alleen de bewustheid van iets scherp te zien en op een bepaalden afstand. Ook kan hij niet een bepaalden convergentie-stand aan zijne oogen geven anders dan door een voorwerp op bepaalden afstand te fixeeren of althans zich voor te stellen. En ten slotte, als hij stereoskopische beelden met divergente blik-

lijnen tot één beeld vereenigt, heeft hij niet het gevoel, dat zijne oogen divergeeren, doch slechts dat de voorwerpen nog verder verwijderd zijn dan zij, met evenwijdige bliklijnen gezien, schijnen. Wij hebben in onze waarneming dus in elk geval slechts de ruimtelijke beteekenis der convergentie. Moeten wij nu toch zeggen, dat de gewaarwording niets ruimtelijks bevat, hoewel ons slechts ruimtelijks bewust wordt? In elk geval kunnen wij niet zeggen, dat wij oorspronkelijk slechts convergentie gewaarworden, dat wij door ervaring zouden geleerd hebben, daarmee afstand in verband te brengen, en dat dan langzamerhand het convergentiegevoel *niet meer* en nog slechts het afstandsgevoel *wel* bewust werd. Er is inderdaad nooit anders dan afstand tot ons bewustzijn gekomen. Heel anders is het bijvoorbeeld met de afstandsbeoordeeling door middel van de schijnbare grootte der voorwerpen. Hier hebben wij werkelijk oorspronkelijk slechts de waarneming van verschillende grootten, terwijl wij die aan de hand der ervaring langzamerhand leeren vertolken tot afstandsvoorstellungen. Evenzoo de schaduwen en de perspectivische schijnbare vormen van voorwerpen, waarvan ons de werkelijke vorm uit de ervaring bekend is. — De accommodatie is voor de waarneming van den absoluten afstand van weinig beteekenis, maar wel is ook zij in staat, ons het naderen en zich verwijderen van voorwerpen duidelijk tot bewustzijn te brengen. Op een halven meter afstand is men volgens Wundt in staat, beweging van vijf centimeter in de blikrichting door louter accommodatie (met één oog) waar te nemen.

Aan dezelfde onderschatting van het vermogen om sagittale afstanden te zien, en vooral van het stereoscopisch zien, maakt Professor Theodor Lipps zich schuldig. In zijne „*Psychologische Studiën*” vindt men een opstel „*Der Raum der Gesichtswahrnehmung*” van 91 bladzijden. Het woord

stereoscoop wordt eerst in den laatsten regel terloops genoemd en in het heele opstel wordt gedaan of wij maar één oog hebben, en of ons gezichtsveld dat van het éénoogig zien is. Toch moet men eischen, dat iemand, die de optische ruimtegewaarwording verklaart, ten slotte die, welke door het zien met twee oogen tot stand komt, beschrijft. Een normaal mensch ziet nu eenmaal met twee oogen en niet met één. Het is natuurlijk niet ongeoorloofd, het zien met één oog ook te onderzoeken als middel om dieper in het wezen der ruimtegewaarwording door te dringen. Dat éénoogigen ook eene ruimtevoorstelling hebben, kan niet ontkend worden, maar evenmin, dat blinden die ook niet missen. 't Schijnt soms of Lipps inderdaad geheel vergeten is, dat wij twee oogen hebben. Zoo zegt hij <sup>1)</sup>: „der bündigste (Gegenbeweis) liegt in folgendem Satz enthalten: „denken wir uns eine ganze (gerade) Linie senkrecht auf's Auge — man wird sie einfach als einen Punkt sehen. Nun wohl, diese Linie repräsentirt die Entfernung (= Tiefe). Die ganze dritte Dimension besteht aus solchen Linien. Sie fällt also ganz in eine Fläche zusammen.” Het is nu echter duidelijk genoeg, dat wij met twee oogen eene sagittale lijn *nooit* als een punt zien. Maar Lipps zegt „auf's Auge” en bedoelt daarmee blijkbaar één oog, alsof „ons oog” niet in werkelijkheid uit twee oogen bestond! Verder moeten ook beschouwingen, welke zich aan het zien met onbeweeglijk gehouden oog vastknoopen, slechts als middel tot het doel, maar niet als weerspiegeling van de werkelijkheid opgevat worden! In werkelijkheid zien wij immers nooit met stil gehouden oogen, maar zijn juist de bewegingen van oogen, hoofd en lichaam, alsook eventueele bewegingen van de geziene voorwerpen vóór ons oog, eene voortdurende

---

1) Psycholog. Stud. blz. 79.

bron van kennis, vooral met betrekking tot de sagittale dimensie. En 't is ook de vraag, of de hieruit geputte kennis uitsluitend op ervaring, op associaties berust en niet voor een goed deel op directe gewaarwordingen.

Heijmans' uitdrukking, dat de accommodatie- en convergentie-gewaarwordingen zelve niets van afstand bevatten, verdient nog eenige verdere bespreking. De grenslijn tusschen ervaring en zintuiglijke gewaarwording trekt Heymans op een heel andere plaats dan Helmholtz. <sup>1)</sup> Waar deze laatste haar stelt, blijkt uit deze woorden: „Hierbei sind zweierlei Hilfsmittel zu trennen, die einen gehören der Erfahrung über die besondere Natur der gesehenen Objecte an und geben also nur *Vorstellungen des Abstandes*, die andern gehören der Empfindung an und geben eine wirkliche *Wahrnehmung* des Abstandes. Zu diesen letzteren gehören: 1) das *Gefühl der nothwendigen Accommodationsanstrengung*, 2) die *Beobachtung bei bewegtem Kopf und Körper*, 3) der *gleichzeitige Gebrauch beider Augen*." Dus niet alleen de accommodatie, het stereoscopisch zien en de convergentie rekent Helmholtz in tegenstelling met Heijmans tot de directe waarneming, maar ook zelfs het zien bij verplaatsingen van het oog ten opzichte van de buitenwereld. Heijmans bedoelt blijkbaar, dat accommodatie en convergentie weliswaar gewaarwordingsreeksen geven, maar geene directe ruimtegewaarwordingen, en dat wij eerst door ervaring leeren, ze als ruimteverhoudingen te vertolken, evenals wij dat met de slagschaduwen bijvoorbeeld doen. Maar als wij de zaak zoo beschouwen, is er dan wel één soort zintuiglijke gewaarwordingen, die als oorspronkelijk *ruimtelijke* opgevat moeten worden? Volgens Heymans <sup>2)</sup> is er inderdaad één zin, aan welken „het ruimtelijk karakter van huis uit eigen is”,

---

1) *Physiol. Optik* § 30.

2) *Einf. in die Metaphys.* blz. 165.

namelijk de *bewegingszin*, „door welken onze eigen willekeurige bewegingen ons onmiddellijk bewust worden.” Hij komt tot deze slotsom <sup>1)</sup>: „*Ons ruimtelijk weten berust in laatste instantie nergens anders op dan op de in den wakenden toestand nooit ontbrekende ervaring der willekeurig in verschillende qualiteiten te verwekken bewegingsgewaarwordingen; aan de kennis der „ledige ruimte” ligt de ervaring der ongestuite, aan de kennis van „dingen in de ruimte” de ervaring der gestuite verwekking van bewegingsgewaarwordingen ten grondslag.*” — Dit alles bewijst echter niet, dat deze bewegingszin directe ruimte-gewaarwordingen geeft zóó, als het oog directe kleurgewaarwordingen, het oor toongewaarwordingen. Ja, Heijmans' eigen woorden spreken er tegen. Als H. zegt: „de bewegingszin, door welken onze eigen willekeurige bewegingen ons onmiddellijk bewust worden”, dan is daarmee gezegd, dat deze zin als directe gewaarwordingen slechts geeft *bewegingsgevoelens*, evenals volgens Heijmans de accommodatie en convergentie oorspronkelijk slechts accommodatie- en convergentie-gevoelens, geen afstandsgevoelens geven. In Heijmans' gedachtengang moet dus:

òf ook deze bewegingszin de ruimtegevoelens slechts als secundair, als afgeleid van die bewegingsgewaarwordingen geven,

òf deze laatsten moeten met die ruimtegevoelens ééne gewaarwordingssoort vormen. Welke is Heijmans' meening? Uit de letterlijke beteekenis zijner woorden zou men hem de eerste zienswijze moeten toeschrijven. Want hij spreekt niet van *ruimte-gewaarwordingen*, maar wel van *bewegingsgewaarwordingen*. En ook zegt hij niet: ons ruimtelijk weten *bestaat in gewaarwordingen* van den bewegingszin, maar wel „*berust op ervaring der bewegingsgewaarwordingen.*” De tweede zienswijze echter (ruimte-gewaarwordingen = ge-

1) blz. 167.

waarwordingen van den bewegingszin) zou men hem willen toeschrijven, als men ziet, dat hij den bewegingszin in ruimtelijk opzicht tegenover alle andere zinnen stelt en b.v. zegt <sup>1)</sup>: „In de gegevens der overige zinnen is oorspronkelijk niets ruimtelijks gelegen.” *Oorspronkelijk* kan hier niets anders beteekenen, dan dat de directe gewaarwordingen dier andere zinnen *niet*, die van den bewegingszin wel iets ruimtelijks bevatten.

Trachten wij Heijmans' woorden zoo kort mogelijk te herhalen, zoo zien wij, dat hij zegt:

a. Ons ruimtelijk weten *berust op ervaring* der bewegings-gewaarwordingen.

b. In de gegevens van den bewegingszin is *oorspronkelijk* iets ruimtelijks gelegen (blz. 167).

c. De gewaarwordingen van den bewegingszin bevatten in zich zelf *elementen tot den opbouw* van ruimtevoorstellungen.

Vragen wij nu, wat Heijmans' meening zooal zou kunnen zijn, dan komen wij tot deze drie zienswijzen:

I. Onze ruimtegevoelens zijn voorstellungen, secundair afgeleid van bewegingsgewaarwordingen.

II. Onze ruimtegevoelens zijn identisch met gewaarwordingen van den bewegingszin.

III. Onze ruimtegevoelens zijn deelinhouden (= onafhankelijke veranderingswijzen) van de gewaarwordingen van den bewegingszin.

In tegenstelling met Kant en Carl Stumpf drukt Heijmans zich ten opzichte der ruimtevoorstelling niet zeer scherp uit. Kant zegt duidelijk, dat ruimte geene gewaarwording is: „der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schliesst also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich.” <sup>2)</sup> Even beslist zegt Stumpf, dat het ruimtelijke

1) Metaphysik blz. 167.

2) Kritik d. reinen Vernunft. 1e Ausg.

is een deelinhoud, eene bepaalde veranderingswijze, van de gewaarwordingen van den gezichtszin. Hiervan niet of zeer weinig verschillend is Mach's meening: „Hierdurch teilen sich die *Gesichtsempfindungen* in *Farbenempfindungen* und *Raumempfindungen*, die wohl von einander unterschieden, wenn auch nicht von einander *isoliert* dargestellt werden können.”<sup>1)</sup>

Van de boven als denkbaar aangegeven drie zienswijzen kan II niet aan Heymans toegeschreven worden. Ware deze zijne meening, dan behoefde hij niet van „berust op ervaring der bewegingsgewaarwordingen” (zie a), noch ook van „bevatten elementen tot den opbouw van ruimtevoorstellungen” (zie c) te spreken.

III kan ook niet Heijmans' opvatting zijn, want ware ruimtelijkheid eenvoudig een deelinhoud van de bewegingsgewaarwordingen, dan behoefde niet de ruimtevoorstelling uit elementen van de bewegingsgewaarwordingen *opgebouwd* te worden, maar zou zij eenvoudig uit de bewegingsgewaarwordingen geabstraheerd worden.

Toch moet deze zienswijze met Heijmans' meening verwant zijn en zou Heijmans, indien hij zijne opvatting scherper gepreciseerd had, misschien tot deze gekomen zijn. Want de *elementen* der bewegingsgewaarwordingen, waaruit de ruimtevoorstelling zou opgebouwd zijn, kunnen toch welhaast niet anders opgevat worden dan als deelinhouden van die bewegingsgewaarwordingen. Ook zou hiermede in overeenstemming zijn zijne bewering, dat de bewegingsgewaarwordingen *oorspronkelijk* iets ruimtelijks bevatten.

Daarentegen moeten wij uit Heijmans' uitdrukking: ons ruimtelijk weten 'berust in laatste instantie slechts op de voortdurende ervaring der willekeurig te verwekken bewe-

---

1) Analyse der Empfindungen. 2te Aufl. S. 74.



gingsgewaarwordingen vooralsnog, behoudens nadere preciseering van Heijmans' zijde, als zijne meening deze beschouwen, dat ons ruimtelijk weten slechts is eene *algemeene voorstelling*, eene algemeene bewustheid van de bewegingsmogelijkheid in allerlei richting.

Heijmans spreekt hier slechts van ruimtelijk *weten*. Het schijnt mij echter, dat wij, naar Heijmans' opvatting van de (bewegings-) ruimte, deze niet anders dan een *begrip* kunnen noemen, d.w.z. eene niet-aanschouwelijke voorstelling met eene denk-oeconomisch gekozen verbijzondering der ken-teekens.<sup>1)</sup> Voor de voorstelling van dingen in de ruimte gebruikt H. het woord *begrip* zelf: „Nu komt echter de tweede, aan het *begrip* van dingen in de ruimte ten grondslag liggende ervaring, die van het gestuit worden der bewegingsgewaarwordingen, er bij; en deze dwingt ons zeer zeker tot de aanname van iets buiten ons bewustzijn.”<sup>2)</sup>

Zou nu H. de bewegingsruimtevoorstelling als eene niet-aanschouwelijke opvatten, zoo kunnen we vragen, of ook de optische ruimtevoorstelling slechts een *begrip* en geene aanschouwelijke voorstelling is in zijn oog? Indien de optische ruimtevoorstelling reine aanschouwing was, dan zou volgens Heijmans die ruimtevoorstelling, welke rein aanschouwelijk is, secundair afgeleid zijn van die andere, welke als niet-aanschouwelijk opgevat werd. Hierin ligt eene contradictie; wij moeten dus aannemen, dat bij Heijmans ook de optische ruimtevoorstelling eene niet-aanschouwelijke is. In zijn jongste boek: „*Erkenntnis u. Irrtum*”<sup>3)</sup> zegt Mach hierover:

„Heute zweifelt kaum jemand daran, dass die Sinnesempfindungen und die Raumempfindungen nur *miteinander*

1) J. K. Kreibitz, Ueb. die Natur der Begriffe. Wiss. Beil. zum 16ten Jahresber. d. Philosoph. Ges. an der Univ. zu Wien.

2) Einf. i. d. Metaphys. blz. 170.

3) blz. 350.

ins Bewusstsein treten und aus demselben wieder verschwinden können. Dasselbe muss wohl von den betreffenden Vorstellungen gelten. Wenn für Kant der Raum kein „Begriff“, sondern eine „reine (blosze) Anschauung a priori“ ist, so so sind die heutigen Forscher sehr geneigt, den geometrischen Raum für einen *Begriff*, und zwar für einen durch *Erfahrung* erworbenen Begriff, zu halten. Das blosze System der Raumempfindungen können wir nicht anschauen; wir können aber von den als nebensächlich betrachteten Sinnesempfindungen *absehen*, und wenn man diesen leicht und unvermerkt vor sich gehenden Prozess nicht genug beachtet, kann leicht der Gedanke entstehen, man habe eine reine Anschauung vollzogen.”

Dr. Karl Siegel<sup>1)</sup> is van oordeel, dat Kant zelf zich heeft schuldig gemaakt aan eene verwisseling van ruimteaanschouwing en ruimtebegrip: „Kants transzendente Aesthetik bezieht sich auf den begrifflichen Raum, die Psychologie beschäftigt sich mit dem Vorstellungsraum.” Daar Kant uit de aprioriteit der ruimte het apodictische onzer geometrie afleidt, zoo blijkt daaruit volgens Siegel, dat die ruimte de geometrische, de begripsruimte is. Daarom had Kant (aldus Siegel in eene noot blz. 82 l.c.) de aprioriteit der door de axiomen der Euclidische geometrie bepaalde ruimteëigenschappen moeten bewijzen, wat hem niet alleen niet gelukt, maar wat ook niet eens ergens door hem geprobeerd is. Verder: „Nicht also will ich behaupten, dass die Nicht-Euklidischen Räume mehr als denkbar seien, sondern gerade umgekehrt, dass auch *der Euklidische Raum blosz denkbar und nicht unmittelbar vorstellbar sei*, denn er ist wie die andern ein geometrischer Raum, auch er deckt sich nicht

---

1) Ueb. Raumvorst. u. Raumbegriff.” Wiss. Beil, zum 18ten Jahresber. d. Philosoph. Ges. an der Univ. zu Wien.

mit der unmittelbar gegebenen Raumvorstellung, auch er ist ein Raumbegriff." 1)

Omtrent het begrip aanschouwelijkheid heerscht blijkbaar bij de psychologen niet meer eenstemmigheid dan bij vele andere begrippen het geval is en ook hier voelt men duidelijk „das schwere Unheil, welches die immer noch herrschende Vieldeutigkeit der grundlegenden psychologischen Termini stiftet." 2)

Om te bewijzen, dat alle grondbestanddeelen der ruimteconstructie: *beweging, vorm, grootte, richting*, voor gezichts- en bewegingszin verschillend zijn en niet anders dan door *ervaring* met elkaar in verband gebracht worden, deelt Heijmans in navolging van Riehl iets over een door Dufaur geopereerden en aldus ziende gemaakten blindgeborene mee. Heijmans legt er vooral nadruk op, dat de geopereerde geen oordeel had over de *grootte* der geziene dingen en niet kon uitmaken, welk het langste was van twee gelijkvormige stukken papier, terwijl van deze het eene dubbel zoo lang was als het andere. Hieruit leidt H. af, dat de gezichtsindrukken oorspronkelijk niet als eene extensieve hoegrootheid in het bewustzijn treden. Want, zegt H., indien dat zoo was, dan moesten toch, naar het schijnt, grootere en kleinere deelen van het gezichtsveld onmiddelijk, zonder de hulp van bewegingsgewaarwordingen, als zoodanig onderscheiden worden, 't geen niet het geval was. H. vindt daarom in de proeven met geopereerde blindgeborenen een grond, het ten minste voor waarschijnlijk te houden, dat het ruimtelijk karakter in de oorspronkelijke gegevens van den gezichtszin niet aanwezig is. 3)

1) blz. 86.

2) Arthur Wreschner. „Die Reproduktion und Assoziation von Vorstellungen." Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorgane, Ergänzungsbd. 3, 1907.

3) Gesetze u. Elemente, 2de druk blz. 200

Als men Heijmans' hier bedoeld betoog leest, krijgt men eerst den indruk, dat het zeer overtuigend is. Maar dat is steeds het geval met de aan geopereerde blindgeborenen ontleende bewijsvoeringen. Alleen, zij moeten voor allerlei theorieën als bewijsstof dienen en worden door schrijvers van de meest verschillende richting als zoodanig gebezigd. — Hoe is dat mogelijk?

Voor een goed deel ligt het weer in onscherpe omlijning der elementaire psychologische benamingen. Dit laat zich aan de hand van bovengenoemd voorbeeld gemakkelijk aantoonen. Heijmans zegt o.a.:

„De aandacht van den genezene scheen door de hem omgevende voorwerpen niet in het minst geboeid te worden, hoewel uit het onderzoek bleek, *dat hij goed zag*. Niet eens de beweging van een goed verlicht object in het gezichtsveld kon de geopereerde aanvankelijk waarnemen, hoewel hij beweerde, het object zelf als iets lichtends te zien.”

Indien men nu vraagt wat *goed zien* eigenlijk zeggen wil, dan komt men in groote zorg. Want hier wordt, dat hij *goed ziet*, gezegd van iemand, die twee stukken papier, waarvan het eene dubbel zoo groot is als het andere, niet naar de grootte van elkaar onderscheidt, die (op den derden dag na de operatie) een rond stuk bordpapier niet van een vierkant kan onderscheiden, die niet de beweging van een hel verlicht voorwerp in het gezichtsveld kan vaststellen, en die ten slotte geene lenzen in zijn oogen heeft. *Goed zien* beteekent hier dus niet anders, dan dat de middelstoffen van het oog, voor zoover aanwezig, doorzichtig waren, dat er een ongeveer normaal netvlies aanwezig moest zijn, en dat dit waarschijnlijk met oorspronkelijk niet abnormaal aangelegde hersenen en ruggemerg in verbinding stond. Nu lijdt het echter geen twijfel, dat men bij elke andere gelegenheid onder zien, hooren, tasten en dgl. datgene verstaat,

wat men met een van de geboorte af jaren lang gebruikt oog, oor, of tastorgaan verricht. En dit maakt niet alleen een functioneel verschil. Want ongetwijfeld is een gebruikt oog ook anatomisch een ander instrument dan een niet gebruikt. Het staat immers vast, dat de hersendeelen, die bij een zintuig behooren, door het gebruik eene anatomische, of althans moleculaire of chemische verandering ondergaan, en wel het meest die banen en zenuwknopen, die het meest gebruikt zijn. Zonder deze aanname zouden ons immers gebaad zijn van bepaalde hersenwegen en oefening in het algemeen volmaakt onbegrijpelijk zijn? En het netvlies zelf is reeds een hersendeel en als zoodanig gebouwd! Tot de wording van elk orgaan is niet alleen noodig de normale anatomische bouw, maar ook de normale physiologische functie. Dit geldt voor alle organen en zeker niet het minst voor het centrale zenuwstelsel. Van de geboorte af (voor sommige zintuigen reeds vóór deze) bestormen van buiten tal van energieën de zintuigen en door deze heen hersenen en ruggemerg en banen wegen voor zich uit in de verschillende richtingen, die voor elke soort dier energieën, door den bepaalden anatomischen bouw, het gemakkelijkst zijn. De verschillende wegen loopen als 't ware midden in het oerwoud, op allerlei plekken, in elkaar, en zoo ontstaan er weer verbindingswegen tusschen de eerste invasie-punten van de meest verschillende energie-soorten. Vele plekken zijn zoo te zeggen open plekken in het dichte woud, d.w.z. door den anatomischen bouw in 't bijzonder geschikt, voor verschillende energieën tot eene plaats van samenkomst te worden.

Beseft men van dit alles goed de beteekenis, dan ziet men tegelijk in, dat voor den geopereerden blindgeborene een groot, misschien wel het grootste deel der hersenen nog ongebaand oerwoud is. Geheel maagdelijk zijn nog de

deelen die met de *oogen* het onmiddellijkst verbonden zijn, en nergens nog voeren gebaande paden van deze naar de instralingsplaatsen der andere zintuigen. Hier te spreken van goed zien, hier te eischen, dat ook maar de grofste oordeelvellingen over optische indrukken juist zouden moeten zijn, — mij schijnt het ten eenenmale ongeoorloofd.

Met het bovenstaande meen ik aangetoond te hebben, hoe het mogelijk is, dat uit hetzelfde materiaal, door een zelfden schrijver beschreven, zoo verschillende munt kan worden geslagen.

Komen wij nu nog even op de zaak zelve terug.

Wij hebben weliswaar geene gevallen, waarbij de tast- en bewegingszin ontbreken, en de optische zin volmaakt aanwezig is. Maar nemen wij een oogenblik aan, dat wij er over een beschikten, en dat wij den lijder op volwassen leeftijd plotseling in het bezit van tast- en bewegingszin konden stellen, meent gij dan, dat hij in staat zou zijn, de twee stukken bordpapier, waarvan het eene dubbel zoo lang is als het andere, met gesloten oogen en slechts door middel van tast- en bewegingszin met zekerheid te onderscheiden? — Ik geloof het niet. Ik meen, dat zijne bewegingen in de hoogste mate atactisch zouden zijn, dat hij niet in staat zou zijn, met gelijkmatige snelheid zijn hand langs de bedoelde voorwerpen te bewegen en dat hij dus ook op deze wijze onmogelijk zou kunnen vaststellen, welk van de twee het grootste was.

De fout in de aan de geopereerde blindgeborenen ontleende bewijsvoering ligt dus hierin, dat een gebruikt zintuig met een niet gebruikt vergeleken wordt, en van het laatste geëischt wordt, dat het zonder de physiologische oefening, als door tooverslag, dezelfde macht zou hebben als een van de geboorte af normaal in werking gesteld zintuig.

Heijmans komt door zijne bewijsvoering tot deze twee beweringen :

1<sup>o</sup>. de grondbestanddeelen der ruimteconstructie zijn voor gezichts- en bewegingszin verschillend en worden niet anders dan door *ervaring* met elkaar in verband gebracht.

2<sup>o</sup>. het ruimtelijk karakter is waarschijnlijk in de oorspronkelijke gegevens van den gezichtszin niet aanwezig.

Dit zijn eigenlijk drie beweringen, n.l.:

*a.* de grondbestanddeelen der ruimteconstructie van gezichts- en bewegingszin worden niet anders dan door *ervaring* met elkaar in verband gebracht;

*b.* de grondbestanddeelen der ruimteconstructie zijn voor gezichts- en bewegingszin verschillend;

*c.* het ruimtelijk karakter is waarschijnlijk in de oorspronkelijke gegevens van den gezichtszin niet aanwezig.

Van deze drie beweringen kan ik alleen *a* direct onderschrijven. Zij volgt echter niet alleen uit de proeven met geopereerde blindgeborenen, maar is ook volgens de hersenphysiologie vanzelfsprekend. Hoe zouden de ruimtegewaarwordingen van den gezichtszin met die van den bewegingszin in verband staan, wanneer in het eene dier twee zintuigen nooit gewaarwordingen zijn doorgedrongen? Dit zou alleen mogelijk zijn, indien voor het normale functionneeren van een zintuig (met bijbehorende hersendeelen) uitsluitend de aangeboren anatomische bouw en niet ook de functionneele prikkel en de door dezen berokkende histologische of metahistologische veranderingen noodzakelijk waren. Het is met de hersenen als met een heideveld, dat in een weiland herschapen wordt: Het is niet voldoende, dat de grond aanwezig is en dat men er gras op zaait, maar men moet op dien grond eenige jaren lang verschillende gewassen laten groeien, om door dezen prikkel veranderingen in den bodem te doen ontstaan, die slechts door het wetenschappelijk

vernunft, en nog maar gedeeltelijk, ontdekt zijn. Men heeft vastgesteld, dat zij deels in kolonisatie van bacteriën, deels in ophooping van nieuwe chemische bestanddeelen bestaan. Evenals deze „baning” van den bodem, zal men eens ook de thans voor physiopsychologen nog zoo geheimzinnige „baning” der hersenaarde in haar eigenst wezen begrijpen.

In hersenphysiologische termen kunnen wij onze bestrijdende vraag zoo stellen: hoe zouden de optische ruimte-gewaarwordingen met die van den bewegingszin associatief verbonden kunnen zijn, indien van het gezichts-zintuig uit, de associatie-wegen nog niet gebaad zijn?

Wij komen thans tot Heijmans' tweede bewering (*b*), volgens welke de grondbestanddeelen der ruimteconstructie voor gezichts- en bewegingszin verschillend zijn.

Wie met Aristoteles en Carl Stumpf de ruimtelijkheid als *aistheton koinon* voor alle of ook maar voor gezichts- en bewegingszin beschouwt, moet deze bewering, dunkt mij, zeker bestrijden. Zoo doet dan ook Carl Stumpf. Hij stelt de vraag: „Sind die Empfindungsinhalte, die wir „Raum” nennen, beim Gesichtssinn und Tastsinn ganz die gleichen, sind sie *homogen*, oder sind sie *so verschieden, wie die Qualitäten* dieser Sinne? Berkeley (waarom komt deze naam in Heijmans' *Metaphysik* in het geheel niet voor?) hat die letztere Meinung aufgebracht und energisch vertheidigt; manche neuere Forscher stimmen mit ihm überein.” Tegenover de meening, dat twee zinnen in 't algemeen niet eenzelfden inhoud kunnen hebben, stelt Stumpf zeer handig en terecht de vraag: „Sollen wir glauben, auch die *Dauer* einer Tastempfindung und die einer Gesichtsempfindung seien heterogene Inhalte?” (Bij „Tastempfindungen” moet men hier aan tast- en bewegings-(spier-)zin denken).

Men kan nog vragen: volgt Heijmans' bewering *b* uit *a*? Naar mij voorkomt, is dat wel H.'s meening. Ik ben het



dan hierin niet met hem eens. De grondbestanddeelen der ruimteconstructie kunnen zeer wel voor beide zinnen gelijk zijn en toch slechts door ervaring met elkaar in verband komen (associatief verbonden worden). Wij kunnen ze zelfs eerst als gelijk herkennen, nadat er tusschen beide associatieverbindingen gevormd zijn.

Vraagt men nu ten slotte: volgt *b* uit de proeven met de geopereerde blindgeborenen? dan antwoord ik: *neen*, uit deze volgt alleen, dat optische en haptische ruimtegewaardingen niet a priori associatief verbonden zijn.

De bewering *c* vormt een der kernpunten van Heijmans' ruimtebeschouwing. In de uitspraak, dat het ruimtelijk karakter in de *oorspronkelijke* gegevens van den gezichtszin niet aanwezig zou zijn, moeten wij aan „oorspronkelijk” ongetwijfeld de beteekenis geven, die Stumpf <sup>1)</sup> duidelijk aldus omschrijft:

„Denn wenn wir sagen: „der Raum wird nicht ebenso ursprünglich und direct von der Seele wahrgenommen wie die Qualitäten”, so bedeutet „ursprünglich” hier offenbar „für das Bewusstsein ursprünglich”, das heisst Etwas, das von nichts Anderem abhängt, welches ihm im Bewusstsein vorangehen müsste. Das ist ja doch der einzige Sinn der Ursprünglichkeit, die wir den Qualitäten beilegen; also kann die Behauptung, der Raum sei nicht ursprünglich, wie die Qualitäten, nur besagen, dass ihm ein anderer bewusster Eindruck, eine Empfindung im gewöhnlichen Sinn als psychische Bedingung vorausgeht.”

Voor wij nu verder spreken over den zin, die volgens Heijmans oorspronkelijk wél ruimtelijke gegevens levert, willen wij ons aan onze blindgeborenen houden en vragen

---

1) l. c. blz. 89,

of wij de negatieve bewering *c* als eene juiste gevolgtrekking uit de bedoelde proeven na de operatie kunnen beschouwen.

Al dadelijk valt ons in 't oog, dat Stumpf<sup>1)</sup> juist een tegengesteld besluit trekt uit beschrijvingen van eenige andere blindgeborenen. „Erstlich wird gemeinsam berichtet, dass die Operirten sogleich *ausgedehnte Flächen* wahrnahmen, in welchen sich Gegenstände *bewegten*; was allerdings noch wenig auf sich hat, da sie alle schon vor der Operation wenigstens einen Schimmer hatten, ähnlich wie wir, wenn wir die Augen schliessen.

Zweitens aber wird allgemein berichtet, dass sogar flächenhafte *Figuren* sogleich unterschieden wurden (sobald das Auge nur fähig war, einen Gegenstand andauernd zu betrachten); nur mit dem Beifügen, dass man sie *nicht sogleich zu benennen gewusst* . . . . F. unterschied die Flächenprojectionen einer Kugel und eines Würfels; ebenso N. Der Erstere (ein verständiger junger Mann) konnte sie nach einigem Besinnen sogar benennen.”

Men ziet direct, hoezeer deze beweringen het tegengestelde van die van Heijmans behelzen. Stumpf is ook van oordeel, dat door de geopereerden eene zekere diepte werd waargenomen, wijl zij zich verbeeldden, dat alle dingen, die zij zagen, hun oog aanraakten. Hij beschouwt dit als eene bepaalde, hoezeer ook foutieve dieptegewaarwording. Hij vindt het begrijpelijk, dat zij zich in de diepte vergisten, waar zij immers verschillende diepten in 't geheel nog niet hadden leeren kennen. Hoe dit zij, — voldoende is zeker, dat zij dadelijk een uitgebreid lichtvlak gewaarwerden, ongetwijfeld eene *ruimtelijke* gewaarwording. — Het is echter niet moeilijk, dit ook aan de hand van het door Riehl en Heijmans geciteerde geval aan te toonen. Deze geopereerde

---

1) l. c. blz. 289.

kon van twee voorgehouden stukken carton niet zeggen, welk het vierkante en welk het ronde was. Maar het feit, dat hij twee objecten zag, is voldoende, om vast te stellen, dat hij ruimtelijk zag. Deze tweeheid van objecten is er noch eene van kleurqualiteit, noch van intensiteit, noch van tijdsduur, zij is een tweeheid van die bepaalde soort, die wij ruimtelijk noemen. Hij kon die verschillende vormen, ook al zou hij ze onderscheiden, niet benoemen, omdat bij hem de woorden alleen met tastgingewaarwordingen geassocieerd waren. Terecht legt Stumpf op het „*niet kunnen benoemen*” den nadruk. Zoo was het ook zeer duidelijk bij die andere blindgeborene, die telkens weer den hond met de kat verwarde: zij kon wel de beide optische waarnemingen onderscheiden, maar had nog niet genoeg geleerd, welke bij haar, zonder optischen zin gevormd begrip hond en welke bij het begrip kat behoorde. Zij betastte dan telkens de dieren en zei: ziezoo, nu zal ik voor 't vervolg onthouden, dat jij de kat bent en jij de hond. — Eigenlijk is ook al voldoende, dat de door Heijmans genoemde blindgeborene beweerde, iets lichts te zien, want inderdaad, indien men iets lichts ziet, ziet men ook altijd reeds uitgebreidheid, dus ruimtelijk: een lichtplek. Merkwaardigerwijze is het juist Riehl, die hierop met klem wijst: „Während wir alle übrigen Empfindungen, Töne, Gerüche, Empfindungen von Widerstand, Glätte u. s. f, an sich genommen *nur punctuell*, d.i. als reine Intensitäten von bestimmter Qualität, vorstellen können, *müssen* wir die Empfindung der Helligkeit *ausgedehnt* denken. Wir können den mathematischen Punct nicht *anschauen*; jedes einzelne Element unserer Anschauung hat extensive Grösse.” — Hier, waar Heijmans van Riehl afwijkt, schijnt hij mij ook het verst van de waarheid af te dwalen. Alleen den optischen zin schrijft Riehl oorspronkelijk ruimtelijkheid toe, en wel ruimtelijkheid slechts in twee dimensies.

*Niet den tastzin :*

„Die Tastwahrnehmungen der Coexistenzverhältnisse weichen von den entsprechenden Raumvorstellungen des Gesichts darin ab, das ihnen das charakterische Merkmal der letzteren fehlt: das simultane *Aussereinandersein* der vorgestellten Elemente.“

*Wèl den lichtzin :*

„Ich betrachte daher die Lichtempfindung als die subjective Grundlage der Raumvorstellung rücksichtlich des der letzteren eigenthümlichen, den Raum von anderen wirklichen oder denkbaren Ordnungen der Gleichzeitigkeit unterscheidenden Merkmals des unmittelbaren *Aussereinanderseins* der in ihm vorgestellten Theile und behaupte, dass schon die Sensation von Helligkeit ohne weitere Erfahrung die Perception einer Ausdehnung ist, während diese Perception mit keiner unter den übrigen Empfindungen direct verbunden erscheint.“

*Maar slechts in twee dimensies, en tot zoover onafhankelijk van den bewegingszin :*

„Vermöge der eben nachgewiesenen Eigenschaft der Lichtempfindung erscheinen uns die Eindrücke im Gesichtsfelde — ohne dass Bewegung dabei im Spiele zu sein brauchte — *flächenhaft* geordnet. Auch wenn wir den Einfluss der Augenbewegungen beseitigen und das Gesichtsfeld mittelst des elektrischen Funkens erhellen, nehmen wir Ausdehnung wahr.“

De *tastruimte* ontstaat voor Riehl eerst door de verbinding van den *tast- met den bewegingszin :*

„Das System der Tastempfindungen verwandelt sich also durch seine organische Verbindung mit dem dreifachen System der motorischen Gefühle in eine dreifach bestimmte Mannigfaltigkeit, welche sich wieder durch Bewegung dieser vereinigten Systeme in eine dreifach ausgedehnte, aber zeitlich ausgedehnte Mannigfaltigkeit verwandelt, der Grundlage des Tastraumes.“

Met betrekking nu tot de tastruimte kan ik ook met Riehl niet meegaan. Evenals de geopereerde blindgeborene dadelijk twee lichtplekken, die ruimtelijk uit elkaar liggen, als een *tweetal* gewaarwordt, zoo is het ook bij den tastzin. Legt men iemand twee voorwerpen, op eenigen afstand van elkaar, op de huid, zoo heeft hij evenzeer, onafhankelijk van elke beweging of bewegingszin, de gewaarwording van eene *tweeheid*, en wel eene tweeheid noch van tijdsduur, noch van temperatuur, noch van gevoelsqualiteit, maar eene tweeheid, die, bij gelijkheid van al deze factoren, toch eene tweeheid is, n.l. twee naast elkaar of van elkaar af: eene *ruimtelijke* verscheidenheid. Evenals bij den optischen zin ook bij den tastzin eene bepaalde onafhankelijke veranderingswijze, verschillend van alle andere veranderingswijzen der gewaarwording van denzelfden zin. Inderdaad bestaat hier tusschen de gewaarwording door middel van den tasten van den gezichtszin geen ingrijpend verschil. Tot zekere hoogte kan men ook door middel van de huid zonder hulp van bewegingen den vorm van objecten, al is het slechts ruw, waarnemen. Het verschil met het oog schijnt mij te dezen opzichte slechts quantitatief. Het oog is door zijne inrichting in staat, een voorwerp op het netvlies nauwkeurig *af te beelden* en is voorzien van een zeer samengesteld zenuw-hersentoestel, dat het mogelijk maakt, dit beeld tot bewustzijn te brengen. Daardoor is het dan ook voor het direct waarnemen van vormen ver boven den huidzin verheven; tusschenvormen zijn de lichtgevoelige huidplekken, door welke waarschijnlijk reeds licht van rechts en licht van links komend onderscheiden <sup>1)</sup> worden, en het zoogenaamde facettenoog.

---

1) De eenvoudigste pigmentinrichting vindt men in den vorm van een frontaal gestelden wand tusschen de gezichtscellen bij een egel „branchellion torpedinis”. Door den wand kunnen de voorste cellen alleen door van voren,

Ik kom hier weer in conflict met Professor Heijmans. Hij zegt<sup>2)</sup>: „Ook de reine huidgewaarwordingen (niet door bewegingsindrukken ondersteund) worden gelokaliseerd, maar ook hier moet deze lokalisatie als eene afgeleide, niet als eene oorspronkelijke beschouwd worden . . . . Inderdaad zou de tegengestelde meening slechts gegrond kunnen zijn op de zonderlinge aanname, dat den mensch eene volledige kennis van zijn eigen lichaamsvorm aangeboren ware.”

Is deze aanname inderdaad zoo zonderling?

Zonder twijfel is den mensch deze kennis niet oorspronkelijk eigen. Ons is geen bewustzijn hoegenaamd aangeboren, veel minder een volledige kennis van iets. Men zou zelfs kunnen vragen, wat het eerst aanwezig is; het bewustzijn of de gewaarwordingen. Men kan zeggen: geen gewaarwordingen zonder bewustzijn, maar even zeer: geen bewustzijn zonder gewaarwordingen. Het lijdt geen twijfel, dat het bewustzijn eerst ontstaat uit de gewaarwordingsprikkel, die onze, dusver nog maagdelijke hersenen binnestormen. Het bewustzijn ontstaat pas uit de botsingen en verbindingen van al deze verschillende prikkels in de hersenschors. Voor den tastzin, en eenigermate ook voor den bewegingszin, komen reeds gewaarwordingsprikkel vóór de geboorte voor. Toch wordt met „aangeboren” in dit geval natuurlijk niet bedoeld: juist op het oogenblik der geboorte aanwezig, doch wèl: oorspronkelijk aanwezig, onafhankelijk van de gewaarwordingen der zinnen, of althans der *andere* zinnen. — Ik zeg: der *andere* zinnen. — Maar, ook onafhankelijk van de gewaarwordingen van den

---

de achterste alleen door van achteren komend licht geprikkeld worden, terwijl licht van opzij beide celgroepen bereikt. Hierdoor is primitieve richtingsgewaarwording mogelijk. Richard Hesse: „Das Sehen der niederen Tiere,” bij Gustav Fischer, 1908.

2) Ges. u. Elem. 2de druk blz. 197.

betreffenden zin zelf? — Hier is de kern van dit vraagstuk. Ongetwijfeld kunnen wij niet eene bewuste kennis van onze huid of onzen lichaamsvorm (zoover die door den tastzin tot ons doordringt) aannemen, vóórdat ooit tastprikkels op onze hersenen aangestormd zijn. In dien zin ben ik dus met Heymans van meening, dat ons geene volledige kennis van onzen lichaamsvorm aangeboren is. — Dat is echter de vraag niet. De vraag is hier, of deze kennis kan tot stand komen, onafhankelijk van de gewaarwordingen der *andere* zinnen, in dit geval in 't bijzonder den zoogenaamden bewegingszin van Heymans. Kan ons de ruimtelijke uitbreiding van onze huid of onze lichaamsvorm bewust worden alleen doordat huidprikkels in onze hersenen binnendringen. van het oertijdperk af, dat deze hersenmassa nog geheel braak ligt? Indien men deze vraag ontkennend beantwoordt (en zij zou volgens Heymans ook voor het gezichtszintuig ontkennend beantwoord moeten worden), dan zie ik niet in, hoe er in 't algemeen bewustzijn zou kunnen ontstaan. Want neemt men den bewegingszin er bij, wat dan nog? De bewegingszin geeft niets dan quantitatief verschillende opvolgingen van spierspanningsgevoelens, indien men althans den tastzin er niet onder rekt. Wil men de verschillende lokalisatie der spieren op verschillende plaatsen van het lichaam in aanmerking nemen, dan is deze lokalisatie in niets verschillend van de lokalisatie der verschillende deelen van de huid, het orgaan van den tastzin. Ter meerdere verklaring van de kennis der ruimtelijkheid blijven dus alleen over de verschillende spierspanningsgevoelens. Heeft nu echter een spierspanningsgevoel ook maar *iets* ruimtelijks in zich? — Naar mijne meening niet — een spierspanningsgevoel heeft als zoodanig niets ruimtelijks, ook eene opvolging van quantitatief verschillende spierspanningsgevoelens heeft niets ruimtelijks. Zoo staat het voor mij ook

vast, dat elke beweging, bijv. eene armbeweging slechts daardoor eene bewegings- (eene ruimtelijke) gewaarwording geeft, wjl met die spierspanningsgevoelen gepaard gaat verandering en steeds eene bepaalde verandering van gewaarwordingen der ruimtelijk gelokaliseerde zintuigen: bij den blindgeborene den tastzin, bij zienden tevens en voornamelijk den gezichtszin. Ik wil er nog eens op wijzen, dat in dezen gedachtengang dus de (verschillend gelokaliseerde) gewrichten en spieren als zoodanig, d. w. z. hunne lokalisatie, niet tot den bewegingszin maar tot den tastzin moeten gerekend worden. Immers, of ruimtelijkheid den (verschillend gelokaliseerden) deelen der huid of den verschillend gelokaliseerden spieren en gewichten als oorspronkelijk eigen toegeschreven wordt, maakt voor de vraag naar de mogelijkheid dezer oorspronkelijke ruimtelijkheid geen verschil. Bewegingen zijn ons bewust niet als opvolgingen van spiergevoelens, maar als bewegingen *langs* een voorwerp of van het eene voorwerp naar het andere door eene ruimte d. w. z. als met spierspanningen gepaard gaande veranderingen van gewaarwordingscomplexen van den tastzin of van den gezichtszin. Indien ik met gesloten oogen mijn been in een bepaalden stand zet, dan geeft niet de opvolging van spiergevoelens eene bepaalde ruimtelijke gewaarwording, maar uit de bepaalde opvolging der spieren gewrichtsgevoelens weet ik uit ervaring in welk punt van de tast- of gezichtsruimte mijn voet zich bevindt; ik weet hoe ik hem tasten kan, of hoe ik hem zien zal, als ik mijne oogen open.

Indien Heymans nu zegt: „is de lokalisatie der huidgewaarwordingen geen afgeleide. maar eene oorspronkelijke, dan komen wij tot de zonderlinge aanname van eene aangeboren volledige kennis van onzen eigen lichaamsvorm”, zoo ontken ik niet de onmogelijkheid dezer aanname, maar



ik ontken, dat deze aanname noodwendig is, indien wij de lokalisatie der huidgewaarwordingen niet als afgeleid maar als oorspronkelijk beschouwen. Daarbij versta ik dan onder „oorspronkelijk”: niet van *andere* zinnen, met name den z. g. bewegingszin afgeleid, maar tot stand komend door de gewaarwordingsprikkels van den huidzin zelf, zooals zij van het oertijdperk des onbewusten levens af op onze hersenen instormen.

Ik wil nu niet nalaten, hier dadelijk bij te voegen, dat het bijna ondoenlijk is, den tastzin en den bewegingszin geheel van elkaar te scheiden. (Heymans doet dit ook niet; hij zegt bijvoorbeeld: „Zijn wij ons slechts van den gegeven bewegings*impuls* bewust, of wordt de *uitgevoerde* beweging zelf, door middel van huid-, spier of gewichtsgewaarwordingen, door ons waargenomen?”<sup>1)</sup>). Ons woord tasten sluit reeds bewegen ook in zich: het bewegen van de eindorganen van den tastzin over de voorwerpen. In zooverre zou het, indien dat anderszins geen verwarring gaf, zelfs juister zijn, den bovenbedoelden, passieven huidzin met het gemeenenschelijke woord gevoelszin te benoemen. Gevoelszin en beweging zijn oerverbonden. Reeds bij de eencellige dieren hebben prikkels van buiten bewegingen en wel doelmatige bewegingen ten gevolge. En inderdaad, tot welk nut zou nog een gevoelszin zijn, indien afweer- of vlucht- of grijpbewegingen er niet steeds het onmiddelijk gevolg van waren?

Bij den gezichtszin zijn de bewegingen veel gemakkelijker af te scheiden. Toch, — deze vraag: behooren de oogspieren tot den bewegingszin of tot den gezichtszin? Zij geven wel geen gewaarwordingen van gestuite en ongestuite bewegingen; inzooverre zouden zij dus met Heijmans' bewegingszin

1) Ges. u. Elemente § 56. 2de Uitg. blz. 204.

niet veel uit te staan hebben. Ook hier echter is het duidelijk, dat niet de bewegingszin dezer spieren oorspronkelijk iets ruimtelijks heeft, doch wel het ontvangende oog. Geen enkel gewoon mensch weet, dat bij het sluiten der oogen de oogappel naar boven draait. De bewegingszin van zijne oogspieren zegt hem daaromtrent niets. Een ieder daarentegen weet precies hoe hij zijn oogappel beweegt, als zijne oogen geopend zijn: in dit geval nl. beweegt hij hem *in* zijne gezichtsruimte, zoo te zeggen *langs de voorwerpen* van zijne gezichtsruimte. Wij zeggen ook, dat wij het oog richten op en den blik bewegen over de voorwerpen om ons heen. Bewuste beweging ook hier slechts, inzover als met bepaalde spierspanningsgevoelens bepaalde veranderingen van de, reeds ruimtelijk geschaarde, gewaarwordingen van den gezichtszin evenwijdig gaan,

Volgens Heijmans is het oorspronkelijkste der ruimtelijke bewustheid de gewaarwording der gestuite en der ongestuite beweging. Welke van deze beide is dan wel de alleroorspronkelijkste? Ongetwijfeld toch wel die der gestuite beweging. Een geheel ongestuite beweging, bijv. van den onderarm, kan toch wel allermint iets anders geven dan eene reine opvolging van spierspanningsgevoelens, blijkbaar zonder de minste ruimtelijkheid. En de gestuite beweging? Behoort niet het gestuit worden, de stuitingsgewaarwording juist tot den (ontvangenden, passieven) gevoelszin? Ligt hier niet ook de ruimtelijkheid juist in de verandering van de reeks der tastgewaarwordingen, bijv. eerst een tastbaar voorwerp, dan een tijdsdeel zonder tastgewaarwordingen en dan weer een tastbaar (stuitend) voorwerp? De spanne tusschen de twee tastbare voorwerpen wordt voor het bewustzijn slechts gevuld door spierspanningsgevoelens en tijdsduur. Deze hebben echter geen van beide iets ruimtelijks in zich. De eerste zijn zelfs in het bewustzijn van den gewonen mensch niet als zoo-

danig aanwezig, maar alleen in hun resultaat, in hunne ruimtelijke beteekenis: wij weten niet, wat voor spieren in onzen arm gespannen zijn, of hoever de buig- en strekspieren samengetrokken zijn; wij weten alleen, in welken stand de arm staat: niet de spierzinteekens zijn ons als zoodanig bewust, maar alleen hunne *ruimtelijke beteekenis*.

Wat den tijdsduur betreft, zoo kan deze voor de spanne, die tusschen de twee stuitende voorwerpen ligt, weliswaar als maat der ruimtespanne, der *tusschenruimte* dienen, maar ook slechts, indien voor het bewustzijn de ruimtelijkheid reeds bestaat. Oorspronkelijk ruimtelijks is er ook in dezen tijdsduur niet gelegen. In hem ziet Riehl een oorspronkelijk moment voor den opbouw der ruimtevoorstelling (vgl. boven: „eine dreifach ausgedehnte, aber zeitlich ausgedehnte Mannigfaltigkeit, der Grundlage des Tastraumes.”)

Mij schijnt, dat deze tijdsduur slechts daardoor zijne waarde als ruimtemaat krijgt, wijl hij kan samengaan en oorspronkelijk samengaat met continue verandering van tastzinge-gaarwordingen: die welke optreden, wanneer het eene lichaamsdeel het andere tast. Raakt het eene huidstuk het andere aan, zoo geeft dat een ge-gaarwording, die ten eerste de kwaliteit des tastzins heeft, ten tweede een tijdsduur, ten derde eene intensiteit, ten vierde nòg een onafhankelijk veranderlijk kenmerk, dat van al die andere verschillend is, en dat (ruimtelijke) uitgebreidheid heet. Beweegt het eene lichaamsdeel langs het andere, waarbij deze beweging nog geheel zonder bewusten impuls (reflex-beweging) kan zijn, dan wordt tijdsduur opgevuld door continue verandering van ge-gaarwordingen, eene onafhankelijke veranderingswijze, waarbij noch de kwaliteit, noch de intensiteit der ge-gaarwording behoeft te veranderen, maar eene verandering die bestaat in het continu verwisselen der verschillende lichaamsdeelen zelf. Dat deze verandering

als zoodanig bewust kan worden, ligt aan het verschillend in de hersenen vertegenwoordigd zijn van de verschillende lichaamsdeelen. Dit behoef ik niet verder te verklaren, evenmin als wij tot nog toe verder verklaard hebben, hoe door het verschillend vertegenwoordigd zijn van verschillende zinsmodaliteiten (bijv. kleuren en tonen) juist elke dezer hare eigen en eigenaardige qualiteit heeft.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Dr. A. J. Lakke. Philip Willem van Heusde. Academisch proefschrift verdedigd aan de Vrije Universiteit. Leiden, E. J. Brill, 1908. 344 blz.

Tusschen de begrippen „noodzakelijk” en „overbodig” kan men zonderling in de klem raken. Dat in het begin der 19<sup>de</sup> eeuw een Utrechtsch philosophie-hoogleeraar een systeem bouwde, waarin hij zich volkomen omtrent aard en beteekenis van Plato vergiste, dat wil men gaarne als noodzakelijk verschijnsel laten gelden. Wanneer echter in het begin der 20<sup>ste</sup> een promoveerend doctorandus zich tot de vergissing laat verleiden, die eerste vergissing in 344 bladzijden breed uit te meten, lijkt dat terstond al iets zeer overbodigs.

Tevergeefs zoekt men dan ook in al die bladzijden naar het klemmende argument waarom deze arbeid ondernomen is. Integendeel vindt men op blz. 313: „Groote leerlingen, die de eigenlijke traditie van de humanistische school van Utrecht zouden voortzetten en aan het eigenaardige doel, dat zij aan de studie der philologie had gesteld, om namelijk door de beginselen van de Socratisch-Platonische filosofie, opgevat als wijsbegeerte van den common sense, ons volk in de 19<sup>de</sup> eeuw te bezielen, bezat Van Heusde niet.”<sup>1)</sup> En op bl. 339 wordt het snelvergankelijke karakter van Van Heusde's verschijnen nog duidelijker omschreven. Zijn invloed, zegt Dr. L., deed zich in grooten kring voelen. „Hij had een school gevormd, zooals weinigen in ons land en telde zijn leerlingen op

---

1) Dit citaat is letterlijk; waarschijnlijk is tusschen „en” en „aan” 't woord „medewerken” uitgevallen.

allerlei gebied van wetenschap. Zijn eigenlijk filosofisch uitgangspunt, het dogma van het gezond verstand, en zijn ideaal van den christenwijsgeer moest echter spoedig plaats maken voor de opvatting van Opzoomer en zijn school. Op het gebied der philologie verdrong de kritische school van Leiden de humanistisch-philosophische van Utrecht . . . . Op de gymnasia werkte de invloed van Van Heusde na door zijn leerlingen. Het sterkst openbaarde zich deze echter op het gebied der theologie. Hij was de eigenlijke geestelijke vader van de Groninger richting, die zich een tijdlang breed ontwikkelde en zonder het te bedoelen de moderne school te Leiden voorbereidde. Op het gebied der kerkgeschiedenis ontwaakte door hem de lust tot nieuw onderzoek. Op het gebied der rechtsstudie werkte de invloed van V. H. vooral voort in de rechtsschool van Der Tex en Van Hall aan het Athenaeum te Amsterdam."

Ware de opvatting van de Socratisch-Platonische school als wijsbegeerte van den common sense een verschijnsel geweest van wereldbewegenden en langdurigen invloed, dan zou een boek van dezen omvang daarover gerechtvaardigd zijn. Daar men echter niet kan loochenen dat al het in de wereld voorkomende noodzakelijk voorkomt, moet men het onderhavige geval aanzien als een nieuw bewijs hoezeer ook het overbodige tot het noodzakelijke behoort.

Wie het verlangen koestert, nauwkeurig in alle détail omtrent Van Heusde's vergissing ingelicht te worden, kan bij Dr. L. terecht. Onbevooroordeeld en zoo objectief mogelijk heeft hij de opgenomen taak trachten te volvoeren. Aan belangrijke problemen ontbrak het hem daarbij zeker niet. Doch ze loopen alle dood tengevolge van de fundamenteele vergissing van v. Heusde. Zoo is ter sprake gebracfit de verhouding van philologie en filosofie, waar aangegeven wordt dat v. H. door de studie der letteren tot de ware beginzelen en methode der filosofie wilde komen (bl. 99). In een kort overzicht van humanisme en neo-humanisme betoogt Dr. L. dat de hoogere opvatting der philologie als logologie reeds in kiem ligt in de bevruchting van het neo-humanisme door het Kantische denken en heel de speculatieve filosofie van de „transcendentale apperceptie" of de „veeleenigheid van het bewustzijn". Wat er heden ten dage van de hoogere opvatting der philologie, b.v. in Duitschland, is terecht

gekomen, kan de belangstellende vernemen uit het onlangs verschenen boek van L. Hatvany, „Die Wissenschaft des Nicht-wissenswerten.” Maar dit zeer gewichtige probleem ligt geheel ter zijde van Van Heusde, aan wien, in zijn neo-humanistische en common-sense Plato-opvatting, de Kantsche leer vreemd bleef.

Als eigenaardigheid van Dr. L.'s studie, is, in verband met de plaats vanwaar zij uitging, nog te wijzen op den Bolland-Hegelschen invloed bij de aanduidingen omtrent Plato en Kant, en op het voorkomen van Bolland-Hegelsche terminologie.

H. v. D. B.

---

Parerga en Paralipomena (Toevoegsels en Uitlaatsels). Kleine philosophische geschriften van Arthur Schopenhauer, vertaald en van een Inleiding en Aanteekeningen voorzien door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eijsinga. Amsterdam, Em. Quérido.

Van deze vertaling bericht de uitgever dat zij is de aanvang eener komplette uitgave der werken van Schopenhauer in het Nederlandsch. Het tweede deel, waarmee de Parerga voltooid zal zijn, zal weldra verschijnen. Dit werk dat ons als vertaling ter recensie is aangeboden, heeft ons als vertaling behaagd; het is voortreffelijk werk in smijdigheid van zinsbouw, helderheid van dictie, voldragenheid van taal het origineel gelijk komend; het is de arbeid van een stylist, die een anderen stylist ontmoet. In de Inleiding is het vooral te doen om de tegenstelling tusschen de voluntaristische en idealistische gedachtenreeks in de Deutsche filosofie te verzoenen, en den vaak zoo breed uitgemeten afstand tusschen Schopenhauer en Hegel te verminderen.

Maar, zoo vragen wij: voor wie àl deze arbeid? (deze eerste helft der Parerga bevat 368 groot formaat pagina's). Wie die hem in het Duitsch niet verstaan, zullen Schopenhauer in het Hollandsch bestudeeren? En zoo er velen zijn, zou voor hen een keus uit de Parerga niet doeltreffender zijn geweest? Het is immers om een gewenning aan wijsgeerig denken voor de minder geoefenden te doen en niet om een Schopenhauer-kultus, gelijk uit de Inleiding ten duidelijkste blijkt, waar de vertaler den lezer tot

omzichtigheid aanmaant. Dezelfde omzichtigheid had ook het beginsel kunnen zijn eener keuze uit de werken van den wijsgeer; terwijl het alsdan aan Dr. v. d. B. wel ware toevertrouwd te beslissen, wat onder het beste ware op te nemen. Naar mij voorkomt behoort bij de opvoeding van het wijsgeerig intellect een oekonomie betracht te worden, die veeleer op het weinige dan op het vele belust is, en behoort men van den arbeid der groote geesten alleen het edelste aan het nageslacht over te leveren. Had niet uit dit oogpunt het geschrift „over de Universiteits-philosophie” en „de fragmenten tot de geschiedenis der Philosophie” kunnen achterwege blijven, te zamen een derde van dit eerste deel?

B. DE H.

---

### TOEGEZONDEN BOEKEN.

---

K. Jungmann. René Descartes, Eine Einführung in Seine Werke. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag.

Nieuw Leven, Maandschrift onder redactie van Gustaaf Vermeersch e.a. Gent, Ad. Herkenrath. No. 4 Juni, 1908. No. 5, Juli 1908.

---



VERHANDELINGEN TE HOUDEN OP HET  
DERDE INTERNATIONALE KONGRES  
VOOR PHILOSOPHIE.

(Heidelberg 31 Aug.—5 Sept. a.s.).

---

*In de algemeene zittingen :*

- J. Royce (Cambridge U. S. A.). The nature of Thruth in the light of recent discussion.  
B. Croce (Napels). Il carattere lirico dell' arte e l'intuizione pura.  
E. Boutroux (Parijs). L'état actuel de la philosophie en France.  
H. Bergson (Parijs). L'idée de devenir.  
Th. Lipps (München). Zum Begriff der Philosophie.

*In de Sectie-vergaderingen :*

- Kr. Aars (Christiana). 1. Der Gegensatz zwischen Abstraktion und Projection (Der Orientalismus im Westen).  
2. Die Lüge als Bedingung der Moralentwicklung.  
3. Das Verhältnis zwischen Energielehre und Pragmatismus.  
A. Baratonio (Genua). Sul neo-vitalismo.  
G. Belôt (Parijs). Note sur la triple origine de l'idée de Dieu.  
C. Bouglé (Parijs). Sur le concept d' Economie sociale.  
L. Brunschvig (Parijs). Implication et dissociation des notions.  
E. Bullaty (Weenen). Zwei Grundfragen der Erkenntnistheorie.  
F. G. Calderon (Londen). 1. Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine.  
2. Les conditions sociologiques de l'Amérique Latine.  
G. Cevolani (Ferrara). La propositione incidente nella logica tradizionale.  
L. Couturat (Parijs). Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale.  
E. v. Cyon (Parijs). Versuch einer neuen Differenzierung der seelischen Functionen.

- H. Delacroix (Caen). L'inspiration religieuse.
- V. Delbos (Parijs). La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.
- H. de Riaz (Chéserey, Zwitserland). 1. Le philosophe Arthur Hannequin.  
2. Une nouvelle édition des oeuvres de Vinet.
- A. Drews (Karlsruhe). Die Realität des Bewusstseins.
- H. Driesch (Heidelberg). Über den Begriff „Natur.“
- G. Dwelshauvers (Brussel). La philosophie de Jules Lagneau.
- Eleutheropulos (Zürich). 1. Die Vorsokratiker Physiker.  
2. Die Grundlage der Etik.
- F. Enriques (Bologna). Sul principio di ragione sufficiente.
- R. Falckenberg (Erlangen). Das Verhältnis der Einzelgeister zum Absoluten bei Lotze.
- E. Fischer—Planer (Frankfurt a. M). Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturwissenschaft.
- P. C. Franze (Nauheim). Das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungstheoretischer Masstab.
- G. St. Fullerton (New-York). A proposed reconciliation of Idealism and Realism.
- R. Geijer (Upsala). 1 Über wahrnehmung und Vorstellung im engeren sinne.  
2 Zur Psychologie des Gewissens.  
3. Cartesius in Schweden.  
4. Der Streit über (für und wider) den Cartesianismus an der Universität Upsala.
- Gheorgov. (Sofia, Bulgarije). Roger Bacon und Tommaso Campanella.
- R. Goldscheid (Weenen). 1. Das Problem der Richtung.  
2. Die willenskritische Methode.  
3. Entwicklungswert und Menschenökonomie.
- J. P. Gordy (New-York). What constitutes Evidence.
- Hellpach. (Karlsruhe). 1. Bemerkungen zur Logik der Pathologie.  
2. Klima, Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen aufs normale und abnorme Seelenleben.
- R. Hönigswald (Breslau). Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente in dem kritischen Problem der Geometrie.
- I. Husik (Philadelphia). Dr. Neumark on Aristotle and Maimonides.

- W. Jerusalem (Weenen). Apriorismus and Evolutionismus.
- E. E. C. Jones (Cambridge). 1. Philosophical Intuitionism in Ethics.  
2. The import of categorical propositions in inference.
- W. M. Kozlowski (Warschau). 1. La causalité envisagée comme principe fondamentale de la science de la nature.  
2. L'objet, le domaine et la structure de la philosophie de l'histoire.
- F. Kuntze (Kleinwerther). Die Bedeutung der Ausdehnungslehre H. Grassmanns für die Transcendentalphilosophie.
- C. Ladd-Franklin (Baltimore). Epistemology and Psychology for the Logician.
- M. A. Lalande (Parijs). Etat du travail ayant pour objet la constitution d'une vocabulaire philosophique.
- A. Lasson (Berlijn). Die Nicomachische Ethik.
- R. Lehmann (Posen). Das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie und Psychologie.
- X. Léon (Parijs). Fichte et la loge Royal York à Berlin.
- E. Le Roy (Parijs). Expérience religieuse et tradition.
- A. Levy (Hamburg). 1. Die Narkose im Licht der Philosophie.  
2. Die Ableitung des Körperbegriffs.
- H. Maier (Tübingen). David Friedrich Strauss.
- E. Mally (Graz). 1. Gegenstandstheorie und Mathematik.  
2. Grundgesetze der Determination.
- Nardi—Greco (Genoa). Concezione realistico del diritto.
- Oullah Ubeyd (Konstantinopel). Méthodes pour la recherche de la vérité chez le Musulmans.
- D. Parodi (Parijs). L'idée d'égalité.
- O. v. d. Pfordten (Straatsburg). Konformismus und Erkenntnisart des Normativen.
- H. Poppelreuter (Bonn). Über psychologische und physiologische Hemmung.
- F. Rauh (Parijs). L'idée d'expérience.
- A. Rey (Dijon). L'a priori et l'expérience dans les méthodes scientifiques.
- A. Savelli (Genoa). Alcuni caratteri della morale.
- F. C. S. Schiller (Oxford). Der rationalistische Wahrheitsbegriff.
- E. Schmidt (Berlijn). Schopenhauers Beziehungen zur Mystik.
- H. Schwarz (Halle). Das sittliche Vorziehen.

- F. Somló (Klausenberg, Hongarije). Das Problem der Rechtsphilosophie.
- F. Staudinger (Darmstadt). Zur Methodik der ethischen Forschung.
- G. Störring (Zürich). Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein der Giltigkeit.
- F. M. Urban (Philadelphia). Die psychophysischen Massmethoden.
- F. Vályi (Parijs). Die Erkenntniskritik der modernen Naturphilosophie.
- Voeste (Straatsburg). 1. Hegel und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.  
2. Das Wesen der Geschichte und die Bedeutung dieser Disziplin für die systematische Philosophie.
- R. Wahle (Czernowitz). Die Auflösung des Subjektivismus.
- W. Windelband (Heidelberg). Über den Begriff des Gesetzes.
- M. Winter (Parijs). Sur un point de philosophie mathématique: à propos de la théorie des ensembles.
- K. Wolff (Karlsruhe). Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller.

De Secties zijn aldus verdeeld:

1. Geschiedenis der philosophie.
  2. Algemeene Philosophie, Metaphysika en Natuurphilosophie.
  3. Psychologie.
  4. Logika en Theorie der kennis.
  5. Ethiek en Sociologie.
  6. Aesthetika.
  7. Wijsbegeerte van den godsdienst.
-

# HET ZINNELIJK WERELDBEELD

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

---

## I.

Het Denken is het ware van alle werkelijkheid.

Het eenige wat zich niet laat afleiden is het denken zelf; het eenige wat niet tot de ervaarbare wereld behoort, maar voortdurend daarin verondersteld is, is het denken zelf. In heel de ervaarbare wereld is het denken verondersteld, omdat er eerst ervaarbaarheid is, indien er gedacht wordt; de wereld is het gedacht wordende. Zoo steunt de heele wereld op het denken, en is hierin geworteld als in haar princip. Het spreekt van zelf, dat dit Denken niet hetzelfde is als mijn empirische denkverrichting. Het Denken is de Idee of Wereldrede, het beginsel of princip aller werkelijkheid. Het is aan alle werkelijkheid het ware.

Maar de aktueele werkelijkheid is meer dan het princip, meer dan het ware alleen; gelijk de aktueele lelie meer is dan het princip alleen waaruit zij voortkomt. Het ware of het beginsel is de alomtegenwoordige kracht, waaruit alle werkelijkheid welt en die uit zich alles staande houdt, en zonder hetwelk al wat is onmiddelijk in het Niet verzonk. Maar er is nevens dit het Andere, waaraan dit be-

ginsel zich uit en waardoor het tot aktualiteit, tot aktueele werkelijkheid wordt.

In alle werkelijkheid is het Denken aktueel geworden, buiten zich tot aanschijn gekomen; behalve het Denken is het Andere, dat eenvoudig weg als het Andere moet aangewezen, niet het ware zijnde, d. i. het niet-ware, het Niet (het Negatieve.) Het ligt beneden alle positieve bepaling.

De aktueele werkelijkheid is een zelfverwerkelijking van het Denken (de Idee).

2. De aktueele werkelijkheid nu is een zelfverwerkelijking der Idee aan het Niet. En ziedaar het leven, want leven is werkelijkheid op haar aktueelst, en van alle werkelijkheid kan gezegd worden dat zij een leven is. Het Niet, in deze betrekking tot de Idee staande en uit haar licht beschouwd, is een chaos; en de zelfverwerkelijking is een ordening van den chaos door de Idee. Is ook niet alle leven de ordening eener chaotische veelheid, gelijk in ons bewustzijn de samenhanglooze indrukken en instinkten tot harmonie en orde worden omgezet? In het leven van een plant is dit-zelfde aanschouwelijk: de plant eigent zich omgevingsbestanddeelen toe, die tevoren in geen onderling verband stonden en dus tegenover elkaar in chaos verkeerden; maar zij voegt deze bestanddeelen in de orde van haar plant-aardig beginsel. Het beginsel verwerkelijkt zich aan den chaos.

Alle werkelijkheid is naar deze analogie op te vatten. De Idee styleert den chaos tot een wereldorde (kosmos) die haarzelve weerspiegelt. Dit is haar zelfverwerkelijking.

Alle werkelijkheid is van psychischen aard.

3. Is nu de werkelijkheid een zelfverwerkelijking der Idee, dan is zij van psychischen aard. De chaos is nergens

anders dan in het zielebestaan; wij vinden hem aanwezig in onze eigen psychisch-instinctieve natuur. Het Niet, dat zich in het licht der Idee als chaos voordoet, is de psychische oer-staat en onderlaag der werkelijke wereld, de oer-stof waaraan de Idee zich verwerkelijkt. Het leven is de in lager of hooger graad van ordening gestegen psychische wereld-stof. Met het leven is dan ook de geheele werkelijkheid van psychische natuur: er is geen andere mogelijkheid.

Is de werkelijkheid een zelfverwerkelijking der Idee, dan is de werkelijkheid hetzelfde wat de mensch is; hetgeen geen wonder baart, want hij, de mikrokosmos, typeert het al, en is het inbegrip aller dingen. Het menscheijk bestaan nu is in onze zelfbewustheid gekend als een psychisch bestaan; als een vloed van innerlijke voorvallen, waarin zich een algemeen beginsel betoont. De psychische toestanden zijn de stof, waarover dit beginsel beschikt. Aan deze materie werkt het zichzelf uit. De Wereld-Eenheid (Idee) verwerkelijkt zich in ons zielsbestaan en voegt de veelheid onzer innerlijke factoren in een stelsel van orde saam, d. i. onze persoonlijkheid.

Is nu juist in ons psychisch bestaan de zelfverwerkelijking der Idee verneembaar, dan is alle bestaan waarin zich de Idee verwerkelijkt, van psychische natuur.

Alle werkelijkheid moet trouwens *van eenerlei natuur* zijn, en dat er psychische werkelijkheid is, is juist het rechtstreeks gegevene; het andere, niet-psychische, is maar afgeleid en problematisch, om niet te zeggen tegensprekelijk. Ware de werkelijkheid niet van eenerlei natuur, dan zouden twee werkelijkheden bestaan, twee werelden, die elkaar nergens raakten. Wij zouden dan slechts van één der beide kennis hebben en dat een andere bestond, kwam niet eens in ons vermoeden op.

Wij weten slechts van die werkelijkheid, die met de

natuur van het weten overeenstemt, en welke dus is van psychische natuur. Ware er een andere, het zou in ons niet opkomen haar te fantaseeren. Wie gaat zoeken daar, waar zelfs geen poort is?

Alle werkelijkheid is de verwante van ons eigen bewustzijn.

Een tegenwerping weerlegd.

4. Aan deze opvatting wordt tegengeworpen (behalve ons oogenschijnlijk ongelijk, zoo wij het rotsgebergte voor een psychisch verschijnsel houden), dat het psychische individueel gekenmerkt is (begeerte is mijn begeerte) terwijl het psychische, als algemeene natuur der werkelijkheid genomen, zulke individueele kenmerking niet bezit. Mijn begeerte geldt voor mij alleen, is voor mij alleen kenbaar; het psychische wordt rechtstreeks ervaren door een individueel eigen bewustzijn, en is voor andere bewustzijnen onwaarneembaar; zijn toorn verneemt hij alleen, en wordt alleen door „fysische” uiting waarneembaar voor anderen. Ook duurt een psychisch feit (mijn verdriet) zoolang een ik het bespeurt.

Hiertegen: het psychische is niet per se individueel gekleurd. Alleenlijk aan de hoogere vormen van zielsbestaan is de individualiteit eigen: daar is het psychische in een bepaald centraal verband opgenomen en tot mijn-eigen zielstoestand geworden. Maar deze gesteldheid pretendeert geenzins de eenige te zijn. Het psychische is niet noodzakelijkerwijs eigenpersoonlijk. De planten hebben wel een psychisch bestaan, maar geen persoonlijkheid. Is nu het lagere leven erkend als psychisch, dan is de geheele werkelijkheid hierbij inbegrepen.

Maar de tegenwerping heeft dit gelijk, dat een algeheel ongecentraliseerde psychiek niet denkbaar is. Zoo wij het psychische erkennen als bestaande buiten het individueel verband, wordt daarmee dan ook niet alle centraliteit opge-



heven; los daarheen zwevende vlokken van psychisch bestaan zijn onaannemelijk; maar al het bestaande houdt verband met het wereldcentrum, en verkeert in eenigen graad van ordening; het wordt door verwijderde centra vastgehouden. En waarom zou niet het zonnestelsel een verband van factoren zijn met eigen psychisch middelpunt? De mensch als type der werkelijkheid moet naar de analogie van zijn eigene gesteldheid zich het bestaande indenken.

Zonder deze metafysika nu (de leer van bepaalde centralisaties der psychische wereldmaterie) schijnt de theorie eener albezieling ons onaannemelijk om het karakter van het psychische als innerlijkheid. Alle innerlijkheid wijst naar een centrum heen. Het psychische kan nooit objectief gedacht bij wijze van iets dat alleen maar „bestaat”, zonder meer.

De voorstelling eener *zinnenwereld* is een verkeerde zienswijze aangaande de werkelijkheid.

5. Al is nu de werkelijkheid, waarin wij leven, van psychische natuur, toch achten wij haar fysisch en vatten haar op als een *zinnenwereld*.

En wat wij onder zinnenwereld verstaan is juist het tegengestelde van het psychische! De zinnenwereld heeft ruimte, uitbreiding, en ziehier wat aan het psychische ontbreekt en waarom wij niet anders dan met verbazing de indentiteit van beide hooren verzekeren. Wat? is dit glas dat ik met de hand ophief, om zijn inhoud langs mijn plaatselijk verhemelte te spoelen een psychisch verschijnsel? Zeker, want het bestaat in ... voorstelling, hoewel niet maar in „mijn” voorstelling! En hiermee is zijn psychische natuur bewezen.

Maar het is ons nu niet te doen om dit bewijs, doch wij gaan uit van de overtuiging, dat de werkelijkheid psychischen aard heeft, en vragen nu: hoe is het met onze

voorstelling van een zinnenwereld gesteld? is die voorstelling vol bedrog en zelfmisleiding? Is de zinnenwereld als zoodanig, en waarin ik wandel en werk, een hallucinatie van onbedwingbaar karakter, een tooneelcoulisserie, waar ik nooit achter kom? *De voorstelling eener zinnenwereld staat in een verhouding tot de werkelijkheid — in welke?*

Is die verhouding een louter negatieve, en is deze voorstelling een leege schijn? Een hallucinatie geldt voor één persoon, en kan door aansteking op een veelheid van personen, die in gelijke geestvervoering zijn, worden overgedragen; zoo kunnen allen hetzelfde beeld zien, dat toch maar een schijnbeeld is. De zinnenwereld echter wordt niet slechts in staat van geestvervoering aanschouwd en kan dus ook geen gemeenschappelijke hallucinatie heeten.

De zinnenwereld is de schijn eener werkelijkheid. M. a. w. zij is *onze verkeerde zienswijs aangaande de werkelijkheid.*

Ik wil eerst aangeven, waarin dit „verkeerde” bestaat, om daarna de vier hoofdelementen van het zinnelijk wereldbeeld (ding-voorstelling; hoedanigheids-voorstelling; ruimte-voorstelling; tijds-voorstelling — de zinnenwereld is een wereld van dingen met hoedanigheden in ruimte en tijd —) naar hun werkelijkheids-waarde te bepalen.

Het „verkeerde” in deze zienswijs.

6. Het „verkeerde” bestaat hierin, dat ons bewustzijn de werkelijkheid (die waarlijk psychisch is) van een oneigenlijk gezichtspunt aanschouwt, nl. uit het gezichtspunt der individueele afzonderlijke geesten. Wij zien de aktueele werkelijkheid uit ons *eigen* bewustzijn, tegen de orde van de werkelijkheid in. Dit is onze beperkte, zinnelijke aanschouwingswijs, en daarin verschijnt de werkelijkheid ons als zinnenwereld.

Immers alle psychiek als wereldmaterie is in een aanvanke-lijk verband der orde met het wereldcentrum opgenomen; en deze ordening is een rangschikking om *middelpunten* gelijk ook de zelfverwerkelijking van de Idee tot wereld, in centraliseering bestaat. De Idee stelt middelpunten en werkt met middelpunten; de mensch-individuen zijn zulke centralisaties van hooge orde. Er is geen los daarheen zwevende psychiek, maar alle wereldmaterie is in bepaalde centrale verbanden opgenomen, en behoort bij het centrum waarom zij is gegroepeerd. Versta aldus het rechtstreeksche bewustzijn, dat de mensch heeft van zijn eigen aandoeningen. Alle psychiek nu, die niet direkt om het eigen centrum is gerangschikt, behoorde te worden ingezien uit een ander centrum dan ons eigene; ik behoorde buiten mijn bewustzijn te gaan, om dit gesteente en dien boom te ervaren zooals ik mijn aandoeningen ervaar. Deze overgang tot een ander centrum alleen zou een ware aanschouwing voortbrengen. Evenals de omtrek en de stralen van een cirkel slechts uit het middelpunt zijn in te zien, zoo is ook elk wezen slechts voor een centralen, niet voor een periferischen blik erkenbaar. Alleen zoo ik het andere wezen *werd* zou direkte kennis mij mogelijk zijn.

Nu echter staat de individueele geest *tegenover* de psychiek, die niet tot zijn eigen centraliteit behoort, zoodat zijn erkenning van deze niet uitgaat van het centrum, en niet de ware richting volgt, maar een tegengestelde. De erkenning van vreemde psychiek (tenzij uit analogie van onze eigene) geschiedt *in tegengestelde richting* aan de ware natuur van

---

1) Dat wij ook aan onszelf lichamelijheid toeschrijven, hoewel toch deze psychische materie om ons eigen centrum gerangschikt is, en dus van binnen uit moest begrepen worden — volgt hieruit dat een deel dezer psychiek niet meer in direkt verband met het centrum staat, maar een tusschenschakel is tusschen ons eigen zielsbestaan en het wereldbestaan.

het vreemde wezen: volgt de ware natuur van een wezen de richting van binnen uit, het wordt door een ander wezen gekend van buiten af, als 't ware tegen den draad van eigen weefsel in.

Ziehier dan waarom het psychische wereld-bestaan ons als een zinnen-wereld, d. i. ziels-onverwant (on-psychisch) voorkomt. Ziehier waardoor wij de indrukken van psychische werking, den weerstand, welken een voorwerp aanbiedt, en die in waarheid van psychische natuur is, de ontplooiing zijner vermogens en de eigenschappen, die het vertoont, omzetten tot een materieel beeld, onverwant aan de aandoeningen, die wij bij onszelf ervaren. Doordat wij de psychische wereldstof *in de verkeerde richting* ervaren, lijkt zij een zinnenwereld. En wij ervaren in de verkeerde richting, doordat wij eigen centra zijn en van onszelf uitgaan.

De psychiek wordt tot zinnenwereld zoodra zij wordt „aanschouwd.”

## II.

De grondelementen van het zinnelijk wereldbeeld.

7. Wij hebben nu vastgesteld dat de werkelijkheid van psychischen aard is, en dat zij slechts in ons eigen bewustzijn als een zinnenwereld verschijnt: zoo is ons zinnelijk wereldbeeld een verkeerding van de werkelijkheid.

Maar toch is het de werkelijkheid, die daarin op verkeerde wijze aanschouwd wordt, zoodat ook de grond-elementen van het zinnelijk wereldbeeld een beteekenis zullen hebben ter aanduiding van de werkelijkheid zelf, indien ze namelijk uit het hoogere begrip van de Idee of het wereld-princiep kunnen worden overgedacht. Deze elementen hebben waarheid, voorzoover zij in een *centrale opvatting* van het bestaande kunnen opgenomen worden. Kennis is waar, wanneer zij de erfaarbare wereld uit oogpunt der centrale

wereld-Idee inziet. Ziehier dus de maatstaf om de elementen van het zinnelijk wereldbeeld te beoordeelen en te begrijpen in hun ware beteekenis . . . zoo zij deze hebben.

Reeds hebben wij uit het oogpunt der Idee, die zich werkelijk, tot de psychische natuur van het bestaande besloten. Wij gaan nu uit hetzelfde gezichtspunt de beteekenis vaststellen van de vier elementen der zinnenwereld, de *ding*-voorstelling; de *hoedanigheids*-voorstelling; de *ruimte*-voorstelling; de *tijds*-voorstelling. Van uit de Idee beschouwd komen zij echter in andere volgorde te staan.

Welke de waarheid is der *ding*-voorstelling.

8. De *ding*-voorstelling. De waarneming geeft ons voorwerpen te zien. Ik neem dit standbeeld waar en heb een voorwerp voor oogen. Het voorwerp heeft allerlei hoedanigheden, maar ik vereenzelvig het met geen dezer, noch met hun som; het is veeleer de voorwaarde op welke de hoedanigheden mogelijk zijn; voorwerp beteekent in de zinnelijke aanschouwing het *ding* waaraan de hoedanigheden zijn vastgehecht.

Blijkt nu voor de kritiek het begrip van een stoffelijk ding onhoudbaar, en blijft er binnen het zinnelijk wereldbeeld voor het „ding” niets over na aftrek der hoedanigheden . . . dan is toch hiermede het ding-begrip niet vermoord. Inderdaad is er in de voorstelling van een voorwerp nog iets meer dan de aanschouwing van hoedanigheden: er is de *synthese* dezer, een synthetische handeling van ons bewustzijn, die de hoedanigheden tot een eenheid samenvat. Kan men de voorstelling der hoedanigheden de eerste zinnelijke handeling des bewustzijns noemen — de samenvatting of *synthese* dezer hoedanigheden is de tweede. Zoo heeft inderdaad de dingvoorstelling een eigen beteekenis. Dat wij ons een som van hoedanigheden (dit stand-

beeld) als ding voorstellen is van wege een positief-noodwendige handeling van het kennend bewustzijn. De dingvoorstelling is het teeken eener synthese, die door onzen geest wordt uitgevoerd.

Er is meer. Deze handeling is niet bijzonderlijk aan mijn kennend bewustzijn eigen. Iemand, zich solipsist noemende, zou misschien kunnen volhouden, dat het standbeeld alleen bestond als inhoud van zijn eigen bewustzijn, zoolang en voorzoover hem deze voorstelling beliefd. Deze iemand zou zijn theorie onoverwinnelijk kunnen achten. Wij zullen te dezer plaatse aan zijn solipsisme geen woord wijden. Hier is het voldoende te verklaren dat zijn theorie ons logisch even weinig houdbaar blijkt als hij zelf haar voor ernst neemt.

Erkennende nu dat er individuen (centra, bewustzijn) nevens mij, ja nevens den solipsistischen iemand bestaan, erkennen wij dat zij evenals ik, de synthetische bewustzijns-handeling uitvoeren, wat het genoemde standbeeld aangaat, en wat het voorwerpelijke aangaat in het algemeen. En nog meer: ook al is geen mensch of medemensch, geen paard of hond, geen vogel of kat... geen voorstellend individu hoe ook, bezig met dit standbeeld te aanschouwen of zich te herinneren — nochtans existeert het. Het voorwerp bestaat onafhankelijk van alle bepaalde beschouwers... hoe dicht komen wij hier bij het realisme!

Maar tegelijk wijken wij daar verre van af. Want het voorwerp met zijn ding-schijn bestaat niet als objekt tegenover het kennend bewustzijn als zoodanig (in welk geval het toch een zinnelijk ding ware) — maar het bestaat in de synthetische handeling van een universeel bewustzijn. Het universeele bewustzijn is het Eeuwige Denken, de wereld-grond zelf; het wereld-centrum.

Ja, ziehier de existentie van het voorwerp als iets anders

zijnde dan een groep hoedanigheden, zoodat het in het zinlijk wereldbeeld als ding verschijnt. Ziehier wat er waar is aan de ding-voorstelling. De Idee of het wereld-centrum betoont zich in de wereld als synthetische werkzaamheid en deze gaat van bepaalde punten uit. Er zijn *bepaalde uitgangspunten* van synthetische werkzaamheid, welke de Idee uitoefent aan de psychische wereldmaterie: de individueele ikheid is het type dezer centraliteit; en evenals onze eigen psychische werkingen niet maar van buiten af elkaar doorkruisen als strepen op een schoolbord getrokken, doch van binnen uit zijn aangeleid nl. van de ikheid uitgaande: zoo moet ook naar deze analogie alle werking der werkelijkheid opgevat worden als uitgaande van bepaalde centra. Het organisch leven vertoont zich dan ook als voortgedreven uit een eigen „beginsel”, het groeien van een plant wordt van den aanvang af uit een eigen beginsel afgeleid. En het anorganische? de mechanische en chemische processen? Daar in onze eigen lichamelijkheid het anorganische (bijv. chemische toedrachten der spijsverteering) dienstbaar is aan het organische, zoo komt het aannemelijk voor, dat dit algemeenlijk zoo is en het niet-organische toch in een centraal verband ligt begrond. De zon is centrum in het zonnestelsel, en de aarde heeft een middelpunt waarheen zich de zwaarte richt en waarmede alle werkingen op de aarde verband houden. Is het niet denkbaar en in de aangewezen analogie aannemelijk, dat van deze centra uit de Idee hare alom werkzame syntheses uitoefent, met meerdere of mindere aangeslotenheid, zoodat hetgeen in dit standbeeld of in dezen steenklomp „ding” schijnt te zijn, niet anders is dan een synthese der Idee zelve, in meerder of mindere mate van synthetische kracht.

Het ding-karakter is dus niet stoffelijk substantieel, maar iets geestelijks: de kracht der Idee, die de voorwerpen

stelt, is een denkkraft, zoodat hun existentie is een handeling der Idee zelve.

Onze aanschouwing van het voorwerpelijke is nu een herhaling van onze synthetische handeling door het individueel bewustzijn. Waarneming is rekonstruktie van binnen uit. Wij zijn door het universeel bewustzijn genoodzaakt tot een synthetische handeling, maar krachtens ons gezichtspunt van den verkeerden kant af, zet zich bij ons de synthese om tot ding-voorstelling, d. i. tot den schijn der stofelijke substantialiteit.

Welke waarheid de tijds-voorstelling heeft.

9. *De tijds-voorstelling.* Welke waarheid heeft deze, en . . . heeft zij waarheid? d. w. z. is zij meer dan een element van den individueelen bewustzijns-inhoud en heeft zij een beteekenis, een aanduiding der werkelijkheid, gelijk deze uit het beginsel der Idee moet worden begrepen? Waarheid der kennis bestaat hierin, dat wij de ervaarbare wereld denken in het verband der Idee. Heeft de tijdsvoorstelling in dit verband beteekenis of niet?

Denk u de oer-gesteldheid der wereld in, die aan alle ervaarbare werkelijkheid ten grondslag ligt, en gij ziet tegenover elkaar twee tijdeloosheden: de Idee en het Negatieve, die slechts in elkaars verband tot existentie komen, zoodat zij ook zonder elkaar niet mogen worden gedacht. Zij zijn de twee eeuwige Voorwaarden van het bestaande, en het bestaande bestaat hierin dat de Idee zich in het Negatieve verwerkelijkt. Ziehier de aktueele werkelijkheid, de ervaarbare wereld.

Wat is nu de beteekenis van de voorstelling van tijd in dit verband? Is de tijd een werkelijk element dezer ervaarbare wereld, of niet?

Volgens het uit Kant afgeleid subjektief idealisme is de



tijd een vorm van onze voorstelling, bestaande voorzoover het menschelijk bewustzijn geldt; buiten een menschelijke bewustheid is geen tijd bestaanbaar, want daar zijn de dingen „op zichzelf” aan welke geen tijdelijkheid aankleeft, de noumenale wereld. Kant erkent gaarne dat wij de wereld niet kunnen voorstellen dan in den tijd, zoodat de erkenning van een ontijdelijke wereld nimmer voor het voorstellend bewustzijn kan worden aannemelijk gemaakt. Niettemin moet de kritiek de realiteit van den tijdvorm als onafhankelijk van de menschelijke bewustheid bestaande ontkennen.

Nu meen ik dat twee bezwaren bestaan tegen deze kortweg subjektivistische opvatting der tijds-kategorie.

Vooreerst het bezwaar der historie. De historie kan zeer wel de inhoud van een bewustzijn wezen, doch dan is zij de inhoud van een universeel bewustzijn, niet van het individueele, in welk geval de tijd dus geen vorm is, die eerst met de individueele bewustheden bestaat, maar een die laatstgenoemden overspant. De historie leert het ontstaan en vergaan der individueele bewustheden; is nu de tijd een voorstellingsvorm, die aan het individueel bewustzijn aanhankelijk is, dan is die projektie in den tijd van hetgeen in waarheid aan den tijd ten grondslag zou liggen, op alle manier onbegrijpelijk. Hoe zou ons bewustzijn op zichzelf kunnen toepassen, wat hij zelf voortbrengt? Hier is dan een groote verwarring in het spel; het heele begrip van genese moest op ons bewustzijn zelf ontoepasselijk zijn, en ware het dit, zie dan ontstegen wij op eens aan ons individueel-psychisch karakter en werden het Wereld-bewustzijn, de universeele geest zelf. Wanneer de tijd dan een bewustzijnsvorm is, dan moet hij van breeder omvang zijn dan de individueele bewustheden en bestaat ook zonder ons. Wij mogen gerust van een praehistorie spreken, die aan alle menschelijke bewustheid voorafgaat.

Het andere bezwaar is dit. Kant acht den tijd den vorm waarin wij ons innerlijk bestaan ons voorstellen. Inderdaad verschijnt ons het innerlijke bestaan als een vervolg van oogenblikken; onze direkte zelfervaring leert het zoo. Nu is niet mogelijk dat het rechtstreeksche bedriegt; hetgeen wij zoo rechtstreeks ervaren als ons eigen innerlijk leven moet zijn zooals het ervaren wordt; het is niet mogelijk dat wij een transparant schuiven tusschen deze ervaring en zijn objekt, want het ervarene is hier hetzelfde als hetgeen ervaart: er is geen tusschenruimte. Het kan niet dat dat wij een vorm van voorstellen gereed houden om die toe te passen op het eigen zielsbestaan alsof dit tegenover ons lag. Slechts het tegenover liggende en buiten ons bestaande kunnen wij aldus in onze voorstelling transmuteren.

De tijd moet dus, niettegenstaande zijn tegensprekelijkheid een werkelijke vorm van het zielsbestaan, de bestaansvorm van het psychische wezen. En aangezien de werkelijkheid zelve psychisch van aard is, zoo moet dus de tijd de bestaansvorm der werkelijkheid zijn, niet slechts de voorstellingsvorm, aan de individueele bewustheden eigen.

Maar nu begrijpen wij dan ook de positieve beteekenis van de tijdsvoorstelling met zijn tegensprekelijken inhoud: de werkelijkheid is niet iets buitengeestelijks, maar is de geest, de Idee zelf in haar zelfverwerkelijking aan het Negatieve; zij is het Zijn dat zich aan het Niet-zijn doet gelden. Hier en waar ook, heden en gisteren, altijd is de werkelijkheid waarin wij leven, gelijk ons eigen leven zelf, een bezige zelfverwerkelijking der Idee aan het Niet. Zoo moet daar de tegensprekelijkheid inheemsch zijn; want het Zijn is met het Niet-zijn samengevat.

Het spreekt dus vanzelf dat de algemeene vorm, waarin de aktueele werkelijkheid optreedt, de vorm der tegenspre-

kelijkheid is. Wij weten dat de tijd *evenmin* kontinu als diskreet kan opgevat worden, evenmin eindeloos als begrensd, deelbaar evenmin in tijdsdeelen als in tijdelooze punten, terwijl tusschen deze tegengestelden geen derde inligt. Nu echter begrijpen we, dat de tijd moet opgevat als zijnde *zoowel* kontinu als diskreet. Ware de werkelijkheid iets objektief buiten-geestelijks tegenover het bewustzijn, dan zou dergelijke eenheid van tegendeelige elementen niet mogelijk zijn. Nu zij echter een greep is van de Idee, het Denken zelf (de wereldrede) en dus van ideëele natuur, nu moet in haar grondvorm noodwendiglijk deze tegenstelling vereenigd zijn.

In de aktueele werkelijkheid zijn twee tijdeloosheden te zaam, de Idee en het Negatieve: de Idee is in de aktueele tijdswerkelijkheid het kontunuë; het Niet-zijn is het diskrete. De Idee is het begrenzende; het Niet-zijn is het eindeloze onbegrensbare. Wegens de Idee gaat de deelbaarheid tot tijdelooze punten; wegens het Niet-zijn gaat zij tot tijds-deelen (die eindeloos verder deelbaar zijn).

De vorm der werkelijkheid nu is eigenlijk niet het „*zoowel*”; de tijd is eigenlijk niet zoowel diskreet als kontinu; maar hij is datgene, dat zich uit deze tegendeelen samenstelt <sup>1)</sup>.

Men zal misschien hierop antwoorden, dat de tijd de vóórstellingsvorm der werkelijkheid is, terwijl wij hem nu

---

1) Hier dringt zich de vraag naar voren wat in deze verhouding de betekenis is van het *tempo*, dat aan allen tijd eigen is, de snelheidsmaat. Het blijkt in een kritiek op het tijdsbegrip, dat, aangezien alle snelheidsmaat mogelijk is, geen normale maat bestaat voor den tijd q. t. geen origineel tempo — waarbij dan tevens de werkelijkheid van den tijd ontkend is. De tijd als een bestaande werkelijkheid kan eerst bestaan, zoo een normale maat mogelijk is.

Nu echter hebben wij toch in onze laatste beschouwing den tijd den vorm der werkelijkheid genoemd. Hoe moeten wij nu de kwestie van het tempo uitleggen? Alvorens deze moeilijkheid op te lossen, een opmerking: zoekend naar een origineel tempo vinden wij dit slechts in onze eigen psychiek, nl.

begripmatig ontleed hebben. Hetgeen voorgesteld wordt en voorstellingswaarde heeft, is toch nog iets anders dan hetgeen wij met de gedachte overwegen; de tijd is niet een begripmatige, maar een aanschouwelijke<sup>1)</sup> waarde. Denk u het continue en het diskrete te zamen vereenigd.... dan is dit nog niet successie, opvolging, tijd. Denk u den mensch in 't algemeen, dan hebt ge nog niet Pieter Stastok. Pieter Stastok is een voorgestelde mensch en deze bestaat uit nog iets anders dan het algemeene, overweegbare, denkbare.

Deze opmerking is zeker ter plaatse; tijd is tijd en on-

---

als maatslag onzer eigen gewaarwordingen (nl. de snelheid der opvolging onzer eigen innerlijke toestanden) waarmee dan het origineele tempo tegelijk van subjektieven aard moet zijn; een algemeen geldig objectief normaal tempo is er niet. Nu, dat het origineel tempo een tempo is van *psychische* toestanden, komt geheel uit met onze beschouwing in het tegenwoordige hoofdstuk volgens welke de werkelijkheid psychisch is en de tijd als vorm der werkelijkheid, de vorm van het psychische; waar wij de psychiek op meest direkte wijze ervaren (nl. in ons eigen innerlijk) daarheen dan zullen wij ons moeten wenden om een tempo te vinden, dat een (betrekkelijk) recht op originaliteit kan doen gelden.

Doch nu de kwestie zelve: hoe kan de tijd een vorm der werkelijkheid zijn, zoo er toch geen normaal algemeen geldig origineel tempo bestaat? Het komt mij voor, dat deze moeilijkheid aldus moet opgelost: de tijd is niet *de* werkelijkheid zelve; niet eens *een* werkelijkheid, niet iets zelfstandigbestaands, zooals het zinnelijk realisme meent. In dit geval zou er een normaal tempo bestaan moeten, en onze ontkenning van deze was niet meer dan de afwijzing van een tijdwerkelijkheid in realistischen zin. Zoo echter de tijd slechts de vorm is der werkelijkheid, en wel der aktueele werkelijkheid, de vorm van het aktueele, d. i. (daar de aktueele werkelijkheid psychisch is) de vorm van het aktueel-psychische, dan moet met dien tijd zelf een veelheid van tempo's gezet zijn. Het psychische komt niet anders voor dan gecentraliseerd om verschillende centra, welnu dan moet de vorm van het psychische ook met deze gesteldheid verband houden en overeenkomstig de verscheidenheid van centralisatie moet er een verscheidenheid van tempo zijn. Tijd zonder tempo is onbestaanbaar. Absolute tijd moet een absoluut tempo hebben, maar tijd als werkelijkheidsvorm kan bestaan in een verscheidenheid van tempo's. Wij begaan meestal de realistische fout, dat wij den tijd ons als een vaste lijn voorstellen. Hij is niets meer dan een bewegelijkheid.

1) Namelijk inwendig aanschouwelijk, als vorm van het zielsbestaan.

afleidbaar; in ons bewustzijn is de tijd een spontane voorstellingswijze, onafleidbaar en onherleidbaar tot wat voor begrips-kollisie ook; en als vorm der werkelijkheid evenzoo: dat die en die gesteldheid der werkelijkheid (het samenzijn van continu en diskreet) ten slotte op die bepaalde wijze uitvalt, die wij tijd noemen is onafleidbaar. Hoe komt het dat zekere aethertrillingen groen en andere oranje lijken? waarom lijken de eerste niet oranje en de tweede groen? Ik weet het niet; het konkrete is als zoodanig onverklaarbaar.

Maar voor zoover de tijd iets anders is dan tijd zoo maar, nl. voor zoover hij al of niet vorm der werkelijkheid is, mag hij begripmatig ontleed worden, en dan is ons resultaat dat hij als de grondvorm van de aktueele werkelijkheid dient opgevat, niet zonder reden.

De tijd is niet meer dan *vorm* der aktueele werkelijkheid.

10. Wij stellen nu aangaande de werkelijkheid vast, dat zij niet bestaát in tijd, tijdelijkheid, successie. De werkelijkheid bestaat niet in gebeurtenissen noch toedrachten. *De werkelijkheid bestaat niet in historie*, evenmin als de zee bestaat in golven of het stadsleven in verkeer. De tijd is niet de werkelijkheid zelve, maar is de vorm der werkelijkheid<sup>1)</sup>; doch de werkelijkheid bestaat in de werkzaamheid der Idee, zooals zij aan het Niet-zijn uitoeft. De Idee is aanwezig in de centra of uitgangspunten harer

---

1) „Waar zou de dag van gisteren nu zijn”? vroeg een kind, en zijn vraag hield het begrip in van een tijd, die de werkelijkheid zelve is. Immers de dag van gisteren, een verleden tijd, wordt hier beschouwd als een ding dat is zoek geraakt, een plaating waarop een zekere inhoud afgebeeld was: gemeenlijk beschouwt men aldus den tijd voorwerpelijk en roept men de fantasie (dezelfde die uit een deugd een persoon verlicht: de Waakzaamheid de Rechtvaardigheid) te hulp om zich den tijd te kunnen voorstellen. In deze

werkzaamheid. Deze centra zelve (bijv. de menselijke individualiteiten) liggen buiten den tijd, evenals de Idee zelve, en gelijk mathematische punten buiten de ruimte liggen. Zoo ligt tusschen Faraó Necho en Paul Verlaine evengoed een tijdeloosheid als een tijdsverschil. Van uit de Idee beschouwd, verhouden zij zich buiten tijd, is alle tijdsverschil = nul.

Voor den werkelijkheidsgraad van den tijd beteekent dit, dat hij is de buitenzijde der werkelijkheid, evenals de omtrek de buitenzijde is van het cirkelvlak. Overal is het centrale hoofdzaak en wezen. In alle deelen der werkelijkheid is dus het centrale, het eeuwige, de eigenlijke kern, de hoofdwaaarde, het wezenlijke. De geschiedenis als loutere opvolging en voortbeweging is inhoudloos, zoodat men zich ook voor een overschatting van het historische te wachten heeft: de tijd is niet meer dan vorm en heeft dus in het werkelijkheidsbegrip een *sekundaire* beteekenis. De ervaarbare wereld beweegt zich om middelpunten, in een eindeloze cirkelbeweging; de beteekenis van de beweging is dat zij uitdrukking is van de centrale Idee.

De zin des tijds ligt dus niet in een *verleden*; hetgeen den lovers van ouden tijd in overweging gegeven wordt; evenmin in een *toekomst* — hetgeen vele idealisten mogen bedenken, maar in het *inwendige*. Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis. De geschiedenis, naar niets heenlopende, verwijst naar een eeuwigheid die aan haar binnen-

---

voorstellingswijs is de tijd tot het bestaande gemaakt; de verwarring is van denzelfden aard als wanneer men een hoedanigheid van eenig voorwerp als ding voorstelt; bijv. een rijpe appel was onrijp te voren; men vraagt nu: waar is de onrijpheid van den appel gebleven, als ware de onrijpheid een zaak zelve, die eerst aanwezig was, doch thans is weggeraakt.

De tijd echter is niet werkelijkheid maar vorm der werkelijkheid; het werkelijke existeert in de verschillende kombinaties zijner factoren; „de dag van gisteren” nu is een vroegere combinatie van dezelfde factoren die in het heden op andere wijze gekombineerd zijn.

zijde ligt; dezelfde Eeuwigheid ten allen tijde. *De tijdsbeweging is niet rechtlijnig naar een doel (pelgrimage), maar rondlijnig om een middelpunt . . .* als bij een tredmolen.

Gaat nu het realisme van de voorstelling eener wereld uit, die in den tijd ligt, dan wijst zij een verkeerden weg tot het ware. De waarheid aangaande den tijd is dat hij een buitenzijde moet zijn. Deze waarde-erkenning sluit in dat de ware kennis niet van den tijd (historie en natuur) uitgaat maar van de Idee.

De onwaarheid der ruimte-voorstelling.

11. *De ruimte-voorstelling.* Wij hebben nu bevonden dat de werkelijkheid is een zelfverwerkelijking van de Idee aan het Negatieve, en dat deze zelfverwerkelijking, uitgaand van ideëele centra (kosmische middelpunten) in den tijd ligt.

Wat is „leven” anders dan dit? Werkelijkheid is leven, leven is werkelijkheid; al wat in het leven voorkomt moet uit dit oogpunt doorgrond worden; kunst, religie, moraliteit, maatschappij, wijsbegeerte — in alles is een zelfverwerkelijking van een Rede die alles draagt. Maar zoo uit dit gezichtspunt te beslissen valt over al of niet werkelijkheid, valt dan de ruimte binnen dit gezichtspunt of daarbuiten?

Volgens Kant is de ruimte een grondvorm der aanschouwing, eigen aan het menschelijk bewustzijn en van geen verderreikende strekking. Het menschelijk bewustzijn vat de uitwendige wereld op in ruimtelijken vorm; maar deze vorm is aan een werkelijke wereld niet eigen: de ruimte-voorstelling is louter subjectief.

Wij geven Kant in dit opzicht gelijk, doch eenigszins anders dan hij dacht. Volgens Kant is de werkelijkheid, als een wereld van „Dinge an sich,” heteroëen aan het denken; volgens ons inzicht is de werkelijkheid wat haar

natuur aangaat, met het denken ident. Wij behoeven hier niet te herhalen, wat wij over het psychische karakter der werkelijkheid gezegd hebben, en over de Idee als wereldgrond.

Maar is de werkelijkheid van dien aard, dan is hier ingesloten dat de ruimtelijkheid een inbeelding is. Het denken zelf valt niet in de ruimte voor, maar in den tijd; en er is tot zijn geheele proces geen andere konditie dan de eeuwigheid en de tijd noodig. Er is dus in een idealistische werkelijkheidsopvatting voor een erkenning der ruimte geen plaats over.

Hoe is dan de voorstelling eener ruimte mogelijk? Want ook zij moet grond hebben. Is het geestes-leven en daarmee het menschenlijk bewustzijn in den wereldgrond gefundeerd, dan is onbegrijpelijk hoe een volkomen willekeurige voorstellingswijze kan binnensluipen en de mensch met een puur eigene zienswijze behept zou zijn, die even onontkoombaar ware als in niets gegrond.

Die grond echter bestaat in de gesteldheid onzer individueele bewustzijnen als aan elkaar tegenover gesteld. Gelijk wij te voren (§ 5) bespraken verschijnt ons de psychische werkelijkheid als zinnenwereld zoodra wij haar uit een ander middelpunt dan het aan haar eigene beschouwen. Wij zien de psychische wereldmaterie in tegen-gestelde richting van haar waren bouw; wij zien haar veruitwendigd, geobjektiveerd, *ruimtelijk*.

Ziehier wat de ruimte is: de vorm der objektivatie, waarmede ons menschenlijke individueele bewustzijn de psychische wereldmaterie veruitwendigt, materialiseert; want materie als het niet-geestelijke is ruimtelijkheid en niets anders, gelijk Cartesius heeft vastgesteld; en evenzoo als de ruimtelijkheid is deze materie onwerkelijk. Konden wij de wereldgesteldheid uit haar eigen centrum (de Idee) bespieden, wij zagen



haar als ruimteloos, in werkelijke aanraking van al haar deelen; de afstand verviel. Nu kunnen wij wel met ons nadenken de ruimte overwinnen, want het denken denkt de wereld zooals zij is, met ons denken kunnen wij van de Idee uitgaan (vandaar de wijsbegeerte!); maar in de onmiddellijke aanschouwing moeten wij steeds weer uitgaan van ons zelf als eigen centrum, zoodat in de rechtstreeksche wereldkennis de ruimtelijkheid een onverdelgbare faktor uitmaakt. Maar zij is dan ook een noodzakelijkheid van het individueel-menschelijk bewustzijn en niet meer.

De tegensprekelijkheden der overdachte ruimte-voorstelling zijn dezelfde als der tijdsvoorstelling; maar de laatste kunnen binnen de orde der werkelijkheid waargemaakt worden (§9); en zijn ze voor de tijdsvoorstelling waargemaakt, dan blijft er een surplus over dat niet kan waargemaakt, en dit surplus is juist het eigene der ruimte tegenover den tijd. De ruimte is blijkbaar niets anders dan de onrechtmatige veruitwendiging van den tijdvorm die aan de psychische werkelijkheid eigen is.

Hier hebben wij dan de ruimte-voorstelling in haar wezen of onwezen doorzien: de psychische werkelijkheid (welke is een zelfverwerkelijking der Idee) verschijnt aan het individueel bewustzijn als ruimtewereld — in zoover dit zich aan de werkelijkheid *tegenover* stelt.

De onwaarheid der voorstelling van zinnelijke hoedanigheden.

12. *De voorstelling van zinnelijke hoedanigheid.* De ruimte is de schijnvorm der zinnenwereld, bij de ruimte begint de zinnenwereld. D. i. wij stellen de werkelijkheid voor als zinnenwereld door middel van de ruimte-voorstelling. De ruimte-voorstelling heeft zeker geen ideëele noodwendig-

heid, maar wel (wegens de individualiteit) algemeene noodzakelijkheid; al kan het ideëele denken ook de wereld denken als ruimteloos, de aanschouwing waarin de individueele bewustzijn de wereld aanvatten, moet haar zien als ruimtelijk tridimensionaal. Hier is geen individueele wisselvalligheid, geen variatie mogelijk; de fantasie van x-dimensionale ruimten kan alleen bestaan als proef van uit een tridimensionale. De ruimte-voorstelling is onveranderlijk en algemeen-noodzakelijk en laat met zich zelf geen afwisselingen toe. Op haar berust de mathematika, het leervak der algemeen-noodzakelijkheid (niet der ideëele noodwendigheid).

Ook de voorstelling van zinnelijke hoedanigheid (kleur geluid enz.), ligt binnen het individueele bewustzijn en maakt een element van de organisatie onzes geestes uit. De mensch moet uit den aard zijn bewustzijns zijn ruimte-beeld opvullen met zinnelijke kwaliteiten; wij kunnen ons geen vlak voorstellen zonder kleur, laat dan deze kleur nog zoo „kleurloos” wezen, geen ruimte zonder geluid, laat dit geluid „de stilte” zijn: ook de stilte is hoorbaar; geen voorwerp zonder tastbaarheid. De zinnenwereld is voor ons een ruimtelijk gerangschikte hoeveelheid van zinnelijke kwaliteiten, en evenmin als wij den ruimtefaktor uit de zinnenwereld kunnen wegdenken, evenmin deze laatste.

Wij kunnen dus, zoo wij een zinnenwereld ons voorstellen deze niet voorstellen tenzij met zinlijke hoedanigheden; ja, uit deze opgebouwd. Toch heeft de voorstelling van zinlijke hoedanigheden een ander kaliber dan de ruimte-voorstelling. Is laatstgenoemde een overal gelijke, met algemeen geldige maat meetbare algemeen-noodzakelijke illusie onzes bewustzijns — de hoedanigheidsvoorstelling daarentegen is voor allen variabel, op elk oogenblik afwijkend van zoeven, met geen maat meetbaar, toevallig, aan geen noodzakelijkheid

gebonden. De overeenkomsten tusschen verschillende bewustzijnen in dit punt (nl. dat hij en zij elkander verstaan, waar zij een viooltje blauw en een geluid diep noemen) zijn niet apriorisch noodzakelijk, zooals de ruimte-voorstelling, maar empirisch betrekkelijk, overeenkomstig de feitelijke verwantschap der bestaande wezens. Wij zijn hier geheel buiten de sfeer van het algemeen-geldige afgeveken.

Is de ruimte de algemeene vorm eener inbeelding, dan is de zinnelijke hoedanigheid de bepaalde inhoud van dien vorm: het uitwendige bestaat uit zinlijke kwaliteiten.

De werkelijkheid, bestaande van uit eigen middelpunt, is niet uitwendig maar psychisch, en het psychische heeft geen zinlijke hoedanigheid (een verlangen in niet paarsch of ruischend); maar uit ons bepaald individueel standpunt nemen wij de werkelijkheid als „ander wezen” waar. Zoo verschijnt de medemensch ons ruimtelijk n.l. als mensche-lichaam en zien wij de andere wezens lichamelijk als aarde, boom, zon. Wij zien ze tegen hun eigen natuur in. Wij zien ze *in den schijn van uitwendigheid*.

Deze schijn der uitwendigheid nu bestaat feitelijk in een beheptheid met zinlijke hoedanigheden. Ons zinnelijk wereldbeeld, opgebouwd uit de zinlijke kwaliteiten, is de schijn der uitwendigheid over een psychische werkelijkheid geworpen. Een schijn — want de zinlijke hoedanigheid geldt voor 't individueel bewustzijn<sup>1)</sup> q. t. dus niet voor den wereldgrond, niet voor de Idee; en waarheid is slechts wat voor de Idee geldt en uit oogpunt der Idee kan begrepen worden (centrale kennis is waar). Hoewel schijn, zoo is toch deze schijn geen leege schijn, geen hallucinatie, geen fata mor-

---

1) Men kan zich zeer wel indenken dat bij een andere individuele bewustheid een andere organisatie en ontvankelijkheid en dus ook een andere zinnenwereld bestaat. De doof-blinde is reeds een aanwijzing in deze richting.

gana; maar de schijn van een werkelijkheid; immers de projectie van een werkelijkheid op de gevoelige plaat van het individueele bewustzijn.

Juist omdat de zinlijke hoedanigheden de inhoud van een schijn zijn, hebben ze geen noodzakelijke algemeenheid (met het eene oog ziet men het witte papier groener dan met het andere)

Zoo komt onze positieve werkelijkheidsbeschouwing in dit punt met de negatieve kritiek overeen. Is de werkelijkheid een zelfverwerkelijking der Idee — daarmede heeft de zinlijke kwaliteit als zoodanig niets te maken, zoodat voor haar geen plaats is in het werkelijkheidsplan. De Idee verwerkelijkt zich niet in geluiden en kleuren, maar in werkingen.

De zinlijke hoedanigheden zijn de eigenheden van het menschelijk bewustzijn en hebben slechts waarde voor dit. Zij zijn inverse aandoeningen, aandoeningen der bevreemding over een werkelijkheid die ons toch is verwant. Koud en groen en zoetsmakend en luid-ruischend, en hard-aante-voelen zijn uiteinden, waar ons bewustzijn niet verder kan, omdat daarin de werkelijkheid niet wordt bereikt, maar verlaten. Ons bewustzijn heeft in deze aandoeningen het verband met de werkelijkheid losgelaten. Het verwante is op eens als vreemd en onverwant, ons gegeven en van ons afgehouden.

Slechts door de zinlijke hoedanigheden (aesthetisch) met onze eigen psychische aandoeningen in verband te brengen, krijgen ze zwellend en diepte. Ten opzichte der werkelijkheid zijn ze *schijn*.

13. Het bewustzijn, naar zijn zinnelijke natuur, gaat met een onwaarheid om. De opgave des geestes is derhalve de overstijging der zinlijkheid.

---

## DE RELIGIE EN HET ONDENKBARE.

DOOR

DR. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS.

---

De herleving van Hegelstudie is opnieuw onafscheidelijk gebleken van kritiek op algemeene beschouwingen van vakgeleerden. En dat de toepassing van de ware methode op theologische vraagstukken in ons vanouds theologiseerend landje van alle kanten bestrijding heeft gevonden, ligt in de rede. Immers de vertegenwoordigers der verschillende opvattingen plegen met kracht voor eigen dierbaar geworden eenzijdigheden op te komen. Zoo wanen de modernen zich, als de brengers van de in den tijd laatst gekomene nieuwigheid, de vaandragers der cultuur, terwijl de orthodoxie, vooral de gereformeerde, voorgeeft zich onaantastbaar in de oude waarheid te gevoelen. De strijders van beide richtingen hebben echter getoond, dat zij niet op de hoogte zijn van de door hen bestreden wijsbegeerte. Nuttig tot eigen oefening leveren dergelijke schermutselingen weinig op ter bevordering van de wetenschap. Dit nu geldt niet van de beschouwingen over *Religie en Wijsbegeerte*<sup>1)</sup> van den heer Van Senden. In dit artikel geeft hij den wijsgeerigen grondslag zijner religieuze overtuiging, die met die der mystieken nauw verwant is. Voor zijn denken erkent

---

1) *Nieuwe Banen*, 1ste Jrg.

Van Senden veel van Hegel en professor Bolland te hebben geleerd: hij weet „dat het onmogelijk is, dat eenige filosofie in absoluten zin tegenover die van Hegel staat”<sup>1)</sup> en beseft „het onredelijke van het gepolemiseer tegen Hegel.”<sup>2)</sup> Ofschoon overtuigd van de waarheid van Hegel’s methode „in philosophicis,” vraagt volgens hem het gemoed van den religieusen mensch iets anders, iets meer<sup>3)</sup>. Hij kan geenen vrede hebben met de opvatting van vele Hegelianen, dat godsdienst en religie in het begrip van ’t begrip voorondersteld en overwonnen zijn, dat ze eene minderwaardige filosofie zijn en niets meer. Hiertegen komt Van Senden op, en wil aantoonen „dat, de mensch, die verlost is van den schepseldienst, en God kennende, een ander mensch is, als hij de Hegelsche begripsleer heeft doordacht, dan een mensch, van wien alleen het laatste kan gezegd worden.”<sup>4)</sup> Religie kan filosofie niet vervangen zonder schade voor de ziel. En al kan ze zich in godsdienstvormen uiten, die qua tales minder zijn dan filosofie, zelve gaat ze het wijsgeerig denken verre te boven. De verwerping van een intellectualisme, dat zich verre boven religie verheven waant en de handhaving van het onvervreemdbaar recht van waarachtige vroomheid en dat op wijsgeerigen grondslag vormt de kern van het betoog van Van Senden.

Er zijn Hegelianen, die in de meening verkeeren, dat logica en encyclopaedische begripsleer voor hen religie

---

1) Eltheto, 59ste Jrg. Nr. 25, blz. 212.

2) t. a. p. bl. 213.

3) S. toont hiermede richtiger besef van Hegel’s methode te hebben dan Dr. A. H. de Hartog, die naar aanleiding van het besproken artikel in de *Nieuwe Banen* van Mei 1908 schrijft: „(Het is) een feit, dat het stuk van den Heer Van Senden een genialen greep inhoudt en dat hij daarmede het Hegellianisme op eigen terrein (de logica) een gevoeligen slag heeft toegebracht.” Om te kunnen beoordeelen of aan Hegel’s logica „een gevoeligen slag” is toegebracht, is grondige kennis dier logica een onmisbaar vereischte!

4) *Nieuwe Banen*, bl. 83.

overbodig maken; vóór hunne Hegelstudies dikwijls van allen godsdienst vervreemd, willen zij er nu wel een betrekkelijk recht aan toekennen. In Hegel meenen zij de sanctie voor hunne irreligiositeit gevonden te hebben, mitsgaders het recht, zich nederbuigend over de onbewuste redelijkheid van het geloof uit te laten. Protest tegen dergelijke oppervlakkigheden is noodzakelijk: immers hieruit blijkt, hoe weinig de Hegelische idee tot het gemoedsleven is doorgedrongen, waaruit zich wederom het gekibbel en de veetetjes van Hegelianen onderling, voor zoover zij nog geen wijzen zijn, laten verklaren.

In Hegels geest is dit alles allerminst: al zou men citaten uit de *Religionsphilosophie* kunnen aanvoeren, ten bewijze dat Hegel den godsdienst voor den grooten hoop als een surrogaat der wijsbegeerte beschouwd heeft, men kan ook uitlatingen <sup>1)</sup> te berde brengen, waaruit blijkt, dat volgens Hegel religie even weinig als moraliteit of kunst in den wijze gemist kan worden. Wel moet de wijsgeer de religie begrijpen, maar daartoe moet hij haar tevens ervaren: „Wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, in der Sehnsucht, Ahndung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Aether der Seele geschaut hat, der besässe nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.” <sup>1)</sup> De godsdienstige vormen zijn in den Christelijken cultus onafscheidelijk van „die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.” <sup>2)</sup> Religie is meer dan gevoelszaak, ze heeft ook inhoud en wel den hoogsten inhoud.

---

1) Hegel, *Vorlesungen über die Phil. der Religion*, ed. Bolland. S. 3—4.

2) a. a. O., S. 58.

Van dezen waarachtigen inhoud moet het gemoed van den mensch vervuld zijn: „nicht nur kánn ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl sein, er soll und muss es auch, wie man sonst sagte Gott muss man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig; wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen.”<sup>1)</sup> Zuiver heeft Hegel het wezen der religie beseft: het verkondigen van een irreligieus intellectualisme, zoowel als het prediken van stemmingsreligie is hem vreemd geweest. En even weinig als de bezwaren, door Van Senden geopperd tegen oppervlakkig-theologiseerende Hegelianen mede den geest of de letter van Hegels werken raken, kunnen zij tegen professor Bolland worden ingebracht. Niet het religieus gemoedsleven is voorondersteld doch opgeheven en overwonnen in de wijsbegeerte, maar wel de godsdienstige voorstellingen en leerstellingen. En deze zijn volgens Van Senden ook voor den religieusen mensch van secundair belang.<sup>2)</sup> „De godsdienstigheid,” schrijft Prof. Bolland, „en vroomheid of zin voor heiliging in het menschelijke gemoed laat zich in de wijsheid, in zijne wijsheid, verheffen en oplossen of zelfs vervluchtigen, doch niet te niet doen.”<sup>3)</sup>

Hieruit blijkt, dat de opvattingen van Hegel en Bolland over het verband van religie, leerstelligen godsdienst en wijsbegeerte niet wezenlijk verschillen van hetgeen Van Senden voorstaat. Beide wijsgeeren hebben meer in het bijzonder het verband van leerstelligen godsdienst met hunne wetenschap behandeld, terwijl zij over het religieuse gemoedsleven, mystiek, slechts terloops hebben geschreven.

---

1) d. a. O. S. 110.

2) *Nieuwe Banen*, blz. 79.

3) *Zuivere Rede*, blz. 470.



Geen wonder, waar in Hegels dagen de strijd ging om de houdbaarheid van godsdienstige vormen en voorstellingen; het religieuze leven in piëtistische en mystieke kringen was zoo goed als dood, evenals in het begin der negentiende eeuw, en dat verklaart het feit, dat deze verschijnselen van het geestesleven toen niet grondig zijn onderzocht. Nu in sommige harten de religie met groote intensiteit is ontbrand, is ook hare verhouding tot de wijsbegeerte, tot het denken, hare plaats in het geestesleven ter sprake gebracht. En waar dit geschied is door iemand, die niet verstooken is gebleven van leiding in stelselmatig denken, is de verwachting gewettigd, dat deze hoogst gewichtige categorieën der geestesleer uitvoeriger behandeld zullen worden. In de goede richting is het werk van Van Senden eene eerste schrede. Vooral nu reeds een studiegenoot zijne beschouwingen heeft overgenomen <sup>1)</sup> is het niet overbodig de houdbaarheid van dezen wijsgeerigen grondslag van het religieuze leven te onderzoeken.

Ter inleiding heeft van Senden „in enkele woorden iets van den toestand van den religieusen mensch (uitgesproken).” In hoofdzaak komt het hierop neer: De religieuze mensch weet zich afhankelijk, blind bij alles, wat hij heeft naar deze wereld. Het wereldsche kan hem alleen van waarde zijn, omdat het in hem krachtiger maakt dat ééne, dat onzegbaar is, maar waarin hij alleen in eigen blindheid de verzekerdheid heeft van te gaan den weg des Eeuwigen in het leven. Het meest religieus is, wie de meeste Godskennis heeft, die met de meeste verzekerdheid Gods naam en wezen noemen durft. Gods weg niet gaan is zonde. Er is eigenlijk maar één zonde: afgoderij. Deze vereert dingen, die in zich zelf waardeloos zijn, en slechts waarde krijgen,

---

1) B. De Ligt, *Enkele opmerkingen naar aanleiding van Prof. Bolland's „De Evangelische Jozua”*. 1907.

voor zooverre ze nader brengen tot God, alsof ze in zichzelf waarde hadden. De weg tot God is, van eene zijde gezien, het overwinnen van den leugen in eigen leven in 't klein als in 't groot. Het is afgoderij iets liever te hebben dan God. En zoo is ook het denken den religieusen mensch een voortdurende plicht, omdat en in zooverre het hem nader brengt tot God. Maar nimmer mag het gesteld gesteld worden boven God, meer bemind dan dat onzegbare, waarin wij de verzekerdheid alleen bezitten recht te gaan. Toch moet het stellen van de religie boven het denken niet opgevat worden, als zou bij het onderzoeken der religieuse verschijnselen den onderzoeker eene uitwendige wet zijn opgelegd, hoe ver hij daarmee gaan mag, waarboven hij zich niet stellen mag. Neen, is het boven voorgedragene juist, dan zal het denken krachtens zichzelf er toe moeten komen zijne eigene onmacht te belijden. Waar dit niet wordt beseft, daar is het irreligieuse intellectualisme.<sup>1)</sup> Bij zijne wijsgeerige uiteenzetting, „hoe het denken krachtens zichzelf boven zichzelf uitwijst” gaat van Senden uit van eenen zin uit *Zuivere Rede*, om in een kunstig doch allerminst overtuigend betoog de religie boven het denken te stellen.

Van Senden erkent de identiteit van denken en werkelijkheid te beseffen: het is niet zijne bedoeling, dat het denken boven zichzelf uitwijst naar de natuur. Neen, de onmacht van het denken wordt gedemonstreerd aan het antwoord, dat het op de vraag: „vanwaar dan de geheele werkelijkheid” zal moeten geven, een vraag, waarop de wijsbegeerte volgens Van Senden een antwoord tracht te geven, getuige de woorden van Professor Bolland: Is dan ook niet de „gehééle werkelijkheid” als het door niets bewerkte, de volstreckte toevalligheid? <sup>2)</sup> In de eerste plaats vraagt

1) *Nieuwe Banen*, blz. 77—81.

2) G. J. P. J. Bolland, *Zuivere Rede* blz. 148.

Professor Bolland in dit zinnetje niet naar de *prima causa* der werkelijkheid, zooals nader zal worden aangetoond en in de tweede plaats hecht redelijke wijsbegeerte aan soortgelijke speculaties geen gewicht: het is eene vraag der onderwetsche metaphysica, die nog door Van Senden's brein spookt, eene vraag uit den tijd, toen de *prima causa* der geheele werkelijkheid belangwekkender werd gevonden dan haar *principium*, toen het beginsel werd verwaarloosd voor het begin!

Uit het bovenaangehaalde zinnetje van Professor Bolland maakt van Senden de volgende gevolgtrekkingen: „Maar „bezien we deze woorden eens nader, dan begrijpen we, „dat, wat hier niets genoemd wordt, ondenkbaar is, en als „zoodanig eigenlijk niet „niets” heeten mag. Het wordeke „niets” is ons uit de redeleer geen onbekende. Maar dit „niets” is niet datgeen, hetwelk in zuivere rede „niets” „heet, hetwelk negeert en dus vooronderstelt het zijn, „hetwelk in de „geheele werkelijkheid” reeds besloten is, „zooals de „gehééle werkelijkheid” door zijn en niet-zijn „omsloten wordt, eeuwige wisseling van zijn en niet-zijn. „*Hier* hebben we te doen met een „niets”, dat de geheele „werkelijkheid, zijn en niet-zijn, nog werken moet, dat, omdat „het ook het denken nog werken moet, potentiëel zoowel als „actueel, zelf afgescheiden van het denken moet gedacht „worden, d. w. z. niet kan gedacht worden, ondenkbaar is „in volstrekten zin.

„Als wij dit beseft hebben, dan zien wij toch in, dat „het niet aangaat dit „niets” niets te heeten; willen we „het noemen, laten we het dan het „ondenkbare” noemen, „als we dan maar wel beseffen, dat wij in dit geval niet „het ondenkbare noemend, het denken, maar dat wij „het noemend, niets doen, dan van het standpunt van „het denken uit, uitdrukken en erkennen, dat het niet

„te denken is. Eveneens zien wij dan in, dat het beter is „het zijn der geheele werkelijkheid niet volstreckte toeval- „ligheid te noemen, maar *volstreckt mysterie*. „De geheele „werkelijkheid” rust in wat we niet denken kunnen; voor „de vraag gesteld, wat het denken eigenlijk werkt en alles „meteen, wat in en met het denken gegeven is, kan het „denken niet anders dan belijden *volstreckte onmacht*.

„Men kan mij dan toevoegen: als dit ondenkbare werkelijk „ondenkbaar is, dan kunnen wij er onze categorieën (denk- „vormen) niet op toepassen. Ik geef dit volkomen toe en doe „zulks ook niet. Gaf ik toe, dat het ondenkbare was, ik „zou ook moeten toegeven, dat het niet was, het betrekken „in de denkbare wereld, en ik besef juist, dat dit niet „mogelijk is. Het moet die denkbare wereld nog werken. „Maar die zoo spreekt, zij er tevens aan herinnerd, dat hij „de categorie niet-zijn op het ondenkbare evenmin kan „toepassen, al zou hij het nog zoo graag willen, welke „categorie hij dan nog niet gezegd, maar bedoeld zou willen „hebben, als eene stelbaarheid, die zonder meer standhouden „kan! Het moet gesteld worden „hyper-kategoriaal”, welk „woord wij alzoos verstaan, dat wij geene enkele categorie „erop toepassen; pasten we een enkele toe, we zouden „door den logischen drang worden meegevoerd ze allen toe „te passen. Wat in volstrekten zin ondenkbaar is, kan in „redelijkheid niet gezegd worden te zijn; en evenmin niet „te zijn.”<sup>1)</sup> Dit ondenkbare dan wordt in de religie als God gekend.

„Diegene weet het: het ondenkbare werkt het denkbare, „het denkbare is er niet om zich zelf, het keert terug tot „hetgene, waaruit het zijn oorsprong nam; ten laatste wordt „de denkbare wereld vervoleindigd daarin, dat er menschen „zijn, die niet meer leven, maar God leeft in hen, de wereld

1) *Nieuwe Banen*, blz. 81—82.

„wordt vervoleindigd en omgekeerd in het wonder, waardoor „er is kennisse Gods. Daarom moet het intellectualisme „afgoderij verweten worden. Hebben we alleen bemoeienis „met de denkbare wereld, dan is het denken werkelijk „God, omdat het de geheele wereld in zich sluit; beseffen „we, dat die wereld gewerkt is, dan is ze er ook om dat- „gene, hetwelk ze werkte. Haar zelf aanbidden in hare „veelheid of in hare eenheid, het denken, is dus afgoderij.

„Het aanvaarden, dat Hij, dien we in de religie als God „kennen en aanbidden, Dezelfde is, Dien we in strenge „wijsbegeerte slechts als het volstrekt ondenkbare kunnen „aanduiden, laat alle religie intusschen niet onveranderd. „Men versta ons intusschen wel, het is niet, dat de wijs- „begeerte hier de religie de les zou hebben te lezen, maar „eerlijk opgevat voert ze tot resultaten, die alleen waardevol „en van belang blijken, waar is echte religie.”<sup>1)</sup>

Dit „streng-wijsgeerig” betoog bevat twee logische fouten: ten eerste deugt de exegese van het woord „niets” niet. Als een orakelspreuk is een zin uit „Zuivere Rede” gelicht en uit zijn verband gerukt, zoodat er eene beteekenis aan wordt toegekend, die deze niet heeft.

Het aangehaalde zinnetje komt voor in een passus over het ongescheiden onderscheiden zijn van noodzakelijkheid en toevalligheid: deze laatste is onontbeerlijk, „opdat het wezen van het wezenlooze er zich in spiegele. Alles kortweg voor wezenlijk te verklaren, gaat reeds hierom niet, dewijl reeds het volgende oogenblik alles weer . . . anders zal zijn, en wat beteekent dit anders, dan dat zelfs alles op zijne wijze toevallig is? Is dan ook niet de geheele werkelijkheid als het door niets bewerkte de volstreckte toeval- ligheid? De heele wereld is een toeval; dat er eene wereld

1) *Nieuwe Banen*, blz. 83.

2) G. J. P. J. Bolland. *Zuivere Rede*, blz. 148.

is, mag het geval zijn, maar welke noodzakelijkheid is er van dat geval?" De geheele werkelijkheid is niet een geval, noodzakelijk bepaald door een ander geval: ze is door *niets* bewerkt. Dat wil zeggen, ze is niet bewerkt, bepaald door eene andere bepaaldheid, de werkelijkheid van *iets-en*, die op hunne beurt tot *niets-en* worden is op hare beurt, in haar geheel, niet bepaald door zoo'n *iets*. In den aangehaalden zin ontkent Professor Bolland juist het bewerkt zijn der geheele werkelijkheid, juist het tegendeel van hetgeen Van Senden er in wil lezen: de stelling van den bewerker der geheele werkelijkheid. En als Van Senden beweert, dat het *niets* uit zuivere rede het *zijn* negeert, dan verwacht hij *niet-zijn* en *niets* (= niet-iets). En al kan dat wel zijne aanleiding hebben in zinnen van Prof. Bolland als: „Het zijn is zijn en verder . . . niets," daarom mag de naam van de tweede katogorie van het *zijn* niet verwisseld worden met de tweede kategorie van het *aanzijn*. En nu Van Senden in dezen vragenden uitroep van Professor Bolland de gewone vraag van het ongeschoolde, theologiseerende verstand, dat wil gaan filosofheeren heeft gezien, de vraag naar de prima causa, gaat hij uitweiden over dit *niets*, dezen Deus Creator. En dit *niets* dan is ondenkbaar, daar het de geheele werkelijkheid van het denken nog werken moet, en dus afgescheiden van het denken gedacht moet worden. En dan blijkt ook de naam *niets* onhoudbaar, en dan verschijnt een ander woord, voor de andere (immers de ten onrechte ondergeschovene) beteekenis: het ondenkbare. Evenals de naïeve geloovige zocht Van Senden verband tusschen de prima causa, den Deus Creator en zijne zielservaringen, en daar hij niet meer zoo naïef is als het religieus volksbewustzijn, waaruit Scheppingsmythen opgebloeid zijn, knutselt hij eene begripsmythologie à la Von Hartmann in elkaar. En dit is de tweede fout van zijn wijs-

geerig betoog: inplaats van het leggen van redelijk verband geeft hij begripsmythologie.

Al past hij de categorieën niet toe op het ondenkbare, met de woorden „het moet die denkbare wereld nog werken”, plaatst hij het in een oorzakelijk en tijdelijk verband met die wereld. Overigens lijkt dit hyper-kategoriaal stellen van het ondenkbare bedenkelijk op het bedenkfel van supra-historisch gebeuren: in beide gevallen wil men eene categorie of een feit laten poseeren voor het hoogste, zonder ze aan de wet der eindigheid te onderwerpen, in de meening hiermede logica en historie geen geweld aan te doen.

Zoo is er nog wel iets af te dingen op de bewering, dat „het denken krachtens zichzelf boven zichzelf uitwijst.” Bovendien is het niet duidelijk in welken zin Van Senden het woord „denken” gebruikt. Het ondenkbare kan niet *gedacht* worden, de categorieën kunnen er niet op worden toegepast: hier gaat het blijkbaar over het subjectieve denken, het menschelijk bewuste denken, terwijl objectief begrip als geldigheid der categorieën ontkend wordt. Het is dan ook niet op logische wijze, dat Van Senden de onhoudbaarheid van het denkbare wil aantoonen. Dat leert de logica immers zelf: de eenzijdigheid van sub- en objectief begrip, zoowel als de onmacht der Idee, die in natuur en geest geldt, zonder ooit ten volle tot werkelijkheid te kunnen geraken. Zoo is er aanleiding te over voor de erkenning van de onmacht van het denken bij alomgeldige waarheid. Maar dit wil geenszins zeggen, dat het denken gewerkt zoude zijn door iets hoogers, door het Ondenkbare, in welks dienst alleen het waarde heeft. Zeer zeker is de oplossing van de vraag: „vanwaar de geheele werkelijkheid” voor een redelijk denkend mensch ondenkbaar: immers hier wordt gevraagd naar een *feit*, dat door ervaring, middellijk noch onmiddellijk, gekend kan worden, en waar

het denken een feit wil hebben zonder feitelijkheid, immers een feit zonder eindigheid, daar staat het voor het ondenkbare, dat het zich door onredelijke probleemstelling zelf geschapen heeft.

„De wijsbegeerte brengt niet verder dan tot het inzicht: de wereld rust in wat het denken te boven gaat, een „uitwendig” inzicht: in de religie weet men, dat ditzelfde inzicht „innerlijk” verstaan het allerhoogste en allerbeste is.”<sup>1)</sup> De onhoudbaarheid van het wijsgeerige, uitwendig inzicht is hier boven gebleken; de waarheid van het religieuze „innerlijk” verstaan is hiervan echter niet afhankelijk en is zelfs door en door redelijk, al zij het zich hiervan zelf niet bewust. Want redelijk is religie, is het geloof der mystieken in hooge mate. De redelijkheid der religie toch steekt niet in hoofdzaak hierin, dat de gevoelvolle voorstellingen, waarin de religieuze mensch zijn innigste gemoedservaringen uitspreekt, in hare momenten zuiver redelijk zijn, maar in het concrete dier ervaringen zelve: gelijkerwijs is niet in het minnelied de openbaring van de redelijkheid der liefde te zoeken, maar in de verhouding zelve van man en vrouw.

De mystieken toch zoeken de religie niet in stemmingen en gevoelens, die het antwoord van het subject zijn op cultische handelingen e. d., maar in de werkingen Gods in de ziel. De mystieken „waren zich helder bewust, dat niet hunne voorstellingen, handelingen en aandoeningen het wezenlijke der religie waren, maar enkel Gods verborgen werkingen in hunnen grond, die er hunne tijdgenooten op wezen, dat zij met hunne voorstellingen enz. alleen nog niet of althans zeer gebrekkig religieus waren, die hun den weg wezen hoe te komen tot de hoogte van het innerlijk

---

1) *Nieuwe Banen*, blz. 91.



verstaan der waarheid en in naam van dat verstaan woorden spraken, die lichtend moesten zijn over de vragen huns tijds, die de voorstellingen moesten zuiveren, en de handelingen en aandoeningen aan reinheid en klaarheid en eenvoud doen winnen.”<sup>1)</sup>

Religie gaat in denken noch in voelen of willen op. Eigenaardig echter is het argument, door Van Senden aangevoerd, om het laatste te bewijzen: één citaat uit Hegel's „Kleine Logik” (§ 3 en § 19), waarin de bepaaldheid van gevoelens, plichten, meeningen, enz., wordt gezegd in den inhoud van het bewustzijn te bestaan, en de waarheid van dezen inhoud, zijne adaequate vorm in het denken en als denken. Neemt de Hegelleerling aan, dat het denken als waarheid in het gevoel schuilt, dan is dit laatste hierom voor Van Senden even verwerpelijk inzake religie als het denken zelf!

Religie is voor de mystieken het zoeken en vinden van vrede in God. Vooral eenige mystieken der 16de en 17de eeuw hebben in hunne geschriften den waren weg aan de ziel willen wijzen; en om het richtige besef wederom in de harten der menschen te doen ontwaken heeft Van Senden door de oprichting eener „Vereeniging tot weder-uitgave van Mystieke geschriften uit vroegere eeuwen”, dergelijke uitgaven trachten te verwerkelijken. In de twee eerst uitgegeven werkjes van Mevrouw De la Motte-Guyon<sup>2)</sup> wordt de zielestrijd uitvoerig geteekend van den mensch, die zich aan de zonde, aan de greep der eindigheid, of beter gezegd aan de macht, die deze over hem heeft, wil ontworstelen om tot vereeniging met God te geraken, het is de worsteling met de afgoden in eigen hart. Dat ascese een gewichtig moment van dezen levensgang is, spreekt vanzelf en terecht

1) G. H. Van Senden, *De Beteekenis der mystieken voor onzen tijd*, blz. 5.

2) *Over het bidden en De Stroomen*.

merkt Van Senden op, dat zij, die hier niet aan willen, de strekking van wat hij voorstaat, niet beseffen. Niet de traditioneele ascese van middeleeuwsche kloosterorden, meest eene uiterlijke ascese, evenmin onthouding van alle eindigheid, maar van alles, wat niet in God kan worden aangenomen, is hier bedoeld. Veel wordt afgewezen, van wat een slappe moraal zedelijk geoorloofd acht, als het bezoek van wedrennen en café-chantants, het gebruik van een matig glas, van tabak en weelde in het algemeen enz.

In het hoogste stadium van het mystische leven wordt „God aanschouwd als Degene, Die alleen recht van zijn in Zichzelve heeft, maar tevens de wereld als in hem vervat en van oneindige beteekenis.”<sup>1)</sup>

Van de wereld afzien, „het gansche wezen, zoowel lichamenlijk als geestelijk zijn, in den dood geven”, dat is de ware ascese, en daarop legt Van Senden den vollen nadruk; maar de oneindige beteekenis der wereld komt niet tot zijn recht. Ook Mevrouw Guyon stelt alleen belang in de verhouding van de ziel tot God, zonder te komen tot eene beschouwing van aardsche, van eindige verhoudingen als in God vervat. Het eindige en eigene wordt kortaf verloochend, zonder sub specie aeterni, gelouterd te worden beschouwd.

Deze opvatting der ascese houdt verband met de meening, als zou de religie iets gansch anders, iets andersoortigs zijn dan gevoel, wil, begrip. In dezen is de Idee het werkzame, maar deze zelf is niets tegenover het Ondenkbare! En waar het nu gaat om mystische vereeniging met dit Ondenkbare, daar zijn *woorden* ontoereikend; zij dienen om den naaste het rechte pad te wijzen, maar van hun eigenlijke beteekenis, van den ijzeren band der categorieën zijn zij verlost. Want eigenlijk is het onuitsprekelijk: immers het

1) *Nieuwe Banen*, blz, 86.

denken mag niet „meer bemind dan dat onzegbare, waarin wij de verzekerdheid alleen bezitten recht te gaan.”<sup>1)</sup> In dit woord „verzekerdheid” wordt geabstraheerd van begrip, gevoel en wil om alleen het moment der apperceptie, der identiteit van ik en inhoud te behouden. En dan meent Van Senden in deze abstractie het allerwaarachtigste te bezitten. Het feit, dat eene waarheid *de mijne* is, dit subjectief bemeesteren van objectieven inhoud, is zeer zeker onuitsprekelijk: het doet immers tot den inhoud niets toe of af, dat het *mijn* inhoud is. In de religie gaat het nu juist om de vereeniging der ziel met God; om het richten van het gemoedsleven op het ware, zoodat door het persoonlijk en intiem karakter der religie op dit moment grooten nadruk valt. Maar al is deze overigens onzegbare verzekerdheid in dezen eene hoogst gewichtige categorie, daarom is dat geen reden om den grond der religie, het ondenkbare, hyperkategoriaal te gaan stellen. En als Van Senden met instemming het woord van Tauler aanhaalt: „Al hetgeen men zegt aangaande God is meer leugen dan waarheid. Want boven alle spreken is God, en wat men ook zegge van den Heer der Heeren, toch is Hij anders”,<sup>2)</sup> — dan herinnert deze ervaring van den mysticus aan het woord van Hegel, dat de waarheid zich niet in één zin laat zeggen; een gulden woord, waaraan Prof. Bolland pleegt toe te voegen „en ook niet in honderd zinnen. Vlak nu die woorden van mij maar weer uit, ze zijn alle tezamen slechts gebrekkige openbaringen der Idee. Als ik U nu maar het richtige *beseft* der Idee heb bijgebracht, kan ik tevreden zijn.”

Ook hier dus bij het uitspreken van religie in woorden eene ervaring, die aan den docent van zuivere rede niet vreemd is.

---

1) *Nieuwe Banen*, blz. 80.

2) *Nieuwe Banen*, blz. 88.

Het besef, dat woorden slechts hoogst gebrekkige openbaringen van het innigst zieleleven zijn, wettigt echter nog niet eene theorie, die dit besef in het ondenkbare doet wortelen, om het aan de heerschappij der Idee te onttrekken. God denken zonder meer is zeer zeker eene bekrompenheid: denken zonder meer leidt niet tot volheid van Godskennis. Dit eischt den heelen mensch: denken, voelen, willen en het geweten. Dit alles gericht op hetgeen volgens 's menschen diepst-innigst besef het waarachtigste is, op de Idee, om dan uit dat besef te leven, dat is religie. Heeft de mensch in de heele schepping de Idee als het ware geschouwd, dan zal hij deze ook in zijn gemoedsleven willen ervaren. Religie is gemoedstoestand, is levensopvatting in volstrekten zin, d.w.z. zoowel theoretisch als practisch, ontworpen en uitgevoerd door hoofd en hart beide.

Het is irreligieuse hoogmoed om te ontkennen, dat deze levensopvatting niet religieus zoude zijn, en om religie door woordengeknutsel van het denken, van de Idee af te zonderen, door zelfs aan woorden geen begripsbeteekenis, geen begrijpelijke beteekenis meer toe te kennen. Deze vrees voor het begrip is overigens niet eigen geweest aan de groote mystici, die volkomen op de hoogte waren van het wijsgeerig denken van hunnen tijd, hieraan soms zelfs nieuwe richting hebben gegeven. Al is hiermede niet ontkend, dat onwetenschappelijke menschen als Mevrouw Guyon in hunne religieuse uitingen zeer zuiver kunnen zijn.

Al mogen volgelingen van Hegel en van Professor Bolland verstoken zijn van religieus besef, daarom is het beginsel van het Hegelisch denken niet onverzoenbaar met religie. Dit wijsgeerig denken is geen intellectualisme in den slechten zin des woords, omdat het God niet als het volstrekt ondenkbare, maar als de Idee, den absoluten Geest leert

beschouwen. Het wezen der religie laat zich in redelijkheid even goed beseffen en zeggen als het wezen der kunst, al laten deze woorden zich zeggen noch begrijpen zonder religieus besef of zonder kunstgevoel en al zullen vromen en kunstenaars, die onschuldig zijn aan methodisch wijsgeerig denken, de waarheid van dergelijke beschouwingen loochenen.

Kunst, godsdienst en wijsbegeerte zijn de uitingen van den mensch, die zijne zinnen, zijn gemoed en zijn geest op de Idee, op God richt; het zijn pogingen van den mensch om het ideëele beginsel, dat in hem leeft, gestalte te geven op zinnelijke, zinrijke of gemoedelijke en logische wijze. In alle drie schuilt aanbidding der Idee, alle drie zijn min of meer bewuste uitingen van het zoeken van God. Waarachtige kunst, godsdienst en wijsbegeerte zijn religieus. Waar de vorm echter hoofddoel wordt, waar het eeuwig beginsel verloochend wordt, daar is afval, wijl het demonisch element het heerschende is geworden, zooals in decadente kunst (in den slechten zin des woords), in leerheiligheid, in intellectualisme zonder meer.

Daar zinlijkheid, gemoed en geest niet buiten elkander vallen, maar eene concrete eenheid vormen, worden geest en gemoed in de door zinnelijkheid en uiterlijkheid beheerschte kunst mede bevredigd, al is het in dit opzicht niet de hoogste bevrediging. Waar het voor het gemoed gaat om bevrediging, gaat het om verzoening met de Idee, om verzoend-zijn met de wereld in de Idee, om verzoend-zijn van eigen-ik met de Idee, om den waren vrede Gods. Daar is het doel zuivering van zonde, van schepseldienst. In de religie beseft de mensch zijne nietigheid, immers hij is zelfs geen moment der Idee — want dit heeft toch steeds *eeuwige* beteekenis — maar slechts eene nietige verenkeling van zoo'n moment. Het gaat in de religie om heiliging en

en verzoening van dit of dat Ik: vandaar het intieme karakter der religie.

Daar de aesthetische en intellectueele bevrediging niet van zoo ingrijpend belang zijn voor den mensch als de vrede des gemoeds, laat zich de centrale plaats der religie in het leven der volkeren en der enkelingen begrijpen.

Maar echte religie is even schaarsch als groote kunst, vandaar de groote verwarring op dit gebied. Daar velen belang hebben bij hetgeen slechts weinigen richtig beseffen, gaat het met de religie in de kerken als met de wetenschap aan de Hoogescholen.

De religieuze mensch heeft zijne gemoedservaringen bij voorkeur in zinrijke verhalen, in gelijkenissen uitgesproken, niet in de abstracte taal der zielkundigen. Geesten, die deze uitingen verstandig gingen rangschikken en beredeneeren hebben met hunne theologische beschouwingen de betekenis der zielservaring verdrongen. Deze weer te doen beseffen is het doel der mystieken.

Er is een zekere geestesontwikkeling toe noodig om dit zieleleven bewust te leven, om het te richten en te beschrijven, al is het lang niet altijd door theologisch of philosophisch geschoolde koppen gedaan.

De wijsgeer qua talis behoeft zijn innigst zieleleven niet op de Idee te richten, zijn doel is deze met zijn redelijk denken in het Heelal na te speuren. Men kan tot het begrip van het Begrip geraken, zonder medeleven van het gemoed, van ernst ontbloot zijnde, en dat is het standpunt der ironie, dat meest gepaard gaat met „Eitelkeit alles sachtlichen, sittlichen und in sich gehaltvollen, die Nichtigkeit alles objectiven und an und für sich geltenden.”<sup>1)</sup> Maar de wijsbegeerte kan ook leiden tot bewondering voor het

---

1) Hegel, *Werke*: 10 87.

mysterie der wereld, waar in alle eindigheid en vergankelijkheid de Idee zich toch al negeerende verwerkelijkt. Dit is niet de ware religie, daar ze nog eenzijdig is; het is eene objectief religieuze stemming, niet het richten van eigen gebrekkig zieleleven op de Idee; doch deze slechts in de onvolmaakte werkelijkheid geschouwd.

Als nu de mensch zijn ethische, aesthetische en intellectuele leven, zoowel als zijn gemoedsleven gedragen weet door en gericht op de Idee, kan hem dan zonde, irreligiositeit verweten worden?

Terecht wijst Van Senden er op, dat het iets wezenlijk anders is, de realiteit van het inwendig leven te ervaren, dan alleen abstract te denken; maar is iemands religie er nu minder zuiver om, wanneer hij haar volkomen begrijpt tevens?

En juist is Van Senden's overtuiging, dat in onzen tijd het recht der mystiek tegenover theologie en wijsbegeerte dient te worden in het licht gesteld. Maar hij heeft verzuimd de religie in hare verhouding tot godsdienstige voorstellingen en leerstellingen in het verband van de categorieën der geestesleer op te nemen. Hij heeft de religie boven en buiten wijsbegeerte en Idee willen houden, al heeft hij zijne mystieke ervaringen toch op quasi-wijsgeerigen grondslag willen opbouwen. De intellectuele hoogmoed van dezen Hegel-leerling, die eigen kronkelpaden bewandelen wil, heeft hem echter parten gespeeld, waar hij eene afzonderlijke theorie heeft willen opstellen, daar hij er niet in kon berusten, de *Idee* in zijn gemoedsleven te ervaren, dit naar de *Idee* te richten.

---

**Dr. S. RUDOLPH STEINMETZ' „PHILOSOPHIE  
DES KRIEGES.”**

**KRITISCHE STUDIE**

DOOR

**E. D'OLIVEIRA JR.**

---

1. De niet-wijsgeerige grondslag.

Zoo veel als de titel belooft kòn dit boek niet geven:

Wijsbegeerte, als streven naar kennis van het absolute, duldt uiteraard niet: dat haar gebied reeds te voren worde begrensd door overwegingen die vreemd zijn aan haar wezen; of althans nalaten: haar verwantschap met dat wezen, haar afhankelijkheid van dat wezen: onloochenbaar en ondubbelzinnig kenbaar te maken.

De bespreking van een soortgelijk beperkt probleem kan wel, op een zekeren trap in de logische ontwikkeling van de Idee, onvermijdelijk worden, — doch dan is het de Rede zelf, die zich deze beperking stelt; om ze aanstonds weer te overschrijden. De logische overgang naar een rijkere categorie zoude alsdan de verhouding van het begrip „oorlog” tot andere begrippen onthullen: en ware daarmede te beschouwen als grondslag eener wordende kennis van het krijgsp probleem, zooals dat, ongerept door tijds- en temperamentsinvloeden, in de Rede lage. Een derwijs tot stand gekomen „wijsbegeerte van den oorlog” (soortelijk verschil-



lend dus van wat dit boek ons biedt) zou echter hoogstens een nog onontwikkelde Wijsbegeerte (zonder „van") mogen heeten. En begrip van de omstandigheden welke dusdanige benaming wettigen, ware voldoende om haar verkondiger van verdere, te dien aanzien principiële, kritiek te verschoonen.

Steinmetz echter wil niet opzettelijk en stelselmatig ons doen beseffen: welke plaats aan „het" of „zijn" begrip „oorlog" redelijkerwijs moet worden toegekend onder de grondbegrippen der Wijsbegeerte. Oorlog is, naar ons blijkt, voor hem een groep verschijnselen, staande volstrekt buiten de logische categorieën; en die hij wil vergelijken met eenige door hem opgevatte ideeën, zonder vooraf te hebben gezocht naar een gemeenschappelijke, innige wezenskern, hoedanige eerst deze vergelijking logisch zoude motiveeren.

Hij stelt zich slechts ten doel (aldus luidt in zijn voorwoord de definitie van Filosofie):

„Eine Anstrengung nach allseitiger und tiefster Erfassung" (p.VI) van zijn willekeurig doch vaag omgrensd probleem. Een gebrekkige formuleering voor een karakterloos begrip! Van welke speciale, zoogenaamd zelfstandige wetenschap (bv. sociologie) toch, kan niet beweerd, mag althans niet geëischt worden, dat zij geve een alzijdige en diepste „Erfassung" van de onderwerpen: waarmede ze zich naar haar aard heeft bezig te houden? Wät in deze omschrijving, vraagt men onmiddellijk, doet recht wedervaren aan het byzondere karakter van de wijsgeerige wetenschap: het karakter nl. van koningin, d. i. „centraliteit van alle andere wetenschappen" (Bolland), van „tendance à rendre relatives toutes les notions qui étaient d'abord absolues" (Comte), het karakter van „notwendigen, durch den Begriff bestimmten Zusammenhang der Wissenschaften" (Hegel)?

Doch, gesteld dat de schrijver zich niet wilde houden

aan zoo „fijne” onderscheidingen (na nauwgezette studie van zijn werk neigen wij tot deze conclusie); wat verleidde hem, die overigens zoo scherp zijn woorden weet te kiezen, er dan toe: op den titel „Philosophie” prijs te stellen?

---

2. Algemeene karakteristiek van werk en schrijver (zooals deze uit zijn werk blijkt).

Steinmetz tracht door nauwgezette analyse, door toepassing van een zorgvuldig gekozen werkmethode, zich voor partijdigheid te hoeden; doch aanhoudend wreekt zich deze gedwongen reserve jegens tijdsstromingen die hij haat, wijl hij ze in dit verband niet doorgrondt: met hartstochtelijke uitbarstingen van al te lang opgekropte nijdigheid, van fel pseudo-sarcasme, van vulgairen spotzucht. Dan worden schrijvers van een tegengestelde richting — zooeven nog trachtte hij in hostiel-getinte, maar plichtmatige beleefdheid ze te overtuigen, — plotseling zijn „Gegner”; en „Friedensschwärmer”, „Illusionisten” zijn nog de zachtste invectieven die hij hun toedeelt. Hun beginselen worden in den zelfden, niet bepaald wijsgeerigen trant vereerd met qualificaties als: „dasselbe oberflächliche Köchinnenmitleid” (337) „die reine Affenliebe”. De neochristelijke opvatting van naastenliefde bestrijdt hij met de volgende mededeeling: (17) „Hätte (der primitive Mensch) die Natur eines Hasen „oder Tolstois Charakter besessen, so wäre er bloss ge„flüchtet oder hätte er sich gar zum Frasse hingegeben. Im „letzteren Falle ergaben sich zwei Möglichkeiten: entweder „das leblose, langweilige Fleisch des Ur-Tolstoi wäre den „Löwen und Hyänen widerlich geworden und die Menschen „so weiterhin geschont geblieben, oder andernfalls, was „auch möglich, es gäbe längst keine Menschen mehr. <sup>1)</sup>”

---

1) Cf. *Leo N. Tolstoi*: „Het Sexueele vraagstuk” (41:) Zouden de menschen de volmaaktheid bereiken en kuisch worden (... zooals in het Evangelie staat)

De „Zug der Naseweisheit" die door onzen tijd loopt (236) heet flauw en sentimenteel, de „moderne Anschauung" „durchaus tóricht" (218). Den voorstanders van de vrede-beweging wordt, zeer ter snede, de vraag gesteld of wellicht „après nous le déluge ihre eigentliche Lösung ist". Socialisten (die allen rijkdom „onrechtmatig verworven" schijnen te achten) worden teruggebracht tot de vernietigende zelf-kennis: dat dit natuurlijk niet geldt voor hun eigen rijkdom doch slechts van de schatten „des Nachbarn" mag worden aangenomen, terwijl den aanhangers van de „trivialdummen Lehre vom Mehrwert" alle verdere discussie wordt afgesneden door de verrassende ontdekking, dat „Diebstahl an Armen verübt ja nie reich machen kann" (172). — Hij is er zich wél van bewust dat (164) „alle willkürlichen Pläne alle Schwärmereien" zoo goed als niets aan de orde van zaken hebben gewijzigd: „Geht," zoo roept hij met tot ironie overslaande piëteit uit, (330) „geht unsre Geschichtsphilosophie schon auf so sicheren Wegen, dass wir versucht sein könnten, der künftigen practisch vorzugreifen, die Geschichte der Zukunft in voraus zu gestalten?"... doch in een onbewaakt oogenblik kan hij allerlei misstanden die hem ergeren niet zonder luid protest laten, wil hij, wat meer zegt, tòch pogingen wagen verbetering aan te brengen, „vorzugreifen": en deelt met een welsprekendheid, zoo vurig dat ze een parlamentslid eer zou hebben gedaan, raad uit: aangaande de inrichting van casernes en van het voorbe-

---

dan zoude *het menschedom ophouden* en geen doel tot bestaan meer op aarde hebben. — (73:) „Tot dusver heeft de poging, om van deze zorg afstand te doen, de vernietiging van het menschelijke geslacht niet ten gevolge gehad. *Wat er verder gebeuren zal, weet ik niet.*" — (46:) „Men kan er slechts twee gevolgtrekkingen uit maken: of men wenscht den pest en den oorlog, of men streeft naar sexueele reinheid".— Dit ten bewijze dat (op een analoog gebied) de russische denker zijn voorschriften (allicht echter in verhevener zin dan de heer S.) wel tot de uiterste consequenties heeft doordacht, en aan schrandere waarschuwingen ten dien aanzien geen behoefte heeft.

reidend militair onderricht (134 vv.), over de plichten eener waarlijk-democratische regeering: „O wenn er (de staat) einmal wollte, wenn er einmal mit dem alten Schländrian bräche!... (201) <sup>1)</sup>

Deze, ten deele onbewuste, hoop: zich in het openbaar leven medezeggenschap te zien toebedeeld, verduistert aanhoudend en storend de denk-klaarheid van onzen filozoof. Vooral doordat hij dezen invloed niet wenscht te bemachtigen langs den gebruikelijken weg, — door parlementaire werkzaamheid bv., — doch veeleer verwacht: méer wijsgeer te worden geschat dan de dweperig-aangelegde lieden welke zich in den regel op dezen titel verhoovaerdigen; in dier voege dat men zijne uitspraken wèl zal ter harte nemen, al maakt hij er niet altijd openlijke voorstellen van. „Die Naturwissenschaften”, meldt hij (187) „haben uns endlich „gelehrt, die Tatsachen zu beachten. Hoffentlich wird ihr „ehrfurchtsvolles Studium uns allmählich befähigen, die moralisch entscheidenden Eigenschaften der Individuen wie der „Völker etwas tiefer zu erfassen als es die ekstatische Einseitigkeit der grossen Schwärmer und die abstracten Hypostasierungen der Philosophen zu tun vermochten.” En op een andere plaats laat hij zich nog duidelijker uit: (338) „Sowie die mystische Verhimmelung der Moral diese den „nüchteren Leuten verhasst machte, und mit Recht, so schafft der metaphysische Unsinn über den Staat (Hegel) „diesem nur Feinde unter den denkenden, kritischen Geistern, „die in seinem täglichen Gebahren gar wenig vom hehren „Ideale entdecken.” Overweegt men echter dat (216) de schrijver oorlog aanbeveelt als het eenige afdoende middel <sup>2)</sup>

1) Dat hij een pagina verder weer tot de „realiteit” terugkeert bewijst natuurlijk niets tegen de aspiratie tot hervorming die wij hem toeschreven.

2) „L'expérience constitue à peu près le seul procédé efficace pour établir solidement une vérité dans l'âme des foules, et détruire des illusions devenues trop dangereuses.” Gustave Lebon, Psychologie des Foules, p. 99.

om de menschen te brengen tot kennis van het innerlijke wezen des staats, dieper dan de kennis die bijgebracht wordt door „Stimm- und Steuerzettel", dan begrijpt men: dat de mededeeling als zoude natuurwetenschap voor den gemiddelden mensch in dit opzicht verbetering brengen niet veel meer is dan . . . declamatie. Overigens hebben wij gegronde reden om aan te nemen: dat hij zich niet al te hooge illuzies zal maken ten aanzien van de vraag of de „nuchtere man" zijne (toch òòk niet al te eenvoudige) uiteenzettingen bevattelijker zal oordeelen; en dies, na grondige studie van zijn werk, wat meer liefde zal gaan voelen voor zijne (niet extatische) moraal. Maar dat het derhalve onrechtvaardig mag heeten: een theorie af te keuren, omdat de gemiddelde mensch <sup>1)</sup> (wiens kenvermogen hij herhaaldelijk zeer laag taxeert) haar niet aanstonds begrijpt en kan toepassen (6) — alsof Hegel's Wijsbegeerte de bedoeling hadde: — door de massa nog wel! te worden toegepast, — deze voor de hand liggende conclusie ontgaat hem. Hij kan zijn, schijnbaar met zooveel bedachtzaamheid bestuurde, pen niet terughouden van soortgelijke, steeds weer verrassende glippers.

Men bevroedt het reeds aanstonds en ervaart het herhaaldelijk: aan deze „Philosophie" hebben twee geesten gearbeid: Een naar wijsheid strevende geest, die zich te huis weet in onze z.g. „natuurwetenschappelijke" tijdsstrooming; en een geest des gemoeds welke door ten halve bedwongen hartstochten wordt vertroebeld. Zij begrijpen elkander niet, geven op vele plaatsen blijk: elkanders bestaan niet te vermoeden, beletten elkanders werkzaamheid. Heeft de schrijver zekere personen of stelsels (wreed-)sentimenteel veroor-

---

1) De beoordeeling van het boek door wijsgeeren van professie — eigenlijk kan van andere lezers zelfs geen sprake zijn . . ." G. J. P. J. Bolland over Hegel's „Phaenomenologie des Geistes." (Cf. het artikel „Hegel" in „Tweemaandel. Tijdschr." Jrg. IV).

deeld of gehoond, dan wordt zijnen „natuurwetenschappelijken” geest zoolang het zwijgen opgelegd. Geeft een uitlating van een of ander „vijandelijk” denker hem aanleiding tot een quasi-wetenschappelijken kwinkslag, dan blijkt zijn gevoel, (dat hem op het onrechtvaardige van zijn spottereien had kunnen wijzen) plotseling onvindbaar. Zoolang de schrijver den hier aangeduiden innerlijken strijd nog niet heeft volstreden, zoolang zijn wijsheid hem zijn sentimenten nog niet heeft verklaard, — kan hij niet de geschikte persoonlijkheid zijn om anderer strevingen te doorgronden.

---

3. Steinmetz' methode van onderzoek. —  
Zijn criterium.

Hij weet natuurlijk wel dat ook anderen zich door hun temperament laten meeslepen, — het verwijt is in onze dagen bijna banaal geworden, — maar hij meent, dat hijzelf zich van deze fout heeft weten te vrijwaren, tenminste wat het eindresultaat zijner overdenkingen betreft <sup>1)</sup>. Zijn methode, in een afzonderlijk hoofdstuk uiteengezet, verschaft hem, meent hij, daartoe het middel <sup>2)</sup>.

---

1) Zie het voorwoord.

2) Vergelijk Steinmetz' artikel over „Treib's Marx” in „De Gids” 1904, I: 463: . . . „Maar toch, het wetenschappelijk werk heeft zijn bijzondere hygiëne, „die zijn gezond leven mogelijk maakt, ook waar de omgeving wat gevaarlijk „is. Deze hygiëne heet de methode van onderzoek. Zoo zij waarlijk goed is „en voortdurend volledig wordt toegepast, kunnen onze dwaze denkbeelden „het onderzoekingswerk niet schaden. En omgekeerd: de stemming voor dezen „arbeid het meest geschikt, de voor hem geheel aangelegde geesten brengen louter „dwaasheden voort, waar de methode verkeerd is of de goede niet trouw wordt „aangewend. Geen wonder. De methode is de weg om tot resultaten te komen, „de manier van feitelijk doen en laten, om die zoo goed en zoo gauw mogelijk „op het betreffende gebied te verkrijgen, de leefregel der wetenschap! . . . „De „juiste methoden der sociale wetenschap, der sociologie, zijn de vergelijking, „de inductie, het generaliseeren uit de feiten en alleen voor zoover de feiten „toelaten, natuurlijk met hulp van abstractie, deductie en hypothesen.”

De lezer zal kunnen oordeelen of hij, nu het niet geldt sociologie doch wijsbegeerte, ook soortelijk-verschillende methodes te baat neemt.

„Wij willen", dus merkt hij in het eerste hoofdstuk op, „eine anerkannt notwendige Erscheinung" aan onze kritiek onderwerpen, en „andere als notwendige giebt es ja gar nicht", doch dit behoeft ons nog geen aanleiding te zijn, ons oordeel op te schorten. De krijg is immers aan onze beïnvloeding niet onttrokken. En om drie redenen is het niet alleen „logisch unanfechtbar" doch tevens „praktisch wertvoll" en „zeitgemäss dass wir den Krieg vor unseren wissenschaftlichen und moralischen Richterstuhl laden: a. omdat de beschaafde volkeren tegenwoordig volkslegers bezitten; b. omdat zij zich zelf regeeren; c. omdat men allerwege een stadium van kritisch overleg is ingetreden en de omstandigheden niet meer zonder protest aanvaardt. Een zoo schrikbarend verschijnsel als de oorlog moest wel het eerst de aandacht der volkeren trekken.

Natuurlijk kunnen wij, zooals de populaire kritiek doet, den oorlog afmeten naar onze subjectieve gevoelens (4), doch hoewel niet valt te ontkennen, dat per slot van rekening gevoelens onze meening bepalen (bestimmen), mogen wij in dezen niet op de oppervlakkige reactie van ons eigen sentiment afgaan. De taak van deze populaire (eenzijdige, oppervlakkige of sentimenteele) kritiek kan slechts van voorbereidenden aard zijn. „Die seichten Romane Bertha v. Süttners" hebben menigen denktrage uit zijn dommel geschud.

De tweede manier om het vraagstuk onder de oogen te zien, de metafysische, kan den heer S. al evenmin bevredigen. Weliswaar zijn de voorschriften der metafysische moraal „über alle Prüfung weit erhaben" maar eigenlijk blazen ze „den zufälligen Zeitinhalt" „zu ewigen Wahrheiten" op (7) en in de practijk zijn ze lang niet altijd gemakkelijk toe te passen (6).

Gevoel en abstracte redeneering te zamen zijn terug te voeren tot „evolutionistischem Utilitarismus tiefster Fassung"

(8); ons weten kan geen hooger taak hebben dan ons voor te lichten (10) aangaande de waarschijnlijke behoeften van onze kinderen en kleinkinderen: deze toch, verzekert ons de heer S. in karakteristieke bewoording, vormen „unsre reale Ewigkeit”. En de opmerkelijke lezer zal begrepen hebben, dat hij daarmee bedoelt: wel geen echte eeuwigheid, maar niettemin een die heel wat deugdelijker zal blijken dan de abstracte, beuzelachtige eeuwigheid waarmee wijsgeeren en metafyzici zich het hoofd breken. Deze „Enkelkult” „sluit èn sentimentaliteit èn oppervlakkig egoïsme uit,” merkt hij nog op. En . . .

„Da wir jetzt im Besitze unseres Prüfsteins sind, können wir „uns fragen, wie wir unsre Untersuchung einrichten wollen.

„Unser Problem ist also der Wert des Krieges . . .

Zoodat, naar wij constateeren, „ons probleem” zich gaandeweg heeft gewijzigd, en, in niet geringe mate, vereenvoudigd. Immers, hadden wij oorspronkelijk te streven (p. VI) naar „allseitiger und tiefster Erfassung” van het oorlogsvraagstuk: thans blijkt ons, dat wij nog slechts de *waarde* van den oorlog hebben te onderzoeken. Vreemdsoortige alzijdigheid! Vreemdsoortig verschijnsel ook: Wij hebben niets gedaan, tot nu toe, als in het bezit geraken van een toetssteen: en moeten dus wel aannemen, dat deze werkzaamheid en niets anders de te onderzoeken materie, nog voordat het toetsen aanvangt, heeft veranderd. Of het onderhavige verschijnsel ook zonder meer „notwendig” mag heeten wordt niet gemeld. Maar ons moet thans de bescheiden opmerking van het hart: dat de zoo hoogelijk aangeprezen ervaring toch òk nog wel toetssteenen kent, die de te keuren materie als zoodanig onaangeroerd laten. En, in trouwe! wat zou de heer S. toch wel denken van een goudsmid, die uit een hem ter keuring toevertrouwd gouden ring al aanstonds het juweel, uit een hem met 't zelfde doel verstrekt horloge het



uurwerk verduisterde? Dat men met een gewonen toetssteen alleen goud en geen edelsteenen essayeert? — Dan moeten wij toch nadrukkelijk verklaren, dat wij ons daarmede niet tevreden kunnen stellen. Mogelijk zijn wij wat verwend door de groote belofte, ons zoo gereedelijk gedaan: maar nu het uitzicht op *alzijdige, diepgaande* keuring ons werd geopend, laten wij ons, althans niet zonder protest, met zoo veel minder niet afschepen.

Behalve een „reale" eeuwigheid is er toch ook nog een eeuwigheid-zonder-meer. Het streven naar begrip van het verband tusschen verschillende gebeurtenissen, feiten, verschijnselen: vooronderstelt toch kennis van een niet afleidbare denkbaarheid die, welken naam men haar ook moge toekennen, aan al die verschijnselen, feiten en gebeurtenissen gemeenschappelijk inhaerent is. — Stel: wij hadden het verschijnsel, „oorlog" afgemeten naar „unsere reale Ewigkeit", bleve dan niet het verband tusschen b.v. het begrip „mensch" en het begrip „oorlog" onopgelost? Uit het begrip „Enkelkult" toch is het begrip „mensch" niet meer af te leiden. En wat zou nu, volgens 's heeren S. maatstaf, het verband zijn tusschen „mensch" en „oorlog"; niet het oorzakelijk verband (de mensch „voert" oorlog of iets dergelijks) maar het redelijke? Een citaat uit het vijfde hoofdstuk verduidelijke onze bedoeling: op p. 213 zegt de heer S. (sprekend over de steeds omvangrijker wordende organisatie van de menschen): „Die Masse sind gar keine gleichgültigen Eigenschaften der Organisationen. *In der Quantität steckt ein gutes Teil Qualität.*" (cursiveering van ons.) Hoe verhouden zich in dezen gedachtegang de begrippen Qualität en Quantität? Kan men zonder meer beweren, dat, proefondervindelijk, de hoeveelheid de qualiteit verdoorzaakt? Wij meenen van niet. In het voorbeeld, dat tot deze metafysische uitspraak aanleiding geeft, heeft niet het aantal van de individuen of de

gemeenten den staat veroorzaakt, doch een andere eigenschap die wij hier thans onbesproken willen laten. De ervaring reeds leert, dat een betrekkelijk klein aantal individuen zich onder zekere omstandigheden tot een „hoogere eenheid” verbonden, terwijl in andere gevallen veel grootere aantallen in onderlingen twist bleven voortleven. De heer S. zelf zegt dan ook (213): „solange die einzelnen miteinander kämpften und einander töteten, konnte die weitere Einheit sich nicht festigen.” Het is klaar: de verhouding tusschen Quantität en Qualität kan hier niet bedoeld zijn als een oorzakelijke. De twee denkbareheden blijven in het onderhavige voorbeeld naast elkander voortbestaan: immers: de „weitere Einheit” is te-gelijker-tijd qualiteit (staat) en hoeveelheid (van individuen). Voor de de directe aanschouwing, de waarneming zonder meer, staan ze zelfs los van elkander. — Het verband tusschen Quantitaet en Qualitaet, dat de schrijver hier plotseling gewaar werd, is een rédelijk verband, al is te dien opzichte, met de mededeeling: dat het eene in het andere voor „ein gutes Teil stéckt” nog niet bijster veel gezegd. Zal ook de opmerkzame lezer, die de aangehaalde passage in zijn geheel bestudeert, de opmerking maken, dat de heer S. hier aan een meer-dan-fyzisch, een métafyzisch verband dacht; bij hem zal zich wellicht tevens de overtuiging vestigen, dat van een tamelijk *troebele* metafyzica slechts sprake kan wezen. <sup>1)</sup>

Een soort-gelijk verband nu tusschen voor de waarneming uiteenloopende gebeurtenissen, toestanden, verschijnselen etc.: kan volgens den hierboven ingevoerden maatstaf niet worden gevonden. Het bestaat voor ons, in zooverre wij de dingen zien niet alleen, maar tevens ze dénken. En wij onderkennen 't, in zooverre wij de dingen dénken niet alleen

1) Men vergelijke de afdoende uiteenzetting in Hegel's „Encyclopaedie der Philosophischen Wissenschaften”; § 98 vv.

doch tevens ze begrijpend denken. Het redelijk begrip is allen dingen inhaerent. Meenen wij van niet, dan hebben wij de wijsheid nog te zoeken. Kennen wij dit logische begrip, dan liggen de dingen voor ons niet langer uit elkander.

\* \* \*

Wij spraken reeds de meening uit, dat de heer S., den krijg opvattend als een zelfstandig probleem, het wezen der wijs-begeerte, welke immers heeft af te wachten of de wijsheid, indien deze eenmaal wordt gevonden, het op-zich-zelf-staan van het vraagstuk nog wel erkenne, onrecht aandeed. De term „oorlog" echter is niet ontleend aan logica of wijsbegeerte, doch heeft zijn ontstaan te danken aan de spraakmakende gemeente, de massa, wier onderscheidingsvermogen, naar de heer S. zelf erkent, naar de uitvoerige betoogen van anderen demonstreeren, (men vergelijkte o. a: het geciteerde werk van Gustave Lebon) niet aanstonds zoo hoog mag worden aangeslagen, dat hare begrippen der wijs-begeerte perken zullen mogen stellen. Wat waarborgt ons bv. dat de spraakmakende gemeente niet zeer uiteenloopende verschijnselen onder dezen term „oorlog" heeft thuisgebracht? Voor den kenner van massa-psychologie spreekt dit bijna van zelf. En iedereen weet toch uit ervaring dat dit de eerste keer niet zou zijn: Wat is er staan gebleven van de populaire indeeling der materie in vier elementen, die vroeger algemeen geldend was <sup>1)</sup>? Meent onze chemie niet: veel beter te weten? Wekt het niet onzen lachlust op: menschen, die tot evolutionair ten achter staande groepen behooren, het meerendeel van de ziekteverschijnselen te hooren toeschrijven aan „zinkings" en „winden"? Wil men,

---

1) Of de moderne indeeling logisch hooger staat wordt hier in het midden gelaten. Het feit: dat de thans algemeen aangenomen richting in de natuurwetenschap de oude populaire indeeling verwerpt heeft voldoende betoogkracht.

principiëel, al niet toegeven, dat beperkingen van het te onderzoeken gebied in wijsbegeerte ongeoorloofd zijn, men kiese dan toch in ieder geval niet soortgelijke ondoordachte, troebele, en zeker niet volgens wetenschappelijkjuiste methode totstandgekomen omgrenzigen. Tenzij men te voren reeds heeft aangetoond: dat de massa in dezen wel redelijk móest denken, wat men niet kan, zonder zélf redelijk te hebben gedacht. — Doch dit daargelaten, is het natuurlijk: dat de heer S., die den oorlog als een zelfstandig probleem voelt, voor zulk een afgeperkt vraagstuk ook een eigen-aardige maat zocht. — Wij meenen echter, dat hij, dus doende, zijn „begrip” van zoodanig vraagstuk reeds bij voorbaat principiëel vervreemdt van zijn begrip van „andere”, door hem eveneens zelfstandig gevoelde, problemen. Dit zal den lezer ook nader blijken, wanneer wij, in ons overzicht van het boek als zoodanig, komen tot 's heeren Steinmetz' standpunt tegenover het wereldvrede-vraagstuk. En dit vreemdstaan tegenover andere vraagstukken schijnt des te heviger uit, nu de auteur, inplaats van de beweerde „alzijdigheid”, slechts eene zijde van den krijg (de waarde) wenscht te belichten, in plaats van de aangekondige „diepe” behandeling, slechts een, uiteraard nogal aan de oppervlakte liggende, „utilitaire” behandeling geeft.

Zijn de termen „diepe wetenschap” en „alzijdige kennis” dan leege klanken voor den heer S., dat hij er oogenblikkelijk zoo vreemdsoortige remplaçanten voor stelt? Wat baat ons zulk een veel-belovend étiket, als ons reeds van begin af blijkt, dat de naam die het toont niets heeft te beduiden?

\* \* \*

Nader beschouwd nu komt de methode, welke, (den invloed van 's schrijvers karakter neutraliseerend,) een wijsgeerige uiteenzetting van de waarde van den oorlog heet

te geven, essentiëel hierop neer: De heer S. stelt eenerzijds zijn onderwerp (wij merkten reeds op, dat hij het slechts vâag stelt): dan, los van dat onderwerp, een aantal denkbaarheden die wellicht eigenschappen, uitvloeisels, kortom: predicaten van dat onderwerp zouden kunnen zijn; — en onderzoekt nu, op ervaringsgronden, of onderwerp en predicat bij elkander „passen". Tegen deze „manier van doen" is echter aanstonds te betoogen, dat de keuze van die predicaten geheel willekeurig is, beheerscht wordt door het temperament van den auteur. Men hoort natuurlijk, in verband met het onderwerp „krijg" wel eens spreken over de meeste van die predicaten (: wreed, leerzaam, demoraliseerend e.d.), maar zelfs indien ons nu langs streng-wetenschappelijke methode werd waargemaakt: dat zij er werkelijk bij passen, blijft de vraag naar predicaten waar „men" nu niet zoo dagelijks over spreekt geheel onbevredigd. Op welke gronden berust 's heeren S. keuze? Waarom werden juist déze predicaten opgenoemd en niet andere? „Noem er maar een dozijn op", zal de heer S. misschien antwoorden. Maar, zelfs indien wij dit verzuimden, ware daarmede onze bedenking niet zuiver weerlegd. Wij eischen een (b.v. een logische) waarborg, dat redelijkerwijze déze eigenschappen voor behandeling in aanmerking komen, en dat er redelijkerwijze geen andere kunnen zijn of gevonden worden. Wij meenen dat, waar op de methode zooveel nadruk werd gelegd, een door de rede gestelde omgrenzing van haar feilbaarheid niet mag ontbreken.

Maar de heer S. die de zaken beschouwt in hun „buiten elkander zijn", ze zelfs, als ze ietwat in-ge-wikkeld lijken, vernuftiglijk analyseert: zal deze wensch niet kunnen bevredigen, zelfs indien de lust dit, pro forma, te doen, hem ware gerezen. Waaròm hem dit onmogelijk is: de ontwikkeling van onze volgende bedenking zal dit duidelijk maken:

Wij meenen nl. dat de bepaaldheid van zekere eigenschappen van den oorlog in wijsgeerige beteekenis ten achter staat bij het betoog: dat deze eigenschappen noodwendiglijk, op voor onze gedachte begrijpelijke, *op redelijke wijs, uit het wezen van den oorlog voortvloeien*. Willen wij te recht kunnen beweren: dat wij dit verschijnsel begrijpen; dan moeten wij zijn wezen niet kunnen denken, zonder tevens te denken aan zijn eigenschappen en zijn functies: dan moet het verband tusschen de zaak en zijn uitvloeisels voor ons in de Réde liggen. En het bestaan der eigenschappen wordt alsdan door het wezen van het onderwerp gesteld. Bij een stelselmatig doordenken van het onderwerp behoeft van een persöonlijke keuze in deze eigenschappen geen sprake te zijn. Blijke ook wellicht dat de Rede geheele reeksen van uiterlijke eigenschappen tot een enkele samenvoegt, of, beter uitgedrukt: daarin slechts één enkele onderkent; en meerdere eigenschappen stelle, waar de beschouwing als zoodanig er slechts één gewaar wordt: tegen de juistheid van zoodanige manier van doen ware hiermede niets ingebracht; hoogstens ware weer eens betoogd, dat de spraakmakende gemeente zonder „wetenschappelijke hygiëne” te werk gaat; wat ook den heer S. geen verwondering kan baren.

Zoolang men erkent (en met deze erkenning in zijn werkwijze rekening houde) dat — om niet aanstonds alles te eischen — onderwerp en eigenschappen, verschijnsel en uitvloeisels *een gemeenschappelijke kern* hebben, zal het streven naar methode in de keuze der predicaten, als bovenbedoeld, *ijdel* blijken. Onderwerp en gezegde zullen elkan- der vreemd blijven. En hun onderlinge aantrekking of afstooting zal door een methode-loos *toeval* worden beheerscht.

Het streven naar stelsel in deze keuze ligt derhalve niet in den aard van 's heeren S. opvattingen, welke zelfs nood-

wendiglijk de mogelijkheid van stelsel in dezen buiten beschouwing moesten laten.

\* \* \*

Illustratie van onze beweringen wordt aangetroffen in de zinsnede waarmede de behandeling eener volgende eigenschap telkens begint. Verwantschap met het wezen van den oorlog wordt hier niet blootgelegd: (46) „Bevor wir uns klar zu machen versuchen, was die kulturelle Function und damit die Berechtigung des Krieges in unserer Periode sein kann, ist es gut, dass wir erst den furchtbaren Schäden des Krieges in die Augen sehen". In dezen causerie-toon zijn de aanheffen der hoofdstukken bijna zonder uitzondering gesteld. En nu zal men ons tegenwerpen: dat het toch wel van zélf spreekt, dat men, schrijvend over „oorlog" gewag maakt van dooden en gewonden; doch indien deze bewering de betoogkracht had, die men er in wenscht te leggen, zou wijsgeerig onderzoek hebben stil te staan bij de opsomming van dergelijke vanzelfsprekendheden. Wij echter wenschen deze juist te begrijpen.

Een zeer interessante illustratie biedt verder 's heeren S. „doen en laten" tegenover de denkbaarheden die, hoewel op grond van het „men zegt" een oogenblik als predicaten van „oorlog" geopperd, blijken niet te passen bij andere predicaten, door den heer S. reeds geaccepteerd. Hij heeft nu eenmaal, zonder nader bewijs, aangenomen: dat de voordeelen van den krijg „verminderd" mogen worden met de „nadeelen": hij heeft in zijn betoog te dien aanzien een eenzijdige conclusie noodig, een praktische conclusie. Hij moet den menschen immers kunnen aanraden zich naar zijn conclusie te gedragen! Daartoe brengt hij zooveel doenlijk alles onder cijfers en met een eenvoudig aftreksommetje wordt de redeneering ten einde gebracht. Voor 's schrijvers gevoel is dit zeer geoorloofd: Eenerzijds de voordeelen:

selectie, leering, krachtsmeting, bevestiging van de nationaliteit; anderzijds nadeelen als gesneuvelden, verwoeste akkers, gedemoraliseerde soldaten, uiteengerukte families... voor iemand van 's heeren Steinmetz gezond en krachtig temperament is het niet moeilijk uit te maken, naar welke zijde de weegschaal overslaat. Maar nu zijn er ook menschen (73) die de oorlogvoering beschouwen als „Massenmord ohne weiteres”. Hun aantal is groot merkt schr. nog op, tot hen behooren „in vielen Ländern die Mehrzahl der Gebildeten”. Deze „neurasthenici” worden door de groote hoeveelheid van het vergoten bloed zoodanig verblind, dat zij van zijn schrandere rekenkundige bewerkingen niets voelen; zij kunnen er zelfs niet aan denken zonder afgrijzen. Zeer beleefd treedt de auteur deze lieden te gemoet, al kan hij de gelegenheid om ze een *sneer* toe te dienen niet ongebruikt laten voorbijgaan: „Ueberhaupt begreife ich nicht, dass diese Leute nicht unendlich energischer gegen (den Krieg) auftreten.” En, daarna ietwat milder gestemd, voegt hij er aan toe: „Er muss doch in ihren Augen so unsagbar entsetzlich sein, so durchaus unduldbar.” Dit lijkt zeer onpartijdig, maar wie bij het lezen van onzen algemeenen karakteristiek heeft kennis genomen van de merkwaardige scheldpartijen, waarmede hij in den loop en aan het slot van zijn wijsgeerige overdenkingen van zijn verklaard begrip blijkt geeft: die moet wel meenen, dat de te voren betrachtte beleefdheid den heer S. aan 't hart is gegaan. Strijkages en scheldwoorden hebben hier een groote fout in de methode te bemantelen: Wie begrijpt niet, dat de heer S., die zijn onderzoek bij voorbaat beperkt tot den oorlog, die zijn filosofie reeds bij voorbaat veroordeelde tot zeer engen samenhang met dit verschijnsel, in de bij hem ontstane betrekkelijke helderheid noodwendiglijk moet missen het vermogen om „andere” verschijnselen ook maar eenigszins



te door-gronden? Zijn standpunt tegenover gezegde verschijnselen moest wel geheel ondoordacht zijn. Zij gaan boven, tenminste buiten zijn begrip. En dat de zachtzinnige sentimentaliteit waarmede hij ze aanvankelijk bejegende, al spoedig moest omslaan in kwaadaardige sentimentaliteit vindt zijn oorzaak hierin, dat deze, den auteur onwelkome geesten, eenmaal wakker geroepen, zich door geen beleefdheid meer laten terugdringen: de heer S. heeft eenmaal beweerd, dat alle verschijnselen noodwendig zijn; en aan deze bewering wordt door den eigenaardigen psychischen trant waarin hij een bespreking er van tracht te ontglippen geweld aangedaan. Dit voelend moest hij wel zeer boos worden . . . echter niet op de te dezen onschuldige vredesapostelen: want niet zij hebben den heer S. gedwongen: zijn begrip „oorlog", hoe dit ook, na „immer aufs Neue" in zijn geest „hin und her gewälzt" te zijn (voorwoord), moge uitvallen, reeds bij voorbaat te scheiden van zijn begrip van het tegendeel: vrede-verlangen.

Het begrip van „oorlog" dat, na onderzoek, den heer S. te beurt ware gevallen, had van dien aard behooren te zijn, dat wij, het wezen van den oorlog in zijn trant door-denkend, ons plotseling vonden geplaatst voor het besef: dat er nu óók menschen moesten zijn, noodwendiglijk moesten bestaan, die over dit verschijnsel niet onbevangen vermogen te denken. Ieder weet, dat er zulke menschen bestaan, en de heer S. laat dan ook niet na, ons hiermede, op grond van zijn ervaring, bekend te maken. Doch vergissen wij ons niet zeer, dan is het mededeelen van niet samenhangende feiten nog geen „Philosophie"; dan is het noteeren van ervaringen wellicht iets zeer nuttigs, doch het doorgronden van die ervaringen een geheel andere werkzaamheid, een werkzaamheid van hoogere orde.

Zoolang men het niet verder heeft gebracht dan „consta-

teeren” van uiterlijkheden, geve men niet voor: Wijsgeer te zijn. Hoogstens spreke men dan de hoop uit: het nog eens te zullen worden.

\* \* \*

Ten slotte: Aangenomen nu, dat de heer S. er in slaagt: ten genoeye van onze ervaring te demonstreeren, dat zekere, door hem toevalliglijk geopperde predicaten „passen” bij den „oorlog”. Hij heeft dan verkregen een aantal uitspraken (oordeelen) als: „de oorlog is nuttig”, „de oorlog werkt selectorisch”, „de oorlog doet zekere, meestal sluimerende, hartstochten ontwakten”, „de oorlog versterkt het nationaal gevoel”, etc. Doch daarmede brengt hij slechts eenige feiten, die ieder kan ervaren, in klein bestek te zamen. Hij doet dit door middel van statistiek, door het afscheiden van zekere gebeurtenissen uit de algemeene geschiedschrijving, een enkel maal door oppervlakkige vergelijking van sommige verschijnselen waarin hij eenige analogie meent te bespeuren. De natuuronderzoeker werkt op overeenkomstige wijze met microscoop, ontleedmes, weegschaal. Onze tijd moet wanen: het in begrip zeer ver te hebben gebracht indien hij van een verschijnsel de onmiddellijke oorzaak ontdekt. De meerderheid van onze „algemeen ontwikkelden” gelooft: het leven in een dierlijk lichaam te begrijpen, door de wetenschap, dat ook kleine onderdeelen van zulk een lichaam („cellen”) leven. En zoo men al niet begrijpt, dat deze herleiding geenszins afdoende is, (steeds weer moet de ontleding halt houden voor het eigenlijke „leven”) men kan niet nalaten het te ervaren, daar de denkbaarheid „cel” onmiddellijk in vele soortbegrippen blijkt uiteen te vallen, en niet nader tot een eenige, een laatste oorzaak voert. Deze ervaringsverlegenheid moet hebben bijgedragen tot de bizarre mechanistisch-monistische verdichtselen van een Haeckel, tot de talrijke onderzoekingen naar een „prima

causa", tot menige poging om, op grond van mechanistische theorieën ten aanzien van de schepping, de zg. „génération spontanée" te voorschijn te roepen. Men voedt nog steeds de hoop, oplossing van het wereldraadsel, begrip van het leven, onder in een retort te vinden. En ook de heer S. is, overdrachtelijk gesproken, in soortgelijke richting werkzaam: Met noeste vlijt brengt hij zijn feitenmateriaal bijeen, uit de obscuurste hoekjes diept hij feitjes op, die met zijn, uit de gebeurtenissen afgeleide, meeningen overeenstemming vertoonen. Eigenlijk begrip brengt hem deze methode niet, zij concentreert slechts een hoeveelheid opgedane, of mogelijk blijkende ervaringen. Doch zijn aansturen op de „Ursache der Ursachen" helpt hem tenminste: de gebeurtenissen van hare alledaagsche verschijningsvormen los te werken: en oogenblikkelijk maakt de „Ahnung", dat er iets aan ontbreekt, zich van hem meester. Zodoende komt hij, evenals bv. Haeckel, tot beweringen die dan met zijn tot dusverre gevolgde methode in flagrante tegenspraak geraken: Wij zullen gelegenheid hebben den lezer er op te wijzen, dat de schrijver die anderen hun „abstracties" verwijt, elders nadrukkelijk tot voorzichtigheid bij het aanwenden van deductie maant, zelve zich tot op bedenkelijke hoogte schuldig maakt aan hetgeen hij te dezen in abstracto, vaak terecht, laakt. Voor het tegenwoordige voldoe de opmerking: dat dergelijke zijsprongen in den heer S. niet iets toevalligs mogen heeten, doch veeleer hun verklaring vinden in zijn pogen: zijne voor het heden opgedane ervaringen het voorkomen te verschaffen van wijsheid welke ook voor de toekomst geldt, m. a. w. (daar de keuze van de mede te deelen ervaringen en oordeelen werd beheerscht door zijn sentiment, ja: een getrouwe afspiegeling van zijn sentiment mag heeten): zijn persoonlijke gevoelens te vereeuwigen.

Uit onze besprekingen moet den lezer nu gebleken zijn: Dat Steinmetz met zijn opzettelijk gekozen methode, wellicht juist doordat deze gekozen werd, niet vermag te verhinderen: een principiëel tusschenbeide komen van zijn subjectieve, („sentimenteele”) waardeering;

dat hij zonder deze subjectieve waardeering (bv. bij de keuze van zijn predicaten van „oorlog”) nooit tot resultaat had kunnen geraken;

dat nòch zijn z. g. „natuurwetenschappelijke”, werkwijze, nòch zijn aan persoonlijke schatting en oppervlakkige tijdsomstandigheden gekluisterd criterium („Enkelkult”) tot een eigenlijk-wijsgeerige doordenking van het verschijnsel „krijg” zou kunnen voeren, ook al wordt dit probleem, zonder motief, tot steeds bescheidener afmetingen teruggebracht.

Zijn deze conclusies echter juist, dan moet bespreking van het betoog in zijn onderdeelen waar maken:

1. Dat 's heeren Steinmetz' „oplossing” geen wijsgeerige is.
2. Dat hij zijn maatstaf niet voortdurend toepast, maar dezen, waar hij te kort schiet, vervangt; voor zoover hij niet zekere onderdeelen van zijn probleem op de een of andere manier terugwijst.
3. Dat zelfs schijnbare wijsgeerigheid hem ontbreekt tegenover vraagstukken die zich, naar hem dunkt, buiten de willekeurig gestelde grenzen van zijn onderzoek bevinden.

\* \* \*

Wij zullen nu derhalve moeten onderzoeken wát het hier te voorschijn gebrachte feitenmateriaal kan bewijzen, en wat niet. En wij kunnen, voordat wij daartoe overgaan, niet nalaten: den koenen, onvermoeibaren, nauwgezetten werker, die Steinmetz zich te dien aanzien op menige bladzijde toont, onomwonden hulde te brengen. De man met de „onverzettelijke, koppige liefde voor de wetenschap’ om wien hij

eens riep in „De Gids," die man is hij zelf. Het is een genot: onder het lezen telkens weer te mogen vaststellen, dat geen moeite hem te veel is, om klaarheid, in de mate die hij gewenscht acht, te wekken. Het lijstje van de door hem voor deze studie, grootendeels opzettelijk, geraadpleegde boeken bevat niet minder dan 314 titels, de opgave van geciteerde auteurs, waarin wij nog enkele namen missen, 279. Natuurlijk zou deze feitenkennis op zich zelf slechts op wetenschappelijk-steriele volharding behoeven te duiden (men leze S'. aanmerking op het werk van Bloch, l. c. 285). Doch zij staat hier niet op zich zelf; wat meer zegt, deze „Philosophie" bevat een aantal formuleeringen, kernachtige, karakteristieke uitspraken, welke te denken geven, dat de schrijver, wat betreft „den eigenlijksten aanleg zijns geestes"(13) mag geteld worden tot de nog onbewuste aanhangers van de door hem met zooveel minachting bejegende idealistische wijsbegeerte. Dit opent ons de verwachting, dat, op den duur, hij zich niet zal blijven veroordeelen tot de onkunde op dit gebied, waarvan zijn ondoordachte vonnissen een uiting zijn.

4. Het wezen van den krijg volgens Steinmetz. Eerste gedeelte.

In het hoofdstuk „Der Krieg als kulturelle Triebkraft" (jammer genoeg staat het bijna geheel op zich zelf) wordt ons allereerst geboden een onderzoek naar de oorzaken van den krijg; waaraan groote waarde is toe te kennen, omdat getracht wordt: het wezen van den krijg zoo niet te vinden, dan toch het te verklaren uit (16) het „intellektuelle und emotionelle Wesen des Naturmenschen". Aldus ging ook Spencer te werk, toen hij den primitieven Staat wilde schetsen. Dit „doen en laten" moet in den heer Steinmetz worden beschouwd als een poging tot het vinden van de

„reale” idee die aan den oorlog ten grondslag ligt. Dat het gemoedsleven van den oermensch, aangenomen eens dat dit het wezen van den krijg kan verklaren, op zich zelf weer een nieuw raadsel is, waaromtrent zelfs feitelijk niet veel kan worden medegedeeld, — dat ook hier de moeilijkheid eenvoudig wordt verplaatst: zoodanige overweging zal men in deze verhandeling missen.

„Waarom, aldus de auteur, „*verdédigde* de oermensch zich tegen wilde dieren, waardoor werd hij *agressief*? Aan den drang naar zelfbehoud toch, dien men als oorzaak van het eerste zou kunnen aanmerken, ware immers reeds door vlucht voldaan”. En hij antwoordt (18) dat „moed, de zelfde eigenschap welke den mensch aanzette tot doorgronding van de geheimzinnige natuur,” hem dwong stand te houden; terwijl „minstens” negatieve wreedheid en begeerte hem agressief hebben gemaakt. Nemen wij aan, dat 's menschen stamvader verwant was met de omnivore anthropoïde apen (deze behooren tot de weinige positief-wreedde dieren), dan kan 't het intelligente dier „mensch” aan genoemde psychische eigenschappen niet hebben ontbroken. Stijgende levenszekerheid stelde vervolgens hem in staat met steeds gewelddiger dieren zich te meten, wat selectie en onderlingen strijd tengevolge had. Strijd tegen den steeds slimmer en krachtiger wordenden mensch versterkte den drang naar krachtsvermeerdering, — wat bij strijd uitsluitend tegen de zich zelve vrijwel gelijk blijvende dieren niet noodzakelijk het geval had behoeven te zijn. Voorwaarde tot onderlingen kamp was een slecht ontwikkeld soortgevoel. Meer sociaal bewustzijn bij onze stamvaders hadde ons huidig altruïsme onmogelijk gemaakt (22). Stijgende agressiviteit maakte meerdere aaneensluiting gewenscht, en deze had zijn eerste kiemen in de familie. De krachtigste, doch tevens onzelfzuchtigste ouders gaven hun kroost de meeste levenskansen.

Familie-groepen (stammen) ontstonden en in den stammenstrijd moest de zwakste groep, — de groep met de meest-egoïstische leden, — ondergaan. Zoo onstond het door Kulischer dus geheeten „Dualisme der Ethik" (24): altruïsme jegens leden van de eigen groep; ruwe onverschilligheid voor outsiders. Hierin wortelt het eigenlijke huwelijksleven dan, met de daaruit volgende fijnere moraal. Wat meer altruïsme onder de oermenschen: en de ontwikkeling van deze schoone vrucht hadde zijn tegenwoordige hoogte nooit bereikt. De door krijg mogelijk gemaakte slavenhouderij heeft déze groote beschavingsbeteekenis: dat hij den gevangen oermensch kon dwingen tot aanhoudenden arbeid, welke den vrijen tegenstond. Vermeerdering van productiviteit schiep vermeerdering van behoefte. De in aantal groeiende groepen ondervonden de tragische beperktheid van (verworven) economische goederen en moesten hun gebied uitbreiden. Stuitten daarbij op natuur en menschen, wat hun aanzette tot uiterste krachtsinspanning, hoedanige hun moed staalde en hun intellect scherpte. Gelukkig was de onderlinge kit tusschen de menschen nog zoo zwak, dat de stammen klein bleven: want nu moesten alle weerbare mannen vechten, en de zwakken werden uitgestooten. (31). Zonder deze hardheid hadden wij het nimmer tot sentimentaliteit gebracht! Intusschen: selectie verhoogde het sociaal bewustzijn; immers niet de sterkste individuen overwonnen, maar de grøepen die het stevigst waren aaneengesloten. Om te kunnen overwinnen, had men verder een goede leiding of regeering noodig: Ohne Krieg kein Staat (34). Behalve de verwachte gevolgen had deze ook opvoedenden invloed: leerde den menschen samenwerking en gehoorzaamheid, bereidde ons, cultureel hooger, leven voor: 't nationale karakter vormde zich. Was samensmelting der geheele menschheid onder de gegeven omstandigheden ook geheel

om die te kénnen allereerst, maar om haar te gebruiken als *argument*, dat oorlog voor teergevoelige zielen *aannemelijk moet maken*. Hier komt de tweeslachtigheid waaraan het geheele werk lijdt schrill aan het licht: Wetenschap, niet òm de wetenschap, maar als strijdwapen. Wijsgeerig onderzoek: niet als beroep op den overwegenden logos van den geleerde, maar als argument voor de tot daadwerkelijk ingrijpen neigende „commonsense” van den staatsburger als zoodanig.

Overigens staan in dit hoofdstuk uitdrukkingen als: „Zonder ruwheid (vroeger) geen gevoeligheid (thans): zonder wreedheid (tòen) geen naastenliefde (nu); uitleving van hartstochten voerde tot onderdrukking er van; de krijg „wil het booze en scheidt het goede” . . . daar: om te pleiten voor onze stelling: Dat tot Steinmetz' „eigenlijksten aanleg” behoort: een opmerkelijke voorliefde tot een formuleertrant, welke men sentimenteel-dialectisch of mystisch zou kunnen heeten. De in dit werk sporadisch blijkende filosofie is nog niet doordacht, bleef ongeschreven, werd slechts gevòeld. En schrijvers' kampioens-temperament belette een onbevangen uiting van zijn diepste gevoelens. Daardoor kan hij slechts redelijk zijn waar hij er niet op verdacht is, en wordt hij verward en scheidend-verstandig waar hij opzéttelijk te werk gaat.

5. Het wezen van den krijg. Tweede gedeelte. De draagkracht eener „deductie met hulp van abstractie uit de feiten” overschat.

Het vijfde hoofdstuk bedoelt, tegenover (te voren opgesomde) nadeelen van den krijg <sup>1)</sup> een aantal overwegende voordeelen te stellen. De inzet er van echter doet aan wijs-

---

1) Zie Hfst. 3 en 4, welke wij, wegens plaatsgebrek, niet uitvoerig kunnen bespreken.



geeriger oogmerken denken: In tegenstelling tot de „kurzsichtigen Schwärmer" voor wie de wereldgeschiedenis niets is als een „hässliche Dummheit an der nur die Proportionen gross sind" (163) meent de schrijver dat „jeder Physiologe „von einer so ausserordentlich viele Kräfte erfordernden, so „viele Organe beschäftigenden Tätigkeit, die ausserdem von „Anfang an für das ganze Wachstum der Spezies so alles „andere übertreffend viel bedeutet hat, annehmen wird, dass „sie keine Krankheit sein kann, und ebenso wenig ein „grässliches ungeheures." Men klaagt over de groote geldelijke offers die oorlog eischt, doch vergeet dat de oorlog juist tot functie heeft, te meten wie deze offers gedurende den langsten tijd kan dragen. Kan ook de aanleiding tot een bepaalden krijg vaak belachelijk worden genoemd . . . „es siegt wer siegen musste". (167) Grootte van grondgebied, dichtheid van bevolking, volkskarakter en nationale rijkdom, het prestige van de regeering, de fysische en de moreele volksgezondheid. ziedaar de voornaamste natuurlijke, onvermijdelijke en derhalve rechtvaardige (171) momenten van het weerstandvermogen eener natie. „Die Tatsachen belehren uns dass die Vergangenheit nie stirbt," geen volk kan te recht verantwoordelijkheid voor zijn karaktereigenschappen van zich werpen (185). Derhalve is ook de uitslag van een krijg niet iets oppervlakkigs, doch veeleer een beslissing waarin over het verleden van een volk recht wordt gesproken. Waartoe dienen echter overwinning en nederlaag? Niet om theoretisch vast te stellen wie de sterkste is en wie de zwakste. Slechts om zijn practische gevolgen kunnen wij een overwinning billijken (188). —

Tot dusverre lijkt deze uiteenzetting een poging om, (zij het op practische gronden) aan te toonen dat de orde van zaken noodwendiglijk zoo moest zijn als ze is. Doch eigenlijk wordt hier niet zoo veel bewezen als de schrijver hoopt.

om die te kénnen allereerst, maar om haar te gebruiken als *argument, dat oorlog* voor teergevoelige zielen *aannemelijk moet maken*. Hier komt de tweeslachtigheid waaraan het geheele werk lijdt schrill aan het licht: Wetenschap, niet òm de wetenschap, maar als strijdwapen. Wijsgeerig onderzoek: niet als beroep op den overwegenden logos van den geleerde, maar als argument voor de tot daadwerkelijk ingrijpen neigende „commonsense” van den staatsburger als zoodanig.

Overigens staan in dit hoofdstuk uitdrukkingen als: „Zonder ruwheid (vroeger) geen gevoeligheid (thans): zonder wreedheid (tòen) geen naastenliefde (nu); uitleving van hartstochten voerde tot onderdrukking er van; de krijg „wil het booze en scheidt het goede” . . . daar: om te pleiten voor onze stelling: Dat tot Steinmetz' „eigenlijksten aanleg” behoort: een opmerkelijke voorliefde tot een formuleertrant, welke men sentimenteel-dialectisch of mystisch zou kunnen heeten. De in dit werk sporadisch blijkende filosofie is nog niet doordacht, bleef ongeschreven, werd slechts gevòeld. En schrijvers' kampioens-temperament belette een onbevangen uiting van zijn diepste gevoelens. Daardoor kan hij slechts redelijk zijn waar hij er niet op verdacht is, en wordt hij verward en scheidend-verstandig waar hij opzéttelijk te werk gaat.

5. Het wezen van den krijg. Tweede gedeelte. De draagkracht eener „deductie met hulp van abstractie uit de feiten” overschat.

Het vijfde hoofdstuk bedoelt, tegenover (te voren opgesomde) nadeelen van den krijg <sup>1)</sup> een aantal overwegende voordeelen te stellen. De inzet er van echter doet aan wijs-

---

1) Zie Hfst. 3 en 4, welke wij, wegens plaatsgebrek, niet uitvoerig kunnen bespreken.

geeriger oogmerken denken: In tegenstelling tot de „kurzsichtigen Schwärmer" voor wie de wereldgeschiedenis niets is als een „hässliche Dummheit an der nur die Proportionen gross sind" (163) meent de schrijver dat „jeder Physiologe „von einer so ausserordentlich viele Kräfte erfordernden, so „viele Organe beschäftigenden Tätigkeit, die ausserdem von „Anfang an für das ganze Wachstum der Spezies so alles „andere übertreffend viel bedeutet hat, annehmen wird, dass „sie keine Krankheit sein kann, und ebenso wenig ein „grässliches ungeheueres." Men klaagt over de groote geldelijke offers die oorlog eischt, doch vergeet dat de oorlog juist tot functie heeft, te meten wie deze offers gedurende den langsten tijd kan dragen. Kan ook de aanleiding tot een bepaalden krijg vaak belachelijk worden genoemd . . . . „es siegt wer siegen musste". (167) Grootte van grondgebied, dichtheid van bevolking, volkskarakter en nationale rijkdom, het prestige van de regeering, de fysische en de moreele volksgezondheid. ziedaar de voornaamste natuurlijke, onvermijdelijke en derhalve rechtvaardige (171) momenten van het weerstandvermogen eener natie. „Die Tatsachen belehren uns dass die Vergangenheit nie stirbt," geen volk kan te recht verantwoordelijkheid voor zijn karaktereigenschappen van zich werpen (185). Derhalve is ook de uitslag van een krijg niet iets oppervlakkigs, doch veeleer een beslissing waarin over het verleden van een volk recht wordt gesproken. Waartoe dienen echter overwinning en nederlaag? Niet om theoretisch vast te stellen wie de sterkste is en wie de zwakste. Slechts om zijn practische gevolgen kunnen wij een overwinning billijken (188). —

Tot dusverre lijkt deze uiteenzetting een poging om, (zij het op practische gronden) aan te toonen dat de orde van zaken noodwendiglijk zoo moest zijn als ze is. Doch eigenlijk wordt hier niet zoo veel bewezen als de schrijver hoopt.

Wat hij wenscht te demonstreeren heeft hij reeds te voren als ondersteld aangenomen. In het onderhavige bewijs nl. is gegeven de onvermijdelijkheid van volkskarakter enz.; en (wijl volkskarakter, nationale rijkdom e.d. factoren zijn van den uitslag) daarmede tevens de onvermijdelijkheid van den uitslag, waarvan de schrijver ons juist het bewijs wilde leveren. Wij beweren niet, dat wij het in de practijk met den heer S. oneens zouden zijn (wij laten dit hier nadrukkelijk in het midden); wij toonen slechts aan dat wij ons hier bevinden voor een schijnbewijs, dat de moeilijkheid slechts verplaatst, dat de moeilijkheid denkt op te heffen door haar even onder de oppervlakte te vermoffelen. De wijsgeerige tournure, hier aanwezig, ligt veeleer in het gevoel, juister uitgedrukt: in het geloof van den schrijver.

Zijn verstand moest echter, (krachtens zijn tweeslachtigen aanleg) onbevredigd blijven, dwong hem, dit „real”-wijsgeerige resultaat opzij te zetten, het te overschrijden, door te willen aantonen, „welche dem Kriege als Prüfungsform zukommenden Vorteile sind” (189), om, dus doende, den krijg te rechtvaardigen „vor unserm denkenden und fühlenden Geiste”. Men zou meenen dat, onder de gegeven omstandigheden, de krijg reeds voldoende is gerechtvaardigd, als zijnde een onvermijdelijke, rechtvaardige (’s schrijvers eigen woorden!) rechtspraak over het verleden eener natie. De aangehaalde *overgang tusschen deze twee overtuigingsfragmenten van den heer S.* is dan ook niet logisch, zelfs niet natuurlijk, doch kunstmatig en gezocht. De eigenlijke intentie van deze wending is veeleer: zijn vluchtige, fragmentarische percepties, waarmede hij niet beter weet te doen, die hij niet *stelselmatig* weet te ontwikkelen, ondergeschikt te maken aan zijn streven: het practische nut van de dingen na te gaan. Heeft hij niet reeds lang uitgemaakt, ook al verzuimde hij de diepste bronnen van zijn weten te

peilen, dat zulks de hoogste taak is die aan onze wetenschap kan worden toegewezen? — Er zijn vele zinswendingen in dit werk, (de lezer heeft er reeds eenige ontmoet) die: onwillekeurig en onbewust, echter juist daardoor op psychologisch-betrouwbare wijze, demonstreeren, dat 's schrijvers wijsbegeerte door zijn practischen geest wordt gevoeld als soms wel lievige, maar gewoonlijk zeer lastige geweldenarij. In dit licht begripte men de eigenaardige daling in begrippenniveau welke het zinnetje vertoont, waarmede de overgang tusschen („reale") bespiegeling en practische, naar ingrijpen strevende staatkunde wordt volbracht: „Der Krieg hat also, meiner Ueberzeugung nach, essentielle und unersetzliche Vorteile. Ich werde mich erst bemühen, die Art und Grösse dieser Vorteile klarzumachen, ihre essentielle Verbindung mit dem Völkerkampfe, und dann (!!) die Unmöglichkeit dartun, sie in anderer Weise als eben durch den Krieg zu erlangen." (190)

\* \* \*

Het eerste voordeel dan, dat allen Illusionisten, Friedensschwärmer e.d. ter rustige overpeinzing wordt gegeven, formuleert Steinmetz aldus: „Ohne Krieg kein Staat". Hij zet, natuurlijk! zouden wij bijna zeggen, weer in met een ontboezeming tegen de (190) „unzählige Apotheosen über den Staat geschrieben." Hij meent dat de „weite Divergenzen" tusschen mannen als Hegel, Schäffle en Spencer niet liggen in „verschiedener Schätzung desselben Objects" maar veeleer zijn te zoeken in „Verschiedenheit des Temperaments, und andererseits darin dass auf ganz andere Sachen geachtet wird." Hierbij denkt men dan aanstonds aan Hegel's uitspraak: „Het Algemeene ziet men niet en hoort men niet, het is slechts voor den *geest*", en verwacht dat de schrijver, naar aanleiding van het waarschuwend voorbeeld hem door de zooëven genoemde auteurs geboden,

een middel zal weten te vinden om zich van temperamentsinvloeden te vrijwaren, ons een begrip zal weten te scheppen waarbij „hooren en zien vergaat” . . . „Niettemin, (zoo vervolgt hij) kunnen ze, bij „einigem Realismus in der Anschauung” wel tot overeenstemming worden gebracht”. Dit stemt tot nieuwsgierigheid naar het product van het realisme, dat zoo uiteenloopende temperamenten zal verzoenen. En wij merken al aanstonds, dat de schrijver heeft gemeend, en o. i. te recht: zijn eigen sentiment, dat, ongedisciplineerd als het is, tegenover tegenstanders nauwelijks tot beleefde kalmte kan worden gedwongen, buiten het geding te moeten laten. Het wil ons voorkomen, dat zijn streven: dusgenoemde „tegenstrijdige gevoelens” te synthetiseeren, zijn „Realismus” wel ietwat abstract heeft doen worden, zoo abstract, dat het, te midden van het te hoop geworpen feitenmateriaal, den indruk geeft van iets zeer onreëls.

Men oordeele: „Der Staat (vernemen wij op p. 190) ist die weiteste reëlle und lebendige Organisation der Menschen, die existiert. Es giebt keine weitere, ex definitione, (!) „die weiteste ist eben der Staat, eine weniger weite wäre „nur ein Unterteil eines Staates, wenn sie ebenso reell und „lebendig wäre. Die grösste Weite mit der grössten Realität vereint, macht den Staat aus”. — „Real”, dus blijkt ons, moet hier niet in den gewonen zin des woords worden opgevat, maar worden begrepen als „werkelijk bestaande” bij wijze van tegenstelling tot „illusoir”: de Menschheid bv. is een illusoire organisatie volgens Steinmetz' opvatting, „kann in absehbaren Zeiten kein reales Dasein führen”.

De heer S. belooft vervolgens: den Staat te zullen bespreken, zonder de „Hypostasierung” en zonder het „Mysticisme” van bovengenoemde wijsgeeren. De lezer zal, bij deze verzekering, reeds gaan vermoeden, dat wij ons aanstonds zullen bevinden voor iets dat tot op bedenkelijke hoogte

gelijkt naar „Mysticismus" en naar „Hypostase". Op welke wijze, mag men toch vragen, kwam de geciteerde formule tot stand? Werd ze werkelijk uit de feiten afgeleid? Ze schijnt, tegenover de klaarblijkelijke veelzijdigheid der feiten, op het eerste gezicht zeer arm: men voelt zich oogenblikkelijk capabel: een aantal functies van den staat te noemen, die buiten deze formuleering vallen. De werkelijke staat schijnt meer zijden te bezitten dan 's heeren Steinmetz', zij het dan zonder mystiek, geabstraheerde staat. En dit blijkt aanstonds zoo bedenkelijk, omdat wij, naarmate wij verder doordringen in deze „Philosophie", constateeren, dat de schrijver zijn toonaangevende meeningen over „oorlog" eenvoudigweg wenschte af te leiden uit deze formule. Ons dunkt: iemand die zoozeer aan de feiten gehecht is als de heer S. had ons wel eens — om maar weinig te vergen, — de uitspraken van de schrijvers, wier synthese zijn meening zegt te zijn, zich mogen voorleggen. Wellicht hadde het dan onomstootelijker vastgestaan dat hij deze „Mystikers" inderdaad grondig bestudeerd heeft, en, na methodische studie, zijn synthese heeft vastgesteld. Zooals de zaken nu staan, moeten wij wel aannemen, (als wij tot de ontdekking komen, dat hij in zijn conclusies merkwaardig veel overeenkomst vertoont met den „Mystiker" Hegel) dat hij met zijn vijf-achtige uitvallen een anderen Hegel bedoeld heeft als den gemeenen bekenden Georg Wilhelm Friedrich.<sup>1)</sup>

Voortbouwend op de bovenaangehaalde definitie: „der „Staat ist die weiteste reelle und lebendige Organisation „der Menschen die existiert" (190) vervolgt de schrijver: „(192) Das Leben in ihm bringt die höchste Enttäusserung

1) Vgl. o. a. Hegel's „Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. October 1818". Hegel beweegt zich hier (zij het veel bezadigder) op het zelfde niveau als Steinmetz: hij geeft practische Staatskunde. Zie ook Dr. Karl Kehrback's inleiding tot Kant's „Zum Ewigen Frieden". (1881, Reclam, p. XVIII).

„des Egoismus mit sich, dessen der Mensch überhaupt „fähig ist, und zwar nicht für Augenblicke, sondern ständig „ohne Aufhören, das ganze Leben lang. Die Individuen „(194) können erst ihr volles Wachstum erreichen, wo der „Staat mit seinen Gesamtleben zu ihrer Individualexistenz „hinzutritt und soweit sie an diesem höheren Leben einen „realen Anteil nehmen. Der ganz einzige Vorzug des Staates „(194) der ihn schon über alle freien Vereine erhebt, be- „steht in dem Umstande das er allein ein vollständiger „Zwangverein ist. . . Soll der Staat (196) . . . seine vielseitige, „hohe Function erfüllen, so muss er ein kräftiges eigenes „Leben führen. Dass kann er aber nur, wenn er *dieselben* „(cursiveering van ons) Eigenschaften besitzt die das Indi- „viduum dazu befähigen und die wir früher kennen lernten; „der Staat muss den festen Willen haben sich selbst zu „behaupten, sich gegen andere abzugrenzen, aber auch sich „selbst zu erweitern. Die Vaterlandsliebe (199) kan eine „wirklich treibende Kraft sein, die über den engen Egois- „mus hinausdrängt und ist das bei relativ vielen, eben weil „sie positive Aufgaben, deren Erfüllung uns möglich, stellt, „weil ihr Object sichtbar und umfassbar, weil sie unseren „psychischen Kräften, meistens Schwächen, angemessen „ist. Wer die höchste Steigerung (199) des menschlichen „Lebens als Ideal betrachtet, der muss die Vaterlandsliebe „behalten wollen und auch ihre Voraussetzung. . . . der „Staat. . . . der sich behaupten und ausdehnen will und die „Bedingung dazu, wie zu allem starken Leben, erfüllt, der „assertiv und aggressiv zu sein wagt. Der Staat braucht, wie „das Individuum, zu seiner voller Existenz: Gefahr, Not „und Kampf. Wer einen Menschen liebt, der soll ihm diese „nicht ersparen wollen.”

Dat deze uiteenzetting, waarin de woorden „muss” en „soll” zoo vaak herhaald worden, in zeker niet mindere mate dan het



tweede hoofdstuk moet worden aangemerkt als verdedigingsrede, als lofzang<sup>1)</sup>: de schrijver zal het niet willen ontkennen. En van de propagandistische bedoelingen welke S. aanhoudend voor oogen had: onderging de oogenschijnlijk wijsgeerige inzet van begin af den invloed. Niet werd uit het wezen van den staat afgeleid (zooals men aanvankelijk geloofde) dat oorlog moet behouden blijven, maar, omgekeerd, werd uit Steinmetz' overtuiging in dezen een formuleering van dat wezen gepostuleerd. Toen zijn slotsom hem voor oogen stond ging hij er naar zoeken, bestonden reeds allerlei vezelen van zijn meening, welke hij nu met quasi-wijsgeerige draden aan elkander hecht. Vandaar een gedurig verplaatsen van het evenwicht in de redeneering: nu eens wendt hij zijn front naar het bespiegelende, dan weer naar het propagandistische. En stuit men in de redeneering op fijn-logische onderscheidingen, dan kan men er nagenoeg zeker van zijn, dat deze eenige bladzijden later door de nuttigheidskwestie worden verzwoegen. Het logische op zich zelve overtuigt hem niet, slechts het nuttige laat hij als juist gelden. Pilatus' cynisch vragen: „Wat is waarheid?" proeft men tusschen de regels. Wij konden niet aannemen, dat de schrijver deze tot nu toe gevolgde taktiek plotseling zoude verloochenen, dat hij aan zijn, lichtzinniglijk opgeworpen, definitie van „Staat" zulk een overwegende waarde zou hechten als een klakkeloos geloof in zijn oogenschijnlijke deducties zou doen veronderstellen. Hoe? Deze zeer onvolledige, eenzijdige definitie zou ontleend zijn aan de werkelijkheid? en dit wel door iemand met een opmerkingsvermogen zoo scherp als dat van Steinmetz? Reeds het feit

---

1) Schr. voelt zich aan het begin van Hst. 3 genoopt, voor- en nadeelen van den krijg met elkaar te vergelijken: „sonst käme unsere eigene Untersuchung (het door ons geresumeerde onderzoek naar het wezen van oorlog) uns als eine Verteidigungsrede vor...."

dat de schrijver Hegel heeft gelezen, — wij zeggen niet: bestudeerd, — maakt ons onmogelijk, dit aan te nemen. De tweeledigheid van het Staatswezen is zoo voor de hand liggend, dat wij niet kunnen inzien, dat het den schrijver érnst is geweest met zijn onderzoek. Dat daarentegen juist die zijde in het wezen van den staat wordt gereleveerd die hij voor zijn practische conclusie noodig heeft, geeft aanleiding tot de veronderstelling, dat hij eenvoudig, zij het dan onbewust, heeft teruggedeneerd van zijn overtuiging, naar het dieper liggende, dat zich dan als bròn van die overtuiging mag hebben voorgedaan: het gewone procédé bij vele moderne natuurfilozofen! Slechts door het geheele betoog op te vatten als een (onbewuste) oratio pro domo, kan men het, als zoodanig, begrijpen. Want de op niets steunende praemissen maken de conclusie niet veel duidelijker, terwijl daarentegen het reeds te voren vaststaan van de conclusies, van de onomstootelijke overtuiging in 's heeren Steinmetz sanguinistisch, strijdlustig temperament: ons de lichtvaardigheid der (alsdan „achteraf” gevonden) praemissen ten volle verklaart:

Het is juist, den Staat de verst strekkende, reële, levende organisatie der menschen te noemen, het is in zeker opzicht correct: van den Staat te spreken als van een Individu, van een dwangvereniging. Het is alles juist in zeker opzicht, maar toch ook weer niet juist. Te gelijker tijd: niet juist. De staat moet niet, gelijk de heer S. niet zonder „mystischen Schauer” doet, buiten de individuen worden gezocht en boven de individuen worden vereerd. Is het den heer S. niet als historisch feit bekend, dat de staat, in stede van een door hogere macht opgelegd instituut te wezen, tot stand kwam als een verbond van enkelingen? Zou hij durven volhouden, dat deze enkelingen in hun organisatie geheel opgingen? Neen immers? Mag van hen niet beweerd

worden, dat zij (voor zooverre te zamen:) staat werden, én (voor zooverre ze zelfstandig bleven:) hun individualiteit behielden? Men zal het moeten beamen. Men kan nog verder gaan, en beweren, dat de menschen een gedeelte van hun individualiteit opgaven, ten einde er gewoonlijk het grootste, waardevolste part van te kunnen behouden. Wij zullen van den schrijver niet eischen, dat hij rekening houde met het diepe, meer-dan-causale verband tusschen mensch en staat: het verband dat in de Rede ligt; maar wel mogen wij van hem vergen, dat hij de ontwikkelings-geschiedenis van den Staat, zooals hij zelve ze in zijn tweede hoofdstuk schetste, niet buiten het geding late. Immers reeds deze geeft aanleiding tot de overweging, dat de staat een eigenaardig dubbelkarakter heeft. En wij meenen, dat slechts uit overweging daarvan is te verklaren, dat de staat behalve assertief, ook *aggressief* optreedt. Wij zullen aantoonen, dat de heer S. aan het individu-zijn van den staat gevolgen toeschrijft, die causaal voortvloeien: juist uit z'n niet-individu-zijn. De toedracht is, dat hij uitging van hetgeen hij proefondervindelijk had vastgesteld, en zonder veel logische kritiek aangreep een stelling, welke hij een oogenblik voor een postulaat van het waargenomene hield. Het waargenomene bleef hem hoofdzaak, de feiten bewezen hem alles. Maar voor de wijsbegeerte, welke kennis van de feiten tot voorwaarde heeft, is het begrip het voornàme. Juist datgene waarom het is te doen, heeft de schrijver hier verwaarloosd.

De taak van den Staat, aldus Hegel (Enc. § 537. p. 1018) „besteht, in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als „der Menge der Individuen, im dem gedoppelten, — „einmal" sie als Person zu erhalten, somit das „Recht" zur „notwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr „Wohl", „das zunächst jeder für sich besorgt, das jedoch schlechthin

„eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu „schützen“ und die burgerliche Gesellschaft zu „leiten“, — „das andremal“ aber beides und die ganze Gesinnung und „Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu „sein“ streebt, in das Leben der allgemeinen Substantz zurück- „zuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr „untergeordneten Sphären Abbruch zu tun, und sie in „substantieller Immanenz zu ‘erhalten“. In overeenstemming hiermede moet de Staat aanstonds worden beschouwd als veeleenigheid van individuen, én als individu tegelijkertijd. Tegenover de hem vormende staatsburgers als zoodanig verhoudt hij zich als hoogere orde, tegenover andere, soortgelijke veeleenigheden als individu. Zijn wezen is de eenheid van de tegendeelen: veeleenigheid en individu. — „Zeker, zal ons worden geantwoord, doch dit veeleenige individu, zal zich dan toch moeten begrenzen.“ En hierbij kan dan worden opgemerkt, dat niet alleen het zich „moet“ begrenzen, maar dat, uit den aard van zijn bestaan, het zich reeds „heeft“ begrensd. Dit begrenzen of behaupten nl. moet niet worden aangemerkt als een actie, die nu eens wordt verricht en dan weer eens nagelaten; als een plicht, welke een flinke staat vervult en die een slechte, slappe staat nalaat: Mét den Staat zijn ook zijn grenzen, — en als zoodanig gelden, naar binnen de individualiteiten zijner burgers en naar buiten . . . andere veeleenigheden. Uit het organisatie-zijn, uit het individu-zijn van den Staat *vloeit in dezen geen opzettelijke actie voort*. Dit individu-zijn maakt hem niet agressief, doch slechts *assertief*; als zoodanig strijdt hij alleen dan: wanneer hem daartoe een van zijn wezen onafhankelijke aanleiding rijst. — En toch, (aldus de repliek) en toch is er oorlog, toch treden staten jegens elkander aanvallenderwijs op. — Zeer zeker! Doch voor ons onbevangen denken is dit niet te begrijpen als logisch

uitvloeisel van de omstandigheid, dat de staat (o. a.) „die weiteste Organisation der Menschen" is. De organisatie-wil der burgers is daarin immers reeds voor-ondersteld, en opgegaan: verder dan één (Staats-)organisatie zal die zich niet uitstrekken. Die organisatie-wil is wordend, d. w. z. hij is niet te fixeeren, is terwijl hij niet is, zijn Zijn slaat om in zijn Niet-zijn. Ook van het individu-zijn is het aanvallend optreden geen uitvloeisel: individuen gaan niet in elkander op uit de kracht van hun wezen: individuen willen zich slechts bevestigen: „Zu diesen (*Lebensbedingungen* der Sonderwesen)" merkt ook Steinmetz bij gelegenheid op, „gehört aber an erster Stelle (196) der Wille, den eigenen „Character, die eigene Persönlichkeit zu behaupten, nicht in „andere aufzugehen". En op p. 17 het gemoed van den oermensch besprekend, neemt hij ook stilzwijgend aan, dat de werkzaamheid der verdediging (de eerste welke uit de individualiteit van den oermensch voortvloeide) door een aanleiding van buiten (de wilde dieren) werd te voorschijn geroepen. Bedenkt men hierbij, dat dit (volgens onze opvatting) niet gebaseerd is op authentieke gegevens, veeleer mag worden aangemerkt als een schrandere hypothese (zie onze beschouwingen over het tweede hoofdstuk) dan zal men zich gerechtigd achten tot de conclusie dat 's heeren Steinmetz' logica in dezen niet zoo veel verschilt van de onze, — zoolang niet utilitaire doelstrevingen zijn onbevangenheid te niet doen.

\* \* \*

Men kan het, wat betreft de z.g. „uitkomsten" van zijn onderzoek met den schrijver eens zijn, zonder dat onderzoek zelve, *waarom het hier gaat* een blijk van wijsbegeerte te kunnen heeten. Het ligt natuurlijk voor de hand, dat iemand met een frissche, gezonde, praktische kijk op de zaken,

ons over het onderwerp „oorlog” fragmentarisch allerlei interessants zal hebben mede te deelen, maar de onsamenhangendheid van het betoog verwacht den lezer. In het bijzonder is dit het geval, waar Steinmetz zijn parallel trekt tusschen individu en staat. Hier, in de kern van het betoog, wordt ons begrip door allerlei, onverwacht opduikende tegenspraken aanhoudend vertroebeld: Den lezer is reeds bekend hoe op p. 196 wordt beweerd, dat de staat, wil hij een krachtig eigen leven voeren, in het bezit heeft te zijn van „*dieselben* Eigenschaften, die das Individuum dazu befähigen.” Maar enkele bladzijden later (211) worden wij verrast met de uitspraak: „Es darf gar nicht ohne weiteres „von der Einzelperson und ihrer historischen Entwicklung „auf die Kollektivperson, den Staat, geschlossen werden; „beide haben ja ganz andere Aufgaben zu erfüllen, und „dementsprechend eine andere Organisation, andere Gesetze und ein anderes Recht. Was für den einen gut „ist, taugt für den anderen nicht; was den einen traf, wird „das Schicksal des anderen eben deshalb nicht sein. Immer „derselbe Fehler des übertriebenen, einseitigen Individualismus, der die Bedingungen des individuellen Glückes „nach der positiven Erfahrung in schroffer Weise verkennt...” „Das blutige Gefecht ist nicht die einzige nicht die essentielle Weise, in der die Konkurrenz der Individuen ausgeübt werden muss... Sobald der Intellekt sich genug „entwickelt hat wird diese Form des Streitens immer weniger „verwendet... Es giebt nun einmal keine andere Form „für directe Staatenkämpfe als eben den Krieg, und im „Kriege kommen durchaus nicht allein die niederen Eigenschaften der Völker zur Geltung, sondern im Gegenteil „alle ohne Ausnahme...” Door de twisten en oneenigheden tusschen de individuen onderling (35) konden deze slechts tot hun „heutigen intensiven Kooperation gelangen” doch

een soortgelijke samenwerking tusschen Staten onderling wordt, ook in verre toekomst, onmogelijk geacht. Dat zoodanige samenwerking in een zeker opzicht reeds is tot stand gekomen in bondsstaten als Duitschland en Zwitserland, in communenstaten als Italië, de schrijver ziet het in dit verband over het hoofd. Toch verklaart hij in een voorgaande paragraaf: „... das die Kommunen unter „einander, weil sie nicht mehr Souverän sind, nicht kämpfen „dürfen, (und deshalb die hingebende, die leidenschaftliche „Liebe ihrer Angehörigen nicht mehr wie früher zu Stütze „in den höchsten Nöten brauchen und sie deshalb auch „nicht mehr erlangen"). Staten moeten krijg voeren, heet het op p. 218, omdat krijg de alleruiterste inspanning vertegenwoordigt „Ihre Nichtanwendung wäre also jedesmal ein Sieg „des Schwächeren, was fortgesetzt das Unterliegen der Kraft bedeuten würde!" „Carnegie... spricht von Zwisten „und Streitigkeiten zwischen Staaten und meint, das eine „Beleidigung nie durch Kampf, sondern nur durch Richter- „spruch gesühnt werden kann und darf.... Jedenfalls „übersieht diese Auffassung, dass die Kriege nur ausnahms- „weise, jetzt wohl eigentlich nie, durch solche Zwiste ohne „weiteres veranlasst werden, wie sie unter Privaten durch „den Richter beglichen oder entschieden werden können. „Eben deshalb gibt es aber auch kein Recht, nach dem „diese Probleme gelöst werden könnten, und ist dieser „Mangel keine einstweilige Lücke, die künftige Kongresse „ausfüllen könnten, sondern eine essentielle und hochwichtige „Erscheinung. Gäbe es hier ein Gesetzbuch, so sollte es „verbrannt werden (327).

De verschillen tusschen Staat (qua individu) en enkeling, hier opgenoemd, maken ons de zaak niets duidelijker: ten einde aan te toonen, dat de „staat" iets mag doen, dat aan den enkeling is verboden... beroept de schrijver zich op eigen-

schappen van deze denkbaarheden welke noch door waarneming noch door rede worden gesteund. Het springt hier dadelijk in het oog, dat ook hier de auteur uitging van zijn overtuiging, en geredeneerd heeft: staan de zaken zoo als ik ze mij denk, dan hebben zij déze verschillen tusschen individu en staat (als individu) tot voorwaarde. Immers, gelijk wij deden zien, laat hij den lezer van p. 196 tot p. 211 in den waan, dat hij een volstrekte analogie aanneemt tusschen de verhouding van individu tot individu en de verhouding van staat tot staat, terwijl men feitelijk reeds na lezing van het tweede hoofdstuk in deze meening verkeert. Eerst als hij ons wenscht aan te toonen, dat de staat geen afstand mag doen van zijn recht op bloedige tweekamp, komt hij plotseling met verschillen aandragen. Deze verschillen overwoog hij klaarblijkelijk niet vroeger.

En wij meenen, dat ze in dezen niet bepaald den doorslag geven. Immers: dat de menschen, staatsburgers wordend, gaandeweg afstand deden van hun recht op wraak (zijnde hun macht tot wraak) en hun vermogen tot vergelding: veronderstelt de zekerheid, in gevallen van jegens hen gepleegd onrecht of bedreven feitelijkheid, hun wraak, resp. hun rechtsherstel aan den staat over te kunnen laten. Diens rechters geven (theoretisch althans) zoo noodig ook den sterkeren ongelijk (waaruit, terloops zij er aan herinnerd, reeds voortvloeit dat ook de staat den zwakke kunstmatig in 't leven houdt). Deze sterkere zal in dusdanig geval zijn „meerder aangepast zijn” (218) onbenut moeten laten, al is zijn meerderheid ook gevolg van een leven lang lichamelijke en geestelijke training. „Der Schwache siegt” hier evenzeer als in het door den heer S. gestelde geval, dat een staat jegens een anderen staat van zijn macht tot uiterste inspanning afstand deed. Ieder psycholoog weet dat zulk een niet-uitgeleefd meerderheidsbesef gedurende langen tijd „zum



Tode betrübt" kan maken; dat de scheidsrechterlijke uitspraak van den staat de behoefte, aan de individualiteit des vijands afbreuk te doen of deze te vernietigen: niet opheft bij den gemiddelden mensch. — De zwakke daarentegen zal dikwijls de door den Staat geoeffende wraak of het door den Staat teweeggebrachte rechtsherstel quantitief nog te gering, qualitatief wezenlijk onvoldoende achten, daar soortgelijke taak door geen derde op geheel bevredigende wijze kan worden waargenomen, veeleer een persoonlijk ingrijpen van den benadeelde psychologisch eischt. Wordt nu het geschil niet door andere bezigheid uit het bewustzijn verdrongen, dan zullen beide vijanden trachten: ten opzichte van elkander nog sterker te worden en elkander van ieder in deze richting bereikt resultaat blijkt geven. Het door den heer S. dus genoemde „himmelhoch Jauchzen" echter blijft in de gevallen welke bij het individu „mensch" in vroeger tijd tot vergrijp tegen den persoon des vijands zouden hebben geleid (analoog aan de gevallen die in de verhouding van de individuen „staat" een casus belli zouden uitmaken) tegenwoordig geheel uit. Tot wezenlijke bevrediging komt het niet. Dit verhindert echter den gemiddelden mensch niet: onder staatsverband te leven.

De meening, dat de staten hun recht op wraak en hun vermogen tot het veroveren van feitelijk redres zouden kunnen overdragen op een nieuw instituut (zeg: een statenbond) lijkt ons *onder de heerschappij van de door den heer S. aangevoerde, doorslaggevende factoren* zeer wel houdbaar. Hij geeft toe dat de communen (welken in hun tijd zelfstandige staatjes waren) soortgelijk recht hebben overgedragen (of afgestaan) aan een veeleenigheid van communen of provinciën of vorstendommen, aan den Staat. Wij zagen reeds dat de gemiddelde mensch in analoog geval zijn veiligheid kocht ten koste van een element in zijn gemoedrust, en

ook de gemeenten zagen zich genoodzaakt veel ergernis onvergolden te laten: de haat die sommige gemeenten (tóch broeders in het zelfde huis) in deze overgangperiode jegens elkander koesterden leeft in onzen tijd nog in allerlei scheldnamen en scheldliedjes voort (vooral in België.). In de geschiedenis van ons vaderland zijn wel oorlogen bekend, die, ten grieve van een enkele gemeente gevoerd, de overige, onverdiend lijdende gemeenten, tot protest prikkelden. Bekend is ook de felle haat die de kleinere Fransche gemeenten jegens Parijs koesterden, en welke bij gebeurtenissen van Maart-April 1870 zoo scherp tot uiting kwamen. „La France et Paris „avaient été si longtems séparés l'un de l'autre, que, „lorsqu'ils se trouvèrent face à face, ils ne se reconnurent „plus. Paris ne pardonnait pas à la Province de n'être pas „venue la délivrer; la Province ne pardonnait pas à Paris „ses perpétuelles révolutions et l'état de surexcitation nerveuse où il paraissait se complaire.”<sup>1)</sup> Van de wet op de „billets de commerce” door de meerderheid van de Assemblée Nationale den 10 Maart aangenomen weet Jules Simon<sup>2)</sup> mede te deelen, dat zij bewijst „jusqu'à quel point elle „(la majorité) ignorait les souffrances du commerce Parisien, „ou combien elle était résolue à n'en point tenir compte.” — Is het individueele leven der gemeenten onderling in onze dagen zeer zwak geworden, z.g. „bloedlooze concurrentie” heeft nog steeds tusschen hen plaats (men denke aan forensenbelasting, exclusieve bepalingen omtrent armenzorg, verschillende maten van zorg voor het onderwijs, hogere tarieven van schoolgeldheffing voor inwoners van andere gemeenten, verbetering van handelsinrichtingen, verleggen van kanalen enz.) en dit belet de gemeenten niet, deel te maken van een en het zelfde staatsverband. De klaarlijk

1) Maxime du Camp, Les convulsions de Paris, 1867, I: 27.

2) Jules Simon, Le Gouvernement de M. Thiers.

meer en meer tot het commerciële zich beperkende verschillen tusschen staten onderling zou hun aaneensluiting tot een hogere veeleenigheid (kwamen daarbij geen andere factoren tot gelding) niet behoeven te beletten. Nogmaals: wij wenschen de vraag of wij de vestiging van zulk een verbond raadzaam achten nadrukkelijk in het midden te laten. Wij wenschen slechts te betoogen, dat kennis van het wezen van den Staat *zooals dat door den schrijver werd gedefiniëerd* geen aanleiding geeft tot de (door hem geuite) opinie (aangaande de onmogelijkheid van de vestiging van zulk een verbond) die in dit opzicht voor het individu mensch andere mogelijkheden stelle dan voor het individu staat.

Wel wordt in den aanvang van het hoofdstuk, naar de lezer reeds weet, verkondigd, dat de staat „ex definitione” die „weiteste Organisation der Menschen” is, doch daar deze definitie, indien iets, op zelf is: een abstractie uit historische feiten, kan men zonder nadere wezensbepaling, niet haar draagkracht op de toekomst uitstreken <sup>1)</sup>. Dit „ex definitione” met betrekking tot een niet opzettelijk gedemonstreerde definitie, is wel wat al te „hypostatisch.” Indien de auteur werkelijk wenschte dat men er uit afleide wat hij er in legt, zou hij allereerst vele van zijn afkeurende oordeelvellingen over zekere wijsgeeren (voor zoover gegrond) daarmede ongedaan maken. Zijn geheele „manier van doen en laten” is overigens strijdig met dit „ex definitione.”

De verdere bewijzen voor zijn stelling steunen weer op „practische” gronden. De bloedigheid van de meeste krijgsg gebeurtenissen verontschuldigend, meent de auteur te hebben waargenomen, (212) dat alle krachten, zonder uitzondering,

---

1) „Quelque nombre d'expériences particulières” (aldus *Leibnitz*) „qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connaître *la nécessité par raison.*”

eener natie, niet alleen de ruwe maar ook de intellectueele, in den krijg tot de, derhalve rechtvaardige, beslissing bijdragen. In zekere gevallen kan dit wellicht in het algemeen juist blijken, maar het tegendeel is eveneens in vele gevallen denkbaar: weshalve dit oordeel te onvolledig is om een wezenlijk eigenschap van „oorlog” te kunnen aanduiden. Immers: een kleine staat welke geslachten lang alle psychische en fysische vermogens zijner burgers heeft ontwikkeld en aangekweekt, een gezonde kleine staat, zal toch in geval van oorlog het onderspit moeten delven tegen een belangrijk grooteren staat, ook al is deze wat minder gezond. Absolute overmacht wint het hier van relatieve kracht. Wij zouden kunnen laten gelden een betoog dat dit nu eenmaal in de Rede, in de aard der dingen ligt; doch de bewering, dat oorlog als krachtmeter onontbeerlijk, nuttig en noodig zoude zijn lijkt ons (tegenover het aangehaalde voorbeeld) een zwak argument voor de stelling, dat reeds besef van de nützigheid en de rechtvaardigheid van den oorlog weldenkenden er van zou kunnen terughouden, den staat den, boven geschetsten, weg welke de gemeenten hebben afgelegd, te doen inslaan. Bovendien: Toegegeven eens, dat voor de moderne, technisch zeer hoog staande krijgsvoering een zekere mate van volksontwikkeling onontbeerlijk mag worden geacht, en, derhalve, in de uitslag van zulk een krijg, *ceteris paribus*, tot zijn recht komt: blijft er dan toch geen ruimte voor de opvatting: dat de algemeene volksontwikkeling, voor zoover deze reikt boven dit gemiddelde (dat voor manschappen en lager cader toch niet zoo bijzonder hoog behoef te zijn), ten opzichte van de ontwikkeling des vijands ongemeten blijft? Wel zal bij de leidende officieren ook een hoog-wetenschappelijke scholing in hun functie tot haar recht komen, doch deze wetenschap verheft zich zoo belangrijk boven het algemeen-

noodzakelijke peil, dat ze toch slechts verkregen wordt door meer-dan-gemiddelden, welker verschijning in beide staten, ten opzichte van de algemeene volksontwikkeling, gelijkelijk toevallig mag heeten.

Naar onze meening terecht: verwijt de schrijver sommigen modernen sociologen, dat zij iedere ontdekte ontwikkelingslijn onbesuisd en ondoordacht tot in het oneindige verlengen (281,295) en in zekere bepaalde gevallen zij hem toegegeven dat de werkelijkheid dezer voorspellingen heeft gelogenstraft. Hun eigenlijke fout was hun gemis aan wijsgeerige bezinning, dat hun veroorloofde: een onderzoek naar de logische grenzen der tendenties <sup>1)</sup>... achterwege te laten. En deze fout heeft de heer S., die al evenmin tot de innerlijke eenheid aller begrippen tracht door te dringen met hen gemeen<sup>2)</sup>. „Deze grenzen zijn niet gemakkelijk vindbaar" zal de auteur ons teemoet voeren, „onze historische wetenschap begint

---

1) In het negende hoofdstuk duidt de heer S. (overigens op een ander niveau van beschouwing) zulk een grens aan, waar hij bewijst: dat de oorlogsbeegroting niet eeuwig zou kunnen stijgen, daar (284) de krijg zelve zulk een onvergeeflijke hypertrophie van de uitgaven sneller, nadrukkelijker, onvergetelijker dan welke andere sociale fout ook (met den ondergang van den staat) zou straffen.

2) Het mag in den heer S. onrechtvaardig heeten dat hij juist Marx als voorbeeld van deze onbesuisdheid herhaaldelijk noemt. Marx toch bepaalde wel degelijk grenzen van de ontwikkelingscurven die hij zich voorstelde. Volgens M. wordt bv. de kapitaalsconcentratie begrensd door het wassende proletarische streven naar het socialisme. (Vgl. Comm. Manifest, vertaling Gorter, p. 15). — Dat Marx het pre-kapitalistische tijdperk de voor-historie der menschheid heeft genoemd mag hem niet, en vooral niet in zulk een naargeestigen trant, verweten worden door een auteur die ruimte ziet voor de uitspraak (295): „Die Weltgeschichte is ein Friedhof van Embryonen. „Nichts wird ausgetragen, alles bloss angefangen, meist nur skizziert." — „Tegenover het naïef-revolutionair eenvoudig *verwerpen* van alle vroegere geschiedenis, ziet het moderne materialisme in de geschiedenis het ontwikkelingsproces der menschheid en is zijn taak de bewegingswetten van dat proces te ontdekken." (Friedrich Engels, De Ontwikkeling van het Soc. van Utopie tot Wetenschap: 26) — Ook hier liet de heer S. zich door zijn staatkundige driften verleiden tot ongemotiveerde verwijten jegens onderzoekers wier invloed op het practische leven hem tegenstaat.

nauwelijks zich te ontwikkelen, onze sociologie wordt nog bijna niet ernstig beoefend.” Inderdaad, de taak is zwaar en uiterst subtiel, al dient hierbij aanstonds opgemerkt, dat de heer S. beter deed, zich niet gesloten te houden voor logica en wijsgeêrige wetenschap, die minder zwak zijn ontwikkeld, en die hem bij deze taak belangrijk zouden hebben voorgelicht, had hij er op waarlijk onbevange wijze kennis van genomen. Doch zijn ook de sociologen, hier bedoeld, te laken voor hun tekortkomingen in dezen; in den auteur van de onderhavige „Philosophie” (die bovendien de moeilijkheid in het afgetrokkene heeft opgeworpen, en dus eenigzins overwogen,) is het minstens genomen onvoorzichtig: een deel van zijn argumentatie afhankelijk te doen zijn van de, toch evenzeer *onbewezen* bepêrkteheid eener soortgelijke tendenz.

Dat staten aanvallend optreden, — causaal begrip hiervan vloeit niet voort uit het individu-zijn van den staat: het moet derhalve worden verkregen uit in 's heeren Steinmetz' verhandeling niet overwogen omstandigheden.

Waar de schrijver nu, gelijk wij aantoonde, in de kern van zijn bewijsvoering afweek van de klaarblijkelijke feitelijke orde der zaken niet alleen, maar tevens van zijn eigen logica, waar hij uit praemissen stellingen afleidt die er niet logisch uit voortvloeien: daar durven wij voor onze rekening nemen, de meening, dat hij zich in zijn redeneering heeft laten afleiden door de overwegende beteekenis welke hij toekende aan zijn staatkundige overtuiging; waarvan juist zijn redeneering het wordende begrip had behooren te zijn.

Doch hiermede zijn wij gedwongen aan het geheele betoog een wijs-geerig karakter te ontzêggen.

\* \* \*

(Slot volgt).

## BOEKBESPREKING.

---

De Natuur. Proeve van Centraliteit der Wetenschappen, door G. J. P. J. Bolland, Hoogleraar der Wijsbegeerte te Leiden. A. H. Adriani. 1908. Leiden.

In de natuur is de waarheid verborgen. De natuuronderzoeker die slechts op ervaringsfeiten let loopt gevaar af te dwalen van de *eenheid des begrips*. Hij verdwaalt als 't ware in de verscheidenheid. Nog zinnebeeldiger — in dezen zin onzuiverder — kan men zeggen, herinnerend aan een spreekwoord: hij ziet wel de boomen, maar niet het bosch. Het is voor hem moeilijk, wanneer hij tot bezinning komt, den juisten weg te vinden. Wegwijs is slechts de wijsgeer, die, in zijne bezinning, der rede meester is. Hij kan den dwaler een gids zijn. De weg stijgt naar een hooger standpunt, van waaruit het gebied te overzien is, met al de begaanbare en onbegaanbare wegen. Die stijging echter kost moeite en is, helaas, velen te moeilijk. — En luistert men overigens wel naar den redemeester?

In de natuur is de waarheid wel verscholen, maar openbaart zij zich ook weer aan de natuuronderzoekers en denkers. Deze waarheid is te begrijpen als de (systematische) eenheid des begrips in de verscheidenheid der natuurverschijnselen.

In de taal van Kant uitgedrukt luidt het: dat geen „logisch principe” der „rede-eenheid” zou kunnen gelden (stattfinden) wanneer niet iets „transscendentiaals” vooropgesteld kon worden, „waardoor zulk een systematische eenheid, als deze objecten zelf aanhangend, *a priori* als noodzakelijk wordt aangenomen.”<sup>1)</sup> Met welk vermogen kan de rede anders op logische wijze de verscheidenheid der krachten, die ons de natuur aanbiedt, „als een *slechts verborgen eenheid* begrijpen?” De „bloss versteckte

---

1) Kant. Kr. d. r. V. 515 (Adickes), (2e dr. v. Kant. 678).

Einheit" <sup>1)</sup> van Kant is in waarheid de *eenheid des begrips*.

De uitdrukking „systematische Einheit" is slechts de flauwe aanduiding van de methodisch en systematisch te doordenken *veeleenigheid der Idee*, hier begrepen als natuurleer. De doordenking is ons door Hegel op voorbeeldige wijze voorgedaan. Zoo zegt ook Hegel: „In der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs" <sup>2)</sup>, het woord van Kant ondervangend.

„In jeder Stufe der Natur (ist) die Idee vorhanden" <sup>3)</sup>. Hoevelen der natuuronderzoekers begrijpen dit woord? — Naar Kant luistert men nog wel eens. Als deze gewaagt van de „Denkungsart der Naturforscher" en wel der „vorzüglich empirischen Köpfe", en er op wijst dat zij „die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu verspalten suchen" <sup>3)</sup> dat daardoor de hoop moet worden opgegeven de verschijnselen volgens algemeene principiën te beoordeelen, bedoelt hij het algemeene gebrek aan te wijzen van alle eenzijdig empirisch natuuronderzoek zonder meer. — Want op het meerdere komt het aan.

Doch al heeft Kant als wijsgeer niet den waan dat de begrippen noodzakelijkheid, eenheid enz. worden opgenomen uit de natuur, dan is hij nochtans empirist, evenals hij in den waren zin rationalist genoemd wordt. Hij noemt de ervaring zelfs „als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart, welche aller andern Synthesis Realität gibt." <sup>4)</sup>

Evenzeer empirist is Hegel. Doch hij is niet empirist zonder meer. De wijsgeer is even weinig empirist zonder meer als de wiskundige. Zelfs de door Kant bedoelde „vorzüglich empirische Köpfe" zijn wel wat meer dan bergplaatsen van ervaringsmateriaal, voor zoover zij namelijk kunnen denken. Een denkend mensch is de ervaring te boven, — tenzij men denken ook ervaring, een hoogere empirie, noemt. In dien zin zou de leer der zuivere rede de zuivere of ware ervaring kunnen heeten. Doch in 't algemeen is de denker, de wijsgeer, die alle ervaring en alle geschiedenis in zijn zuiver wetenschappelijk denken erkent en vooronderstelt, in den waren zin empirist.

1) Kant. Kr. d. r. V. 515 (Adickes), (2e dr. 679).

2) Hegel. Encyclopädie. § 247. Zusatz.

3) Kant. Kr. d. r. V. 2e dr. 683. (Uitg. Adickes: 517).

4) Ibid. 196 (186).



„Die empirische Wissenschaften bleiben nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet.“<sup>1)</sup> „Die Entwicklung der Philosophie (ist) der Erfahrung zu verdanken.“<sup>2)</sup> „Die Philosophie verdankt ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften.“<sup>1)</sup> „Die Philosophie hat die „Erfahrung“ zum Ausgangspuncte.“<sup>2)</sup> „Nicht nur muss die Philosophie mit der Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der Philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zum Voraussetzung und Bedingung.“<sup>3)</sup> „Beim theoretischen Verhalten ist das Erste dass wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind, und uns nach ihnen richten; wir fangen hierbei von sinnlichen Kenntnissen der Natur an.“<sup>4)</sup> „Die Excentricitäten der Naturphilosophie haben zum Teil ihren Grund in einer solchen Vorstellung, dass es noch Sonntagskinder gebe, denen Gott die wahrhafte Erkenntnis und Wissenschaft im Schlafe mitteile.“<sup>4)</sup> „Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat.“<sup>4)</sup> „Die Physik muss so der Philosophie in die Hände arbeiten.“<sup>4)</sup> „Ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hatte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten.“<sup>5)</sup>

Doch zoozeer bekrompen empirist dat hij niets anders laat gelden dan de empirie is geen enkel denker. Ook de wiskundige laat de ervaring gelden; doch zijn wetenschap, met geen ervaring in strijd, geldt in hoogerem zin als waar. Metaphysica, begrepen als een in het ware denken boven de natuur en empirie uit gaande redeleer, nergens met de ervaring in strijd gerakende, is overal en altijd geldig, waar de mensch, behalve dat hij veel ervaart en veel ervaringskennis opdoet, ook daarover denkt en in dat denken orde vermag te stichten. De geschiedschrijver van het materialistische denken, Friedrich Lange, miskent dit als hij spreekt van zijn „Lehre von der Ungültigkeit aller Metaphysik

1) Hegel. Encycl. § 12. (Uitg. Bolland: pag. 13—15).

2) Kant. Kr. d. r. V. 2e dr. 683. (Uitg. Adickes: 517).

3) Ibid. § 246. (Pag. 294 Uitg. Bolland.)

4) Hegel. Encycl. § 246. Zusatz. (Uitg. Bolland pag. 294, 296, 298.)

5) Hegel. XV 258.

gegenüber der strengen Empirie." 1). Denken is meer dan onder- vinden, en elke natuurleer is meer dan natuur-ondervinding, meer dan empirie, en juist derhalve metaphysica.

De denker wil dat de natuuronderzoeker luistere naar zijn woord. Bij uitzondering gebeurt dat. Zoo had onlangs Theodor Lipps, als wijsgeer een voordracht houdend over „Naturwissenschaft und Weltanschauung" in een vergadering van Deutsche natuuronderzoekers en artsen 2), een aandachtig gehoor. Hij mocht, hoewel „Nicht-naturforscher", tot hen spreken, want zijn onderwerp is „die grosse und erstaunliche Tatsache, die den Namen „die Naturwissenschaft" trägt." 3) De geheele natuurwetenschap een feit! — „Diese Tatsache aber ist ein Gegenstand der philosophischen Betrachtung, so gewiss Naturwissenschaft ein geistiges Tun, und alle Wissenschaft vom Geistigen Philosophie ist." 4) Wetende hoe onhandig velen hun stokpaardje „Empirie" berijden op natuurwetenschappelijk gebied, waarvan enkelen wellicht goede metaphysische ruiters zouden kunnen worden, spreekt hij allereerst over de ervaring. „Aber schon ein so trivialer allgemeiner Satz wie der, dass alle Eichbäume Eicheln tragen, geht über die Erfahrung hinaus." „Richtiger gesagt: das *Denken* oder der denkende Geist geht in solchen Erkenntniss über die Erfahrung, und zwar unendlich weit, hinaus, nicht willkürlich, sondern nach einem Gesetz. Und natürlich nach einem Gesetze eben dieses denkenden Geistes." 4) Nu heeft hij hen gebracht waar hij hen brengen wil: uit de beschrijving naar de denkende beschouwing der natuur, van de empirie zonder meer, waar geen denkend mensch genoeg aan heeft, naar de natuurleer, — de metaphysica.

Er wordt geen ervaring ontkend wanneer men zegt dat ervaren niet voldoende is; en geen „empirische methode" wordt verloochend, wanneer men beweert dat zij ontoereikend is en niet leidt tot het doel, dat men bereiken wil, en dat overal hetzelfde is, in natuurleer, in zielkunde, in redeleer: waarheid.

1) Friedrich Lange. Geschichte des Materialismus. II. 67 (1896).

2) De „78 Versammlung Deutscher Naturforscher und „Aerzte" te Stuttgart in 1906. „Naturwissenschaft und Weltanschauung" (Carl Winter's „Universitätsbuchhandlung" te Heidelberg.)

3) Theodor Lipps. Naturwissenschaft und Weltanschauung 4.

4) Ibig 6.

Zoo zal Theodor Lipps in de vergadering van natuuronderzoekers en artsen, en daarna in geschrifte voor een algemeen publiek, uitleggen wat „causaliteit” is, wat „natuurwetten” zijn en wat in het „naturwissenschaftliches Erklären” onvoldoende is. Hij spreekt dan over „ruimte” en „tijd”, over „beweging”, over „kracht”, „energie”, „massa”, over „doel”, over „materialisme” en „mechanisme”, over de drie afmetingen, over „materie” en „werkelijkheid”, over „leven”, „ziel” en „geest”, — maar hij spreekt er over op onsamenhangende wijze, alsof deze begrippen, meerendeels natuurcategorieën, niet met elkaar samenhangen. Zijn denken is in één woord: ordeloos. Hoe moet het denken over deze natuurbegrippen zijn? — In twee woorden: methodisch en systematisch.

Lipps' rede is niet bij tóeval ordeloos, onmethodisch en onsystematisch, of omdat de redenaar er niet aan dacht orde te brengen op zijn gedachten, maar: omdat hij geen orde ziet, geen methode kent en geen systeem vermag te scheppen in de natuurcategorieën. Zoo iets als de wetten, die de natuuronderzoeker in de natuur ontdekt, of als de ordening en rangschikking in klassen, groepen enz., die men in de natuur en natuurleer maakt volgens een zoowel in de natuur als in de rede liggend stelsel, ziet men nog niet in de verscheidenheid der natuurbegrippen zelf, als een in hooger zin even natuurlijk als redelijk systeem. Zoo stelselloos als men b.v. in de plantkunde vóór Linnaeus was, zoo stelselloos gaat men nu nog om met de natuurbegrippen: tijd, ruimte, beweging enz.

Met instemming haalt Wilhelm Ostwald, die in zijn natuurphilosophie een energetisch wereldbeeld trachtte te geven, onlangs het woord van Friedrich Nietzsche aan, dat voor den toekomstigen mensch van hooge beschaving „onze wetenschap een zeer valsche en oppervlakkige” zal genoemd worden.<sup>1)</sup> En wel omdat aan den eenen kant het classicisme, met de historie en philologie als hulpmiddelen, eenzijdig zich keert

---

1) *Wilhelm Ostwald* over Renaissance en Ontwikkeling in de *Umschau* van 4 Juni 1908. De aangehaalde woorden staan in het laatste hoofdstuk der „Unzeitgemässen Betrachtungen”. Ostwald's opstel is een te oppervlakkige bestrijding van het classicisme en een te lichtzinnige juichkreet voor het naturalisme (de nieuwere natuurwetenschap in mechanistischen en energetischen zin).

tegen of zich afwendt van den nieuwen geest, terwijl aan den anderen kant de geest der nieuwere tijden in het naturalisme, zich ontwikkelend op den bodem der natuurwetenschap, nog niet reikt tot de hoogte van het zuiver wetenschappelijke denken, waarop hij, zijn eigen gebied, dat der ervaring, overziende, zich kan verheffen tot en zich vereenigen met den geest van het verleden. Er schijnt een breuk in de tijden te zijn. Er is nog geen eenheid tusschen het oude en nieuwe.

En toch is de waarheid van nu ook de waarheid van het verleden. Doch het is den wijsgeer alleen gegeven de waarheid van heden met de wijsheid van het verleden te verbinden, de eenheid des begrijs te beseffen in de nieuwere natuurwetenschap en de filosofie van vroegeren en lateren tijd.

In een der eerste afleveringen van dit Tijdschrift<sup>1)</sup> is bij de bespreking van Bolland's uitgave van Hegel's Encyclopaedie door mij nog eens betoogd dat de filosofie geen bijzondere wetenschap naast andere speciale wetenschappen is, maar de zuivere algemeene wetenschap, wetenschap der wetenschappen, verband der wetenschappen (*vinculum scientiarum*), of het ware in en van alle kennis of wetenschap. Dit ware is de Idee in hare veeleenigheid, „Einheit des Begriffs” (Kant, Hegel) en als zoodanig centrum van wetenschap.

In dit licht is te beschouwen Bolland's „proeve van centraliteit der wetenschap”, getiteld *De Natuur*. Daarin doordent de Leidsche Hoogleeraar der Wijsbegeerte — die in ons land, niet een bepaald systeem, maar het algemeene encyclopaedische stelsel onderwijst, dat betrekkelijkerwijze de beginselen en waarheden van alle filosofieën omvat — de natuurbegrippen op de wijze zooals zij zoowel in de natuur als in de rede (het begrip) liggen. Hij doordent deze dus niet, zooals Lipps deed in de vergadering van natuurgeleerden en artsen, in de wanorde die ontstaat door het toeval der gedachten en de willekeur van gedachtengang eens stelselloozen denkers, — maar in de orde welke zuivere rede in de natuurbegrippen sticht voor het begrijpend of zuiver wetenschappelijke denken, dat, even weinig door toeval of willekeur als door noodzaak of dwang geleid, in de vrijheid van het zich zelf bepalende begrip logisch werkzaam is.

---

1) Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Jgn. 1907. Afl. II, pag. 261—264.

Natuurleer is in waarheid zuivere rede. Het redelijke is in de natuur verborgen; doch wie de natuur leert begrijpen leert de waarheid der natuur begrijpen. Het verborgene onthult zich als waarheid voor den in de ware leer ingewijde. De natuur kan men een schijn noemen. Maar in dien „schijn” onthult zich wel beschouwd het „wezen” als de natuur der waarheid, wier eenheid als „werkelijkheid” de werkelijke waarheid der Idee is, die — in schijn zich vertoonend en in wezen zich verbergend, voor het begrip zich openbaart in ware werkelijkheid of werkelijke waarheid.

Wat verscholen lijkt in of achter de verschijnselen openbaart zich als begrip. De Geest vindt zichzelf in de natuur weer<sup>1)</sup>. De Natuur schijnt een chaos, maar de rede sticht er orde in, die even natuurlijk als redelijk is. Men zoekt de waarheid achter de verschijnselen. Doch achter de dingen komend, vindt men zichzelf, dat is: eigen redelijkheid, die ook de redelijkheid der natuur is<sup>2)</sup>. — Geen wonder dat men dan wel ter dege eigen rede, dat is in 't algemeen de *logica*<sup>3)</sup>, moet kennen, wil men de natuur waarlijk leeren begrijpen. Geen ware natuurleer zonder redeleer. — Dit is de beteekenis van het motto, dat Bolland koos voor zijn boekje<sup>4)</sup> „De Natuur”, welke waarheid hij vooral den natuuronderzoekers voor houdt: „Geene zuivere natuurkennis zonder zuiverheid van rede. Dit geldt zoowel voor beginnende als voor volleerde natuuronderzoekers, om van natuurkenners nog niet te spreken. „Was ist die Natur?” Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntniss und Naturphilosophie beantworten”<sup>5)</sup>.

1) Hegel; „Der Geist ahnet sich darin.” (Encyclopädie. IIe Teil. Vorbemerkungen.

2) Hegel; „Die Göttliche Idee ist eben dies sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen um Subjectivität und Geist zu sein.” (Encyclopädie § 247. Zusatz).

„Einmal bleibt das Unterschiedene aufbehalten in der ewigen Einheit der Idee: dass ist der *λόγος* . . .” (Encycl. § 247. Zusatz).

3) Het spreekt van zelf dat niet bedoeld is de beperkte oude formeele verstandslogica, maar de algemeene redeleer waarin de waarheid zoowel formeel als materieel begrepen wordt.

4) Dit werkje van 80 blz. draagt meer bij tot verheldering van natuurbegrip dan menig z.g. natuurphilosophisch standaardwerk van grooten omvang.

5) Hegel. Encycl. II. Vorbemerkungen.

Vergeleken met Hegel's „Naturphilosophie" is Bolland's door-denkning der natuurbegrippen, in hare kernachtige beknoptheid, zuiverder van gehalte en gedegener van inhoud — vooral de overgangen zijn zuiverder —, al is zij natuurlijk niet zoo rijk aan bijzonderheden. Zij is echter doorlopend meer ter zake, en zooals van zelf spreekt, op de hoogte van onzen tijd.

Hier en daar is een zucht naar het paradoxale opmerkelijk — het paradoxale waarin de waarheid een schitterenden weerglans hebben kan —, ontstaan door den drang van tijdelijke en persoonlijke invloeden. Er is ook vooral in de inleiding een bittere en onmeedogende ironie in 't spel, die misschien den al te onbewusten natuurkundigen vakman afstooten zal en hem, nog hulpeloozer aan zijn lot overgelaten, zal doen wrokken over een bejegening, waarvan hij noch den dieperen zin, noch de edeler bedoeling beseft, die toch zijn troebele wetenschap had kunnen louteren.

„De dieren des velds kennen geene verheffing en onze natuurgeleerden geene wijsheid." (blz. 7) „Wie zonder collegium logicum met natuur zonder meer meent te kunnen rondkomen, of uitkomen, zal in natuurlijke domheid, in domme natuurlijkheid sterven." (blz. 14).

Wie de natuur waarlijk wil leeren begrijpen make zich den gedachtengang, dien dit werk afgebakend toont, eigen, om zich weer keierend tot den chaos buiten hem, waarin de natuur te bestaan schijnt, daarin een redelijke orde te ontwaren. Hij zal met het innerlijke licht, dat in zijn geest ontstoken is, de natuur verlicht zien en zijn weg daardoor heen afgebakend, die leidt tot het doel dat hij in zichzelf weet te vergeestelijken. Dit is de waarheid, die dan weer blijken zal reeds in beginsel en voortdurend hem door het duistere en ontzaglijke rijk der natuur te hebben voorgelicht.

D. B.

---

## ONTVANGEN BOEKEN.

---

R. Mulder, De conscientiae Notione quae et qualis fuerit Romanis (Disputatio litteraria). Lugd. Bat. E. J. Brill.

---

# DETERMINISME EN NATUURWETENSCHAP

DOOR

PROF. DR. PH. KOHNSTAMM<sup>1</sup>).

---

„Ons menschengeslacht is op zijn ontwikkelingsgang” — zoo zegt Frederik van Eeden in den aanhef van zijn studie over het Hypnotisme en de Wonderen — „al even lastig als het volk der Hebreëën onder Mozes. Aan kibbelen en murmureeren geen einde. En ieder oogenblik zit er een troepje bij de pakken neer en zegt: „Zie zoo, wij zijn er! Dit is het beloofde land en een held, die ons verder krijgt.”” En hij beschrijft dan, hoe zij zich in dat land nederzetten en er hun woningen bouwen.

Wanneer nu iemand verschijnt, die tracht die nederzettingen te verwoesten en de huizen af te branden, en dat alleen om de vermoeide reizigers te noodzaken de afgebroken reis te hervatten, zonder dat hij zelf zou kunnen aangeven waar het beloofde land der waarheid ligt, dan zal hij, vrees ik, eerder de qualificatie van barbaar dan die van held schijnen te verdienen.

Op het gevaar af mij aan zulke barbaarschheid schuldig te maken, wil ik trachten bij U twijfel te wekken aan de juistheid van die oplossing van een overoud en vaak besproken vraagstuk, die in onzen tijd ons van bijna alle kanten met de meeste beslistheid als de eenig mogelijke wordt aange-

---

1) Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Buitengewoon Hoogleraar in de Natuurkunde aan de Universiteit van Amsterdam op Maandag 26 October 1908.

wezen. Ik bedoel het vraagstuk van het determinisme. Uit mijn aanhef zal het U duidelijk zijn, dat het daarbij allerminst mijn plan is, U de tegengestelde, indeterministische opvatting als de juiste aan te prijzen. Het eenige, wat ik meen te kunnen doen, is, een in de verre toekomst liggende oplossing te helpen voorbereiden door eenerzijds misvattingen uit den weg te ruimen, anderzijds een poging te doen het vraagstuk, dat zoo vaak tot misverstand en twisten over woorden aanleiding geeft, zoo scherp mogelijk te omlijnen.

Ik zal mij daarbij, zooals bij een zoo wijdvertakt vraagstuk van zelf spreekt, zooveel mogelijk beperken <sup>1)</sup>; toch is er een ander, veelbesproken vraagstuk m. i. zoo nauw verbonden met het determinisme, dat ik het niet kan voorbijgaan: De vraag naar het verband tusschen physische en psychische verschijnselen. Ja, het is mede de samenhang met dit vraagstuk, die er mij toe gebracht heeft in dit uur dit onderwerp

---

1) Er is evenwel nog één punt van zoo overwegend belang voor het juist begrip van mijn standpunt, dat ik mij daarover hier althans nog een enkele opmerking wil veroorlooven. Uit mijn eindconclusie, dat de beslissing tusschen determinisme en indeterminisme dient te berusten op ervaringsgegevens van principieel denzelfden aard als degene, waarop onze natuurwetenschap berust, blijkt, dat ik het determinisme voor een logisch mogelijke theorie houd. Dit zou niet het geval zijn wanneer ik de juistheid zou erkennen van de stelling, dat het determinisme en de geldigheid van een kategorischen imperatief elkaar uitsluiten. Immers naar mijn meening, die ik eenigszins nader toelichte bij de opening van mijn lessen als privaats-docent in de wijsbegeerte (*Transcendenteel Idealisme*, Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1, p. 24) berust alle waarheid, dus ook eventueel die van het determinisme, op een kategorischen imperatief. Een theorie, die de geldigheid van elken kategorischen imperatief loochent, heft dus zichzelf op. De stelling omtrent de onverenigbaarheid van een kategorischen imperatief met de aanname van het determinisme is o. a. door Van der Waals Jr. verdedigd. (Eenige opmerkingen naar aanleiding van het vrijheidsprobleem, *Onze Eeuw*, 1902 p. 734). Maar ik heb mij van de juistheid der daarop betrekking hebbende beschouwingen (speciaal p. 735 en 744—5), niet kunnen overtuigen. De redenen daarvan uiteen te zetten zou mij evenwel veel verder voeren, dan het bestek van een noot toelaat.



ter sprake te brengen, want terwijl een opzettelijke bespreking van het determinisme in onzen tijd betrekkelijk zeldzaam is, bestaat er een zeer uitgebreide, zeer recente literatuur over het zoo nauw verwante vraagstuk, en de argumenten in dien strijd gebezigd zijn voor een overwegend deel ontleend aan dat deel der natuurkunde, waarvan de zoo experimenteele als theoretische beoefening aan deze Universiteit voortaan meer speciaal mijn taak zal zijn: de thermodynamica.

De wet van behoud van arbeidsvermogen, en in mindere mate ook de tweede hoofdwet der thermodynamica, het entropieprincipe of de wet van Carnot—Clausius vormen schering en inslag bij die beschouwingen; terwijl de voorstanders der parallelistische theorie zich beijveren aan te toonen, dat uit de geldigheid dier beide wetten de onmogelijkheid der wisselwerking volgt, trachten de voorstanders der laatste òf de algemeen-geldigheid van die beide wetten te loochenen, òf den inhoud ervan zoo te wijzigen, dat hij beter met hun zienswijze overeenstemt, daarbij in de meeste gevallen bewijzende, dat zij al evenmin als hun tegenstanders de beteekenis en de draagkracht dier wetten hebben doorzien.

Maar al zal het ons dan ook blijken dat deze wijze van toepassing der thermodynamica allerminst aanbeveling verdient, daarmede is niet gezegd, dat uit de thermodynamica niets voor ons vraagstuk te leeren valt. Integendeel moeten de onderzoekingen, die zich in den jongsten tijd hebben vastgeknoopt aan de genoemde tweede hoofdwet, naar het mij voorkomt bij consequente toepassing inderdaad een zeer grooten invloed oefenen op alle vragen die met het vraagstuk der causaliteit in betrekking staan. Zoo zal ik trachten een drieledige taak te vervullen. Ik hoop U den samenhang aan te toonen tusschen de beide genoemde vraagstukken, dat van het determinisme en dat

van het verband tusschen psychische en physische verschijnselen, ik zal trachten uiteen te zetten wat voor die vraagstukken niet, en wat wèl kan afgeleid worden uit de beide hoofdwetten der thermodynamica, en ten slotte zal ik nagaan in hoeverre andere gedachtenreeksen de op deze wijze verkregen voorloopige resultaten teniet doen of bevestigen.

Ik begin met U in een paar woorden den stand van het vraagstuk: parallelisme of wisselwerking uiteen te zetten.

Laten wij, om de gedachten te bepalen, een concreet voorbeeld nemen. Iemand, die rustig in zijn kamer zit te werken, hoort een luiden gil op straat; hij overlegt of hij zal gaan zien, wat er gaande is; na eenige aarzeling besluit hij daartoe en begeeft zich op straat. Nu zegt de theorie van het parallelisme, dat met elken bewustzijnstoestand, dien hij doorleefde, van het oogenblik, dat hij den kreet hoort totdat hij de straatdeur achter zich dicht trekt, één bepaalde physische toestand, waartoe in de eerste plaats een bepaalde constellatie van zijn hersenen en ruggemerg behoort, noodzakelijk verbonden is, zoodat de bewegingen, die hij maakt om zijn besluit ten uitvoer te brengen, beschouwd moeten worden niet als gevolgen der psychische toestanden, maar van de begeleidende physische processen. Met het wilsbesluit staan dus de volgende bewegingen op deze wijze in verbinding, dat dit wilsbesluit volgens een vaste wet van gelijktijdigheid verbonden is aan een bepaalden bewegingstoestand n.l. een bepaalde hersenmassa in bepaalde constellatie, en dat uit dezen bewegingstoestand de later intredende zich laten afleiden. De aanhangers der wisselwerkingstheorie daarentegen ontkennen, dat met elken bewustzijnstoestand noodzakelijk één bepaalde physische toestand gepaard gaat; zij achten de beweging dan ook niet veroorzaakt alleen door physische processen, maar ook direct geïnfluenceerd

door de bewustzijnstoestanden, speciaal het wilsbesluit.<sup>1)</sup>

Op dit punt nu richten de parallelisten hun aanval, zij verklaren zulk een onderstelling onmogelijk, als in strijd met de wet van behoud van arbeidsvermogen. „Wanneer de energie in de physische wereld constant is, dan is elk ingrijpen in deze rij van energetische processen onmogelijk, omdat daardoor een vermeerdering van energie ontstaan zou; omgekeerd kunnen physische processen niet psychische werkingen hebben, omdat dan physische energie verloren zou gaan.” Zoo spreekt een woordvoerder der parallelistische theorie met de bedoeling daarbij de opvattingen zijner medestanders te resumeeren.<sup>2)</sup>

Nu moet opgemerkt worden, wat, naar het mij voorkomt, door voor- en tegenstanders te veel over het hoofd is gezien, dat inderdaad tusschen beide theorieën een allerbelangrijkst verschil bestaat. Immers terwijl het parallelisme kan<sup>3)</sup> — ik

1) Wij plaatsen ons hier en in het volgende, zooals overal bij natuurwetenschappelijke onderzoekingen, uitdrukkelijk op het standpunt van het naeve realisme, d.w.z. wij vragen naar het empirisch verband tusschen zekere waargenomen of waar te nemen verschijnselen, zonder daarbij de vraag te stellen, wat het „metaphysische wezen” dier verschijnselen zijn moge. Het parallelisme zegt dan niets meer, dan dat altijd met bepaalde psychische verschijnselen bepaalde physische gepaard gaan, in dien zin dat een waarnemer met daartoe geschikte zintuigen de laatste zou kunnen constateeren, telkenmale als de eerste aanwezig zijn; de theorie der wisselwerking loochent dit. Met elk dier beide theorieën zijn zeer verschillende „metaphysische stelsels” verenigbaar. In de terminologie van het psychisch monisme zou men de vraag bijv. aldus moeten stellen: Of er naast die, volgens die theorie uiteraard psychische, realiteiten, die onder gunstige omstandigheden (aanwezigheid van geschikte waarnemers), noodwendig aanleiding geven tot het ontstaan van volkomen bepaalde waarnemingen van uitgebreide dingen, andere realiteiten zijn, waarbij dit niet het geval is.

2) Rudolph Eisler. Leib und Seele. Barth. Leipzig 1906, p. 151. Men vindt daar ook een opgave van en overzicht over de literatuur.

3) Het zou inderdaad niet logisch onmogelijk zijn aan te nemen, dat met elken bewustzijnstoestand een bepaalde hersenconstellatie correspondeert en toch de bewegingen niet wetmatig plaats vinden. In het licht van onze verdere beschouwingen zal echter duidelijk worden waarom deze combinatie van onderstellingen zelden of nooit gemaakt is. Wij zullen er dan ook verder geen rekening mee houden.

zeg niet moet — aannemen, dat de kleinste zich afzonderlijk bewegende deeltjes, die de hersenen samenstellen — ik zal voor het gemak maar van hersenatomen spreken — zich bewegen volgens juist dezelfde bewegingswetten, volgens welke soortgelijke deeltjes zich buiten organische lichamen bewegen, moet de theorie der wisselwerking die mogelijkheid ontkennen.

Want golden ook hier de gewone bewegingswetten, dan zouden wij, in den tijd terugrekenende, uit den lateren toestand, zooals hij door het wilsbesluit geschapen werd, den vroegeren physischen toestand op het oogenblik van het wilsbesluit, met noodzakelijkheid kunnen afleiden. Anderzijds echter is die door het wilsbesluit veroorzaakte toestand, als gevolg, met noodzakelijkheid verbonden aan het wilsbesluit, en daaruit zou dan toch weer, langs indirecten weg volgen, dat met het wilsbesluit noodzakelijk verbonden is een daarmede gelijktijdige bepaalde physische constellatie: de theorie van het parallelisme. Willen dus de voorstanders der wisselwerkingstheorie deze handhaven, dan zullen zij niet alleen moeten ontkennen, dat de gewone bewegingswetten voor de hersenatomen gelden, maar zij zullen zelfs moeten ontkennen dat er mathematisch formuleerbare wetten zijn, volgens welke die beweging plaats grijpt.

Of nu zulk een doorbreking van het mechanisme der beweging als mogelijk moet beschouwd worden, zal ik straks nader bespreken; dit echter is volmaakt zeker, dat daardoor de wet van energiebehoud nog in 't minst niet getroffen wordt. Een eenvoudig voorbeeld zal dit duidelijk maken. Stel  $U$  voor een kanonskogel, die met groote snelheid op zijn doel afvliegt, maar op 100 M. daarvan gekomen, ter zijde buigt en in een nieuwe richting zijn loop voortzet. Gij zult geneigd zijn te antwoorden, dat dit onmogelijk is. Het zij zoo, maar waarom? Toch geenszins

omdat dit in strijd zou komen met de wet van energiebehoud, integendeel zou het gedrag van dien kogel op de meest nauwkeurige wijze met die wet kunnen overeenkomen<sup>1)</sup>. Eenvoudig daarom, omdat de energie van een beweging alleen bepaald wordt door de snelheid dier beweging, en in 't minst niet door de richting. Voor de toepassing der wet van energiebehoud zijn dus twee bewegingen identiek als zij gelijke snelheid hebben. Als Gij onderscheid maakt tusschen een recht op U aanvliegend kanonskogel en een kogel, die beleefd voor U ter zijde wijkt, maakt Gij onderscheidingen die te subtiel zijn, om op de toepassing der wet van energiebehoud invloed te kunnen hebben. Of met andere woorden, de wet van energiebehoud waarborgt ons nog niet eens de volledige gedetermineerdheid van de baan van een onder de eenvoudigste omstandigheden voortgeworpen lichaam; opdat wij kunnen zeggen dat die baan bepaald is, hebben wij reeds verder strekkende kennis noodig, dan in die wet is neergelegd.

Maar er is meer. Gij herinnert U ongetwijfeld den tijd, dat Gij vraagstukken oplostet van dezen aard: A, B, C, D en E hebben samen 70 knikkers. Dan volgden in het schoolboekje een aantal opgaven over de spellen, die gespeeld waren, en de resultaten die zij gehad hadden, en Gij werdt dan uitgenoodigd te bepalen hoeveel knikkers elk der medespelers aan het begin en aan 't einde van het spel bezat. Ik weet niet, of een van U allen ooit moeilijk-

---

1) Dit blijft ook volkomen zoo, wanneer wij allerlei complicaties van het geval, luchtweerstand en dergelijke in rekening brengen. Steeds laat zich een nieuwe beweging aangeven, die met de wet van behoud van arbeidsvermogen *volkomen exact* overeenkomt. Deze waarheid, zoowel als wat in den tekst, pag. 10—13 staat, laat zich voor den wiskundig geschoolden lezer natuurlijk samenvatten in deze ééne zinsnede: Dat de beweging van een stelsel van  $n$  graden van vrijheid niet bepaald kan zijn door één vergelijking.

heden ondervonden heeft bij de oplossing van zulke vraagstukken, maar dit weet ik zeker, dat ook de meest scherpzinnige onder U zich te vergeefs voor de oplossing inspannen zou hebben, als hij niets anders geweten had dan het feit, dát A, B, C, D en E in den aanvang samen 70 knikers hadden en er gedurende het spel geen verloren ging. Welnu, juist evenveel weten wij, op grond van de wet van energiebehoud, over de natuur. Die wet zegt alleen, dat wanneer wij een systeem van lichamen aan allen uitwendigen invloed kunnen onttrekken, de som der energie van alle lichamen te samen genomen, even groot blijft, maar zij zegt ons niets, absoluut niets over de wijze waarop dat geheel over de afzonderlijke deelen verdeeld wordt. Elke verandering in den toestand dier deelen is mogelijk, mits maar die som haar constante waarde behoudt. Nu mag het zonder meer duidelijk geacht worden, dat het aantal der mogelijke verdeelingswijzen zeer snel toeneemt met het aantal deelen, evenals des te meer verdeelingswijzen van een aantal knikers mogelijk zijn, naarmate wij ze over meer medespelers moeten verdeelen. Daar nu het aantal deeltjes in het voorbeeld van de hersenmassa buitengewoon groot is, is het aantal door de wet van energiebehoud opengelaten mogelijkheden praktisch gesproken oneindig. Welke van die mogelijkheden zal intreden, kan onmogelijk door die wet beslist worden, daar zij alle evenzeer aan deze voldoen, en wanneer dus de voorstanders van de wisselwerking beweren, dat de oorzaak, dat deze of geene van die constellaties werkelijkheid wordt, bestaat in voorafgaande psychische processen, komt zij daarmede wel, zooals wij reeds zagen, in botsing met den eisch van doorgaande geldigheid der mechanische bewegingswetten, maar in geen enkel opzicht met de wet van energiebehoud.

Maar wij zijn nog niet aan het einde. Niet alleen laat de

wet van energiebehoud onbeslist, in welke richting veranderingen optreden, en hoe die veranderingen zich verdeelen over elk van de deelnemende lichamen, zij laat zelfs geheel onbeslist, of er in een gegeven systeem eenige verandering zal optreden. Onder alle filosofen en psychologen, die deel genomen hebben aan den strijd over de beteekenis van de wet van energiebehoud voor de vraag naar den samenhang van physische en psychische verschijnselen, zijn er slechts zeer weinigen geweest, die dit duidelijk hebben ingezien. Tot dezen behoort Sigwart. <sup>1)</sup> „Wanneer” — zoo merkt hij op <sup>2)</sup> — „een loodrecht in de lucht geworpen steen op het hoogste punt van zijn baan door een wonder zweven bleef, om eerst na honderd jaar weer te vallen, dan ware de wet van energie-behoud niet overtreden, zoo min als wanneer bijv. phosphor en zuurstof een willekeurig langen tijd naast elkaar zouden blijven liggen, voordat de verbranding begint.” Busse — nog wel met Sigwart een voorstander der wisselwerkings-theorie — heeft gemeend dit betoog te ontzenuwen door te zeggen, dat alleen door een wonder, d. w. z. een afwijking van de ons bekende natuurwetten, zulk een gedrag van dien steen mogelijk is. Een allerongelukigst argument; <sup>3)</sup> immers dat was het juist,

1) Ook Wundt (Phil. Studien X, p. 31—34) en König (Die Entwicklung des Causalproblems II, p. 440—441) behooren tot de uitzonderingen.

2) Logik II, p. 537.

3) (Sigwart-Festschrift, Tübingen 1900, p. 111). Het eenige wat Busse een weinig kan verontschuldigen is de dubbelzinnigheid van het woord „wonder” door Sigwart gebruikt. Wij noemen wonder: 1e een volstrekt onmogelijke gebeurtenis; 2e een gebeurtenis in strijd met de wetten der mechanica; 3e een zeer zeldzame of onverwachte gebeurtenis. Sigwart bedoelt natuurlijk, dat een wonder in den tweeden zin geen overschrijding der wet van energiebehoud behoeft te zijn. Busse vat het op alsof hij een wonder in den eersten zin bedoelde. Dat de mathematicus dien Busse raadpleegde (l. c. p. 114) onmiddellijk den vinger legde op de fout in Busse's redeneering spreekt vanzelf (verg. de noot op p. 11); jammer, dat Busse er zoo weinig aandacht aan heeft geschonken, zijn geheele stuk ware anders achterwege gebleven. Hoe dwaas het is uit de wet van energiebehoud de onmogelijkheid van dergelijke „won-

wat Sigwart wilde duidelijk maken, dat de wet van energie-behoud volstrekt niet de beweging van dien steen bepaalt, maar dat daartoe andere, de algemeene bewegingswetten noodig zijn; dat een overschrijding van de laatste in 't minst niet een overschrijding van de eerste met zich mee behoeft te brengen, en dat het dus zeer wel mogelijk is, dat de wet van energie-behoud geldt voor de beweging van hersen-atomen, al vallen die bewegingen onder den invloed van gelijktijdige of voorafgaande psychische gebeurtenissen geheel anders uit dan wanneer die psychische gebeurtenissen anders of afwezig waren.

Dat nu uit de groote schare van schrijvers over dit onderwerp behalve Sigwart slechts zeer enkelen deze zoo eenvoudige waarheid hebben kunnen inzien, laat zich, naar het mij voorkomt, alleen verklaren uit de verwonderlijke overschatting van de draagkracht van het beginsel van behoud van arbeidsvermogen, die het gevolg is geweest van het optreden der „energetiek”. Op zuiver natuurkundig terrein heeft die richting slechts een kort leven gehad; immers zij mag thans wel als doodgebloed beschouwd worden. Dat dit zoo is, wij Nederlanders mogen ons er terecht op beroemen, dat het voor

---

derbaarlijke” bewegingen te willen afleiden, blijkt misschien het best uit de schoone bladzijden uit de inleiding van de „Prinzipien der Mechanik” van Hertz, waar deze de geldigheid van het „energetische” systeem bespreekt (p. 16—28) en speciaal uit deze woorden: „Bei gewissen Anfangs- und Endlagen würde eine Kugel, welche dem Prinzip gemäss sich bewegte, entschieden den Schein eines belebten Wesens annehmen, welches zielbewusst einer bestimmten Lage zusteuert, während neben ihr die Kugel welche den Gesetzen der Natur folgt, den Eindruck einer toten gleichförmig dahin kreisenden Masse hervorrufen würde” (l. c. p. 24). Het genoemde principe is dat van Hamilton, dat de geldigheid van het energieprincipe vooronderstelt. Dus juist dat, wat ons aan ons voorbeeld van een kanonskogel, wonderbaarlijk zou toeschijnen, het zich bewegen van zulk een kogel als een levend wezen, staat niet met het energieprincipe in strijd, maar het volgt in bepaalde gevallen daaruit en uit de andere onderstellingen, waarop het principe van Hamilton berust, terwijl volgens de „Gesetze der Natur”, d. w. z. de bewegingswetten der klassieke mechanica zulk een beweging onmogelijk is.



een groot deel te danken is aan het werk van Nederlandsche geleerden. Terwijl de thermodynamische school van van der Waals de ontoereikendheid der energetische beschouwingen aantoonde op het gebied, waarvoor deze in de eerste plaats bedoeld waren, de leer van het evenwicht van materieele stelsels<sup>1)</sup>, bracht een ander Nederlandsch natuurkundige aan die beschouwingen een nog zwaarder, den beslissenden slag toe, op een gebied, waarop dat allerminst te voorzien was geweest. De in één woord schitterende ontwikkeling der electriciteitsleer, sedert Lorentz ons leerde ook op dit gebied de atomistische beschouwing toe te passen, heeft, men mag wel zeggen, bij alle deskundigen, het pleit, waarschijnlijk voor goed, ten gunste van de atomistiek beslist.<sup>2)</sup> Op buitenstaanders echter schijnen — het bleek ons zooeven weer — de energetische, voor populariseering zoo geschikte beweringen, nog steeds groote bekoring te oefenen.

Doch keeren wij, na deze uitweiding tot ons onderwerp terug. Wij hebben gezien, dat noodzakelijk op niets moest uitloopen elke poging om uit de wet van behoud van arbeidsvermogen iets af te leiden omtrent de vraag: determinisme of indeterminisme, parallelisme of wisselwerking? Kunnen wij dan, zoo vragen wij thans, voor deze vraagstukken meer afleiden uit de tweede hoofdwet der thermodynamica? Op 't eerste gezicht lijkt dit waarschijnlijk. Immers wat wij juist in de eerste wet misten, dat zij n.l. niet aangeeft in welke richting veranderingen intreden, noch zelfs of veranderingen intreden, dat wordt juist door het tweede principe bepaald. Dit zegt onder welke omstandigheden een verandering in een bestaanden toestand intreedt, en in welke richting, en men zou dus kunnen hopen, door een aantal empirische

1) Zie bijv. de uiteenzettingen van van der Waals over „Vaderlandsche Natuurkunde” in het gedenkboek aangeboden aan H. Kamerlingh Onnes. Leiden, 1904.

2) Zie naschrift.

wetten als de hier bedoelde in elk gegeven geval te kunnen beslissen hoe de toestand zich verder zal ontwikkelen. Maar ook deze hoop is ijdel. Afgezien van andere redenen reeds om deze ééne, beslissende, dat die zoogenaamde wet van Carnot in werkelijkheid niet een wet is, d. w. z. een regel, die onder alle omstandigheden, altijd, noodzakelijk gevolgd wordt, maar een regel, die alleen aangeeft wat men in de meeste gevallen bij niet te lang waarnemen zal zien gebeuren <sup>1)</sup>. Een overschrijding van dien regel is dus niet onmogelijk, maar alleen zeldzaam. Hoe zeldzaam die afwijkingen dan ook zijn mogen, dat zij er zijn kunnen en zijn moeten is

---

1) „The laws of thermodynamics as empirically determined, express the approximate and probable behaviour of systems of a great number of particles, or, more precisely, they express the laws of mechanics for such systems as they appear to beings who have not the fineness of perception to enable them to appreciate quantities of the order of magnitude of those which relate to single particles and who cannot repeat their experiments often enough to obtain any but the most probable results”. J. W. Gibbs. Elementary principles in statistical mechanics, p. VII.

„We zien er uit, dat de Tweede Hoofdwet een waarschijnlijkheidswet is, dat ze berust op het reusachtig grootte aantal deeltjes, waardoor een of andere bijzondere toestand, bijv. dat op een oogenblik alle molekulen in dezelfde richting zouden vliegen, zó onwaarschijnlijk wordt, dat we haar praktisch als uitgesloten kunnen beschouwen.” H. A. Lorentz, Over de tweede hoofdwet der thermodynamica, Lezing voor de Nat. Phil. Fac. van het A. S. C. p. 18.

Ik voeg hierbij, dat het niet blijft bij die algemeene abstracte opvatting van de tweede hoofdwet als een waarschijnlijkheidswet, maar dat daarvan reeds in bepaalde bijzondere gevallen tot verklaring der waargenomen verschijnselen gebruik wordt gemaakt. In een hoogst interessante mededeeling heeft Smoluchowski (Ann. d. Physik (4) 25 p. 205) de eigenaardigheden en „onregelmatigheden” in de nabijheid van het kritische punt verklaard op grond van Boltzmann's onderstellingen, een verklaring die o. a. door Kamerlingh Onnes (Verslag Kon. Ak., Febr. 1908, p. 666) als een der mogelijke wordt genoemd. Wij zouden dus dit reeds aan de zoeven geciteerde uitspraken moeten toevoegen, dat verschijnselen die ten nauwste samenhangen met afwijkingen van de Tweede Hoofdwet *niet* steeds beneden de grenzen van ons waarnemingsvermogen blijven. Hoe wijd het perspectief is dat daardoor geopend wordt, moge, om slechts één greep te doen, daaruit blijken, dat elk verschijnsel dat een afwijking van de tweede hoofdwet beteekent, principieel, zij het dan ook niet (of zou men moeten zeggen: *nog* niet?) praktisch, de mogelijkheid van een perpetuum mobile insluit.

natuurlijk voldoende om te maken, dat een regel als de hier bedoelde zonder beteekenis wordt voor de principieele vraag, of alle physische processen in de natuur moeten geacht worden *volledig* gedetermineerd te zijn door andere physische processen.

Tot dit inzicht in de beteekenis van het entropieprincipe zijn wij gekomen door het levenswerk van Ludwig Boltzmann, en moesten wij zoeven zeggen, dat het entropieprincipe zelf ons niets kon leeren omtrent het besproken vraagstuk, van des te meer gewicht zullen ons thans de onderzoekingen blijken, door Boltzmann en op zijn voetspoor door Gibbs aan dat principe vastgehecht. Inderdaad van zoo fundamenteel belang zijn deze, dat zij, consequent doorgevoerd, grooteren invloed op onze geheele theoretische wereldbeschouwing moeten hebben, dan sedert Newtons grondvesting der mechanica eenige natuurwetenschappelijke ontdekking — die van Darwin niet uitgezonderd — heeft gehad.

Toch is Boltzmann's grondgedachte zeer eenvoudig. Wanneer wij het ontstaan van zeker ding willen verklaren, dan zullen wij natuurlijk met tweeërlei rekening moeten houden, vooreerst met de wetten volgens welke de ontwikkeling plaats vond, vervolgens met de omstandigheden waaronder die wetten werkten, de aan het te verklaren feit voorafgaande toestanden. Natuurlijk hebben ook de natuurkundigen dit altijd geweten, maar de aard van hun werk bracht langen tijd mede, dat zij al hun aandacht wijdden aan die vaste wetten, en de vraag geheel verwaarloosden, welke eigenaardigheden de toestanden moesten vertoonen, waaruit zich volgens die wetten de tegenwoordige konden ontwikkelen. Het werk van Boltzmann heeft daarin verandering gebracht. Het heeft ons geleerd, bij de verklaring van het ontstaan van eenig verschijnsel niet genoeg te

nemen met de aanwijzing, dat er vaste wetten zijn, volgens welke dit verschijnsel ontstaan kan, maar tevens het bewijs te eischen, dat de omstandigheden, waaronder die wetten het bedoelde gevolg hebben, met voldoende waarschijnlijkheid als aanwezig mogen worden ondersteld. Laat ik U de toepassing daarvan op ons geval weer aan een voorbeeld trachten duidelijk te maken.

Stel eens, dat Gij den schrijver van een zeer door U geprezen boek zoudt vragen hoe hij er toe gekomen was dat boek te schrijven, en hij zou U antwoorden: „Wel, ik heb eenvoudig een bus genomen, waarin zich een aantal papiertjes bevonden, sommige wit, andere voorzien van een letter of leesteeken, zoodat elk symbool een of meerdere malen afzonderlijk vertegenwoordigd was. Ik heb toen op goed geluk een van de papiertjes uit de bus genomen, opgeteekend wat daarop stond en het papiertje weer in de bus gelegd. Zoo ben ik geruimen tijd doorgestaan. Toen ik er genoeg van had, heb ik de aldus verkregen aantekeningen aan den drukker gegeven. Ziehier de wijze waarop mijn boek ontstond.” Ik vermoed, dat Gij dit verhaal niet zoudt gelooven, ook al zoudt Gij anderszins alle reden hebben den spreker voor een waarheidlievend man te houden. Maar waarom? *Onmogelijk* kan het toch niet geacht worden, dat op zulk een wijze, door toeval, juist die volgorde tot stand kwam, die Gij in het boek vindt. Elke willekeurige opeenvolging van letters en leesteekens toch heeft even veel kans als elke andere, vooraf bepaalde, en het moet dus gezegd worden, dat het niet alleen niet onmogelijk is, dat aldus de bedoelde ontstaan is, maar zelfs moet deze, mits men het trekken maar lang genoeg voortzet, noodzakelijk eens voor den dag komen. Toch zal ik niemand aanraden, te trachten langs dezen weg een gevierd auteur te worden, maar eenvoudig daarom, omdat de tijd binnen welken men

redelijkerwijze kans heeft op deze wijze iets, dat zin heeft, tot stand te brengen, zoo onnoemelijk groot is ten opzichte van een menschenleeftijd: Welnu, zoo is het ook in het algemeene geval. Dat zich uit een chaos van zich kruisende moleculen, die zich volgens mechanische wetten bewegen en blijven bewegen, een geregelde samenleving als de onze ontwikkelt, dat behoeft volstrekt niet *onmogelijk* geacht te worden. Maar zeker is het, dat de kans, dat op deze wijze, door toeval, niet één boek zal ontstaan, maar een geheele cultuur, die duizenden jaren stand houdt, zeer, zeer klein is ten opzichte van de kans, op de geschetste wijze een boek tot stand te brengen. Of met andere woorden, dat de tijd, die gemiddeld voor het eerste noodig is, zeer groot zal zijn ten opzichte van den gemiddeld voor het laatste noodigen tijd. <sup>1)</sup> Nu is op zich zelve die lange gemiddelde tijdsduur geen bezwaar om vast te blijven houden aan het geloof in een zuiver mechanische beweging der atomen. „Für dergleichen Spekulationen stehen” — zooals, naar ik meen, Rickert het ergens geestig uitdrukt — „die nötigen Jahrmillionen jederzeit gratis zur Verfügung.” Maar al moge de overweging, dat onze aarde en haar cultuur een zoo zeldzame uitzondering vormen in de geschiedenis van het heelal, dat elke seconde van beschaving moet gekocht worden met trillioenen van eeuwen chaos, vleiend zijn voor ons zelfgevoel, misschien kan zij ons toch ook de vraag doen stellen of het dogma van de uitsluitend mechanische

---

1) Zoo althans Boltzmann, Gastheorie II § 90. Men zou de vraag kunnen opwerpen of niet door bepaalde onderstellingen omtrent de tusschen de moleculen werkende krachten een andere uitkomst te verkrijgen ware, en ik moet erkennen die vraag niet ontkennend te durven beantwoorden. Maar het is natuurlijk niet genoeg die vraag in abstracto te stellen, de aanhangers eener zuiver mechanische verklaring van alle doelmatigheid moeten natuurlijk tevens het bewijs leveren, dat krachten van zoodanigen aard, dat zij anders uiterst onwaarschijnlijke toestanden tot waarschijnlijke maken, ook inderdaad tusschen de moleculen werken.

beweging zoo onomstootelijk vast staat, en of wij niet verder zouden komen wanneer wij, in stede van daaraan vast te houden en dan alle doelmatigheid te verklaren uit de zeer speciale constellatie der atomen, dat dogma zouden loslaten en daarvoor een waarschijnlijker, minder exceptioneele constellatie konden aannemen.

Maar nog in een ander, zij het dan ook nauw verwant opzicht valt voor ons probleem leering te trekken uit Boltzmann's arbeid. Een van de meest gebruikelijke, en naar het mij voorkomt, meest overtuigende argumenten, door de deterministen tegen de leer hunner tegenstanders ingebracht, grondt zich op het begrip van „wonder”. Met de mogelijkheid van een vrij wilsbesluit, van een wilsbesluit, dat zich niet uit voorafgaande gebeurtenissen volledig laat afleiden, neemt het indeterminisme een wonder aan. Is echter eenmaal die mogelijkheid toegegeven, dan staat daarmee de geheele natuurwetenschap op losse schroeven; niet alleen de vaste regelmatigheden, door de wetenschap gevonden, ook de regelmatigheden die de eeuwenlange praktijk der gewone ervaring ons heeft leeren kennen, worden onzeker. Daarmede is niet alleen ons theoretisch denken, maar ook ons practisch handelen bedreigd. Die argumentatie nu krijgt een geheel andere beteekenis in het licht van Boltzmann's uitkomsten. Om u dit duidelijk te maken, moet ik met een enkel woord het probleem karakterizeeren, dat Boltzmann aanleiding gaf tot zijn onderzoek. De atomistiek leert, dat de geheele materieele wereld bestaat uit zeer kleine lichaampjes, atomen, die zich bewegen volgens de wetten der mechanica. De beweging, die de atomen daardoor verkrijgen, heeft de eigenschap van omkeerbaar te zijn, d.w.z. wanneer wij op een gegeven oogenblik de snelheden van alle atomen van een bepaald lichaam konden omkeeren, zouden alle vroeger doorloopen toestanden zich herhalen,

maar nu in omgekeerde tijdsopvolging. De conclusie ligt voor de hand, dat dan de eerste beweging even mogelijk is als de tweede. Past men nu deze uitkomst toe op de natuur om ons heen, daarbij vasthoudende aan de grondstelling, dat alle gebeuren in die natuur een bepaalde atoombeweging is, dan komt men noodzakelijk tot de conclusie, dat ook elk verschijnsel in de natuur in omgekeerden zin zou kunnen plaats hebben, dat dus om slechts een enkel zeer sprekend voorbeeld te noemen, even goed als het mogelijk is, dat door lijkverbranding een menselijk lichaam omgezet wordt tot asch en gasvormige verbrandingsproducten, omgekeerd diezelfde stoffen zich verbinden tot spieren, beenderen, zenuwen enz. tot een volledig lichaam, dat daarop gaat leven en een ontwikkeling begint juist in omgekeerden zin als wij gewoon zijn waar te nemen. Deze hoogst paradoxie uitkomst der atomistiek was aanleiding tot Boltzmann's werk; hij heeft de fout of liever de onvolledigheid aangetoond van den gedachtengang, die er toe leidde en wel door er de aandacht op te vestigen, dat daarbij over het hoofd is gezien, dat elk materieel stelsel, dat binnen ons waarneemingsvermogen valt, bestaat uit een zeer groot aantal van atomen. Dit groote aantal nu heeft ten gevolge — op de bijzonderheden van de bewijsvoering kan ik hier niet ingaan — dat wij in de natuur om ons heen nooit de omkeering aantreffen van de verschijnselen, die wij gewoon zijn. Maar, en ziedaar het voor ons thans belangrijke, niet omdat die wonderbaarlijke gebeurtenissen *onmogelijk* zijn, maar omdat zij hoogst *onwaarschijnlijk* zijn, d.w.z. slechts uiterst zelden plaats grijpen. Het voor ons belangrijke, want al mogen die afwijkingen ook zoo zelden voorkomen, dat zij voor het practische leven volstrekt verwaarloosbaar zijn, voor onze theoretische wereldbeschouwing, en daarmede dan toch ook, zij het langs een verren omweg weder voor

de practijk, beteekenen die uitkomsten een revolutie. Immers zoo ongeveer alle algemeene regels, zoowel van het practische leven als van de wetenschap, gelden alleen voor stelsels, die uit zeer vele atomen bestaan, op zeer weinig uitzonderingen na zijn het „statistische regels”. Volgens de uitkomsten van Boltzmann nu, zijn zij derhalve alle niet te beschouwen als *wetten*, d. w. z. altijd en overal gevolgde regels, maar als waarschijnlijkheidsregels, die ook uitzonderingen toelaten. Daardoor echter verliest het „wonder”-argument van het determinisme zijn oorspronkelijke beteekenis, omdat wij gedwongen worden een onderscheiding in te voeren, wier noodzakelijkheid tot nu toe was over het hoofd gezien <sup>1)</sup>. In het begrip wonder toch, zooals dat algemeen gebruikt wordt, liggen tweeërlei kenmerken opgesloten. Vooreerst bedoelen wij met een wonder een gebeurtenis, die in strijd is met de natuurwetten, in de tweede plaats verbinden wij aan dat woord de beteekenis van: geheel in strijd met alles wat wij gewoon zijn waar te nemen. Vóór Boltzmann’s onderzoekingen bestond geen reden, die twee begrippen te scheiden, integendeel men kon het tweede kenmerk eenvoudig als een uitvloeisel van het eerste opvatten. Thans moeten wij een scherp onderscheid maken tusschen een wonder in den eersten zin, een gebeurtenis, die in strijd zou zijn met een natuurwet in den strengen zin, en een wonder in den tweeden zin, een gebeurtenis, die volgens de geldende natuurwetten uit gegeven omstandigheden volgt, maar die wij daarom een wonder noemen, omdat zij ten eenen male in strijd is met al onze verwachtingen, en dat wel omdat die gegeven omstandigheden zoo onwaarschijnlijk d. w. z. zelden voorkomende zijn. Dat onze wil onzen arm beweegt, in dien zin, dat die bewe-

---

1). Vgl. noot 3 op p. 529.



ging zich niet volgens de wetten der mechanica laat afleiden uit voorgaande bewegingstoestanden zou een wonder zijn van de eerste soort. Dat wij voor onze oogen uit wat stof en rook zich een menschelijk lichaam zouden zien ontwikkelen is een wonder van de tweede soort. Maar daarmede is duidelijk geworden, hoezeer thans het „wonder”-argument verschoven is ten gunste van het indeterminisme. Want weliswaar erkent het indeterminisme de mogelijkheid van wonderen van de eerste soort, ja, houdt het zelfs zulke wonderen voor zeer alledaagsche verschijnselen, maar daartegenover behoudt het dan ook de mogelijkheid om sceptisch te blijven ten opzichte van het werkelijk voorkomen van, althans sommige, wonderen van de tweede. Het determinisme daarentegen moet, juist omdat het de wonderen der eerste soort voor volkomen onmogelijk houdt, elk wonder van de tweede soort voor principieel mogelijk verklaren. Nu bestaat er echter wel geen twijfel aan, dat zij, die de mogelijkheid van wonderen ontkennen, daarbij in de eerste plaats juist wonderen van de tweede soort op 't oog hebben, en de reden daarvan ligt voor de hand. Door de vaste gewoonte van eeuwen her, zijn wij zoo gewoon geraakt de bedoelde algemeene regels van het natuurbeloop gevolgd te zien, dat wij onmiddellijk geneigd zijn een daarmede strijdig gedrag voor ondenkbaar te verklaren. Zoo iets „kunnen wij ons onmogelijk voorstellen”, de gedachte aan iets zoo ongewoons wekt slechts spot. Dat daarentegen een enkel atoom op een bepaald oogenblik wel eens een versnelling zou kunnen krijgen, die zich niet langs mathematischen weg laat afleiden uit de plaats van alle andere aanwezigen atomen, etc. is een gedachte, die zeker niet met ons voorstellingsvermogen in strijd kan komen, omdat het ons natuurlijk onmogelijk is, dat geheel van invloeden te overzien. Aan

deze moeilijkheid zouden de aanhangers van het determinisme alleen kunnen ontkomen door de atomistiek op te geven; trachten zij echter dat te doen, dan is daarmede, zooals ik in het verdere deel van mijn rede hoop aan te toonen, het determinisme zelf ondermijnd en onmogelijk geworden.

Maar laat mij, voordat ik daartoe overga, op een ander punt het tot nu behandelde preciseeren.

Wij hebben gezien, dat de theorie der wisselwerking en het parallelisme zich daardoor onderscheiden, dat volgens de wisselwerking niet alle bewegingen in de natuur kunnen geschieden volgens zuiver mechanische wetten, terwijl dit voor het parallelisme niet noodzakelijk volgt. Thans zal ik, verder gaande, trachten aan te toonen, dat de theorie der wisselwerking noodzakelijk tot het indeterminisme leidt. Wij gaan daartoe tot het voorbeeld terug, dat ons reeds eenmaal van dienst was. Terwijl wij toen den causalen band beschouwden tusschen het wilsbesluit en de bewegingen, die de uitvoering daarvan verzekerden, beschouwen wij thans de wijze, waarop dit wilsbesluit tot stand komt. Ik herinner U er nogmaals aan, dat er volgens de wisselwerkingstheorie bewustzijnstoestanden zijn, die niet noodzakelijk verbonden behoeven te zijn met een volkomen bepaalden, gelijktijdigen physischen toestand. Beschouwen wij nu den eerste uit de rij van bewustzijnstoestanden, die volgens de onderstelling niet een bepaalden begeleidenden physischen toestand bezit. Was nu deze bewustzijnstoestand met noodzakelijkheid bepaald, gedetermineerd door alle in het vorige oogenblik aanwezige, en ook de gelijktijdige physische toestand, de hersenconstellatie, die op hetzelfde oogenblik aanwezig is, evenzoo gedetermineerd, dan zou toch weer indirect een verband van noodzakelijke gelijktijdigheid blijken te bestaan tusschen dien bewustzijns-

toestand en de gelijktijdige hersenconstellatie. Op zijn minst één van beide moet dus beschouwd worden niet volkomen bepaald te zijn door den geheelen voorafgaanden toestand. De leer der wisselwerking, de leer, dat er bewustzijnstoestanden zijn, die geen physisch correlaat hebben, voert dus met noodzakelijkheid tot het indeterminisme, de leer, dat niet elke gebeurtenis in de wereld te beschouwen is als een noodzakelijk gevolg van voorafgaande gebeurtenissen, als met noodzakelijkheid in alle onderdeelen door die voorafgaande gebeurtenissen bepaald.

Deze conclusie schijnt voor de hand te liggen, toch is zij naar mijn weten nooit uitdrukkelijk geformuleerd, noch door de voorstanders, noch door de tegenstanders der wisselwerkingstheorie. Om slechts twee voormannen te noemen: Sigwart spreekt zeer herhaaldelijk beslist uit, dat onze hogere bewustzijnstoestanden geen physisch correlaat hebben, toch aanvaardt hij, zij het slechts aarzelend, het determinisme.<sup>1)</sup> Wundt, die eveneens met nadruk leert, dat er bewustzijns-toestanden zijn, die geen vertegenwoordiger hebben in de rij der physische verschijnselen acht toch die meening met determinisme zeer wel vereenigbaar. Trouwens dit is niet het eenige, zelfs niet het meest verwonderlijke in Wundt's leer. Nog zonderling is het, dat hij de genoemde opvatting ook met het parallelisme in overeenstemming acht.<sup>2)</sup>

---

1) Logik II p. 670. Sigwart noemt hier het determinisme een „regulatives Princip der Forschung”. Merkwaardig is vooral ook de laatste zin dezer passage: „Eine empirische Bestätigung des Determinismus aber könnte erst eintreten, wenn die individuellen Differenzen begrifflich construiert und Gesetze gefunden werden könnten, nach denen sich das Wollen jedes Einzelnen berechnen liesse”.

Nu heeft Sigwart echter vroeger uitdrukkelijk verklaard, dat de mathesis niet op de psychische verschijnselen van toepassing kan zijn (p. 178) en heeft hij ook den omweg over een met de psychische toestanden parallele atoomconstellatie afgesneden (l. c. p. 548). Hoe hij dan nog een berekening van: das Wollen jedes Einzelnen, voor principieel mogelijk kan houden, is niet duidelijk.

2) Zie bijv. Logik II<sup>o</sup> 2, 258. Ook Eisler, Wundt's leerling en bewonderaar kan niet nalaten deze inconsequentie te laken. Leib und Seele p. 166.

Ik zal op die incoherentie en inconsequentie van Wundt's meeningen nog moeten terugkomen. Laat mij U er thans op wijzen, dat wij dezen samenhang bevestigd vinden als wij onderzoeken wat in de begrippen noodzakelijk gevolg, causaliteit, ligt opgesloten. Ik zal daartoe te meer moeten overgaan, omdat waarschijnlijk reeds bij menigen Uwer het bezwaar zal zijn gerezen, dat een gedrag der hersenatomen als waarvan ik sprak, dan misschien niet met de wet van energiebehoud in botsing zou komen, maar dat het toch in elk geval onmogelijk is, omdat onmogelijk aan te nemen is, dat dezelfde atomen nu eens zich volgens zuiver mechanische wetten bewegen, dan weer als zij n.l. deel zouden uitmaken van de hersenschors van levende menschen, zich niet volgens die wetten, ja niet eens meer wetmatig zouden bewegen, en dat de onderstelling van een inwerking der psychische processen op de hersenatomen ongerijmd is, omdat alleen het gelijke op het gelijke kan werken.

Laten wij nu zien in hoeverre deze en soortgelijke bezwaren gegrond zijn. Wat een oorzaak is, en wat een gevolg, dat schijnt oppervlakkig beschouwd niet moeilijk aan te geven. Ik meen mij volkomen bij het gewone spraakgebruik aan te sluiten, wanneer ik zeg, dat een gebeurtenis het gevolg heet van een andere, wanneer de eerste intreedt altijd en overal nadat de tweede is ingetreden. Het is ook niet moeilijk voorbeelden aan te geven. Wanneer ik met een lucifer langs den gepraepareerden zijkant van het doosje strijk, dan is dat de oorzaak, en het ontbranden van den lucifer het gevolg, omdat ik mij van het bestaan van datzelfde regelmatige verband telkens en telkens weer overtuigen kan. Gaat echter even na het afstrijken van den lucifer de deur open, dan beschouw ik die gebeurtenissen als niet in oorzakelijk verband te staan, omdat ik de eene vaak zie optreden zonder de andere. En zoo zijn er hon-

derden van voorbeelden te geven, het krioelt om ons heen van oorzaken, die hun gevolgen te voorschijn roepen en die zelf op hun beurt weer nieuwe gevolgen verwekken. Wanneer wij nu echter de zaak wat meer op den keper beschouwen, dan blijkt, dat wij op dit standpunt niet kunnen blijven staan; het gaat niet aan, evenwijdig aan elkaar verloopende causaalrijen op te stellen, zonder dat de eene in de andere ingrijpt. Telkens zien wij, dat naast de eigenlijke „oorzaak” er nog allerlei „medeorzaken”, „aanleidingen”, „veroorzakende omstandigheden” zijn, die medewerken tot het tot stand komen van het resultaat, medeorzaken, die op hun beurt weer andere gevolgen gehad hebben. Het best zien wij dit in, als wij ons de vraag stellen, wat de oorzaak geweest is van de een of andere concrete gebeurtenis. Nergens is beter uiteengezet, wat ik thans bedoel dan in enkele bladzijden van Multatuli's Millioenenstudien, waar de schrijver zich de vraag stelt, wat de volledige oorzaak geweest is van het verschijnen van een bepaalde nul op het roulet der speeltafel.

„De croupier” — zoo vervolgt hij dan <sup>1)</sup> — „die die nul voortbracht, bezat, of werd bezeten door, zekere eigenschappen van vochtmenging, karakter, hoofd en hart. Hij dacht aan iets of aan niets toen hij 't balletje wierp, en de roulet in draaiende beweging zette. Hij wierp en draaide harder of zachter naarmate van den indruk dien al 't bestaande op hem uitoefende. Door gelijke invloeden werd almede het oogenblik bepaald, waarop hij den worp deed. De vraag kan zijn, of 't snikheet was in de zaal? Dit maakt zenuwachtig en heeft invloed op de spieren. Misschien ook was 't koud en tochtig, en wie bij zoo'n gelegenheid zijn neus snuit, moet z'n andere werkzaamheden 'n oogenblik

---

1) 3e druk p. 95.

uitstellen. En de omstanders? Was er iemand, die hem aan den elleboog stootte? De invloed van zoo'n handeling op 't nummer dat volgen zal, is zeer groot.

Er zijn geen twee zaken aan elkander gelijk, en dus ook geen twee gelijke manieren waarop men den arm uitstrekt of de vingers beweegt. Om met juistheid te berekenen hoe onze croupier den worp deed, moeten we nagaan of zijn vader veel met koorts geplaagd was, of de man 'n dronkaard was, of konservatief, of 'n vondeling, of landweerman, of jichtig, of 'n boekenschrijver? Dit alles zullen we nauwkeurig onderzoeken, daar 't van hoog belang is te weten welke hoedanigheden misschien door den zoon kunnen geërfd zijn.

Het zou, behalve dit alles, roekeloos wezen den invloed voorbij te zien, die nog altijd op den toestand van de spelers die om de tafel staan — en dus middellijk op onze zes nullen — wordt uitgeoefend door 't innemen van Konstantinopel in 1453. In weerwil mijner oplettendheid had ik dit feit bijna uit het oog verloren, maar ik word hieraan herinnerd door den Rus die 'n bankbriefje van honderd roebels te wisselen geeft. Een der geëmployeerden vraagt 'n kollega, die 't balletje werpen zal, hoe hoog de koers is? Deze wendt onder 't antwoorden eenigszins het hoofd, en de beweging van de nekspieren deelt zich aan den arm mede. Ook wordt hierdoor de worp 'n onberekenbaar klein deel van 'n sekonde vertraagd....

Die Rus is achterkleinzoon van een boer, die onder Katharina II door dapperhedens tegen de ongeloovigen — en wel eenigszins ook door andere verdiensten — bewerkt heeft, dat z'n nageslacht zich met behoorlijke roebelbiljetten vertoon kan aan de speelbank te Wiesbaden."

Hoe gaarne zou ik U die bladzijden ten einde toe voorlezen; U verhalen van „de liefde van den zwarten Akwasi

voor Kwamina, de negerin" die als één van haar gevolgen had, dat het ivoor, waaruit het balletje van de roulette gedraaid werd, niet geheel homogeen was; van den dood van de dochter des ivoordraaiers, die invloed had op den vorm van het balletje; ja hoe zelfs Boileau's verzen mede oorzaak zijn geweest van het verschijnen van die nul op de roulette. Maar de tijd dwingt mij mij te bekorten, en, wat ik wilde zeggen zal U trouwens door het aangehaalde reeds duidelijk zijn. Dit nl., dat het bij het zoeken naar de oorzaak van een concrete gebeurtenis niet aangaat te blijven staan bij een enkele daaraan voorafgaande gebeurtenis, ook de schijnbaar meest verwijderde vroegere gebeurtenissen zijn op deze ééne van invloed geweest; willen wij van de laatste de volledige oorzaak geven, dan kunnen wij niets anders noemen dan den geheelen voorafgaanden wereldtoestand. En deze is natuurlijk tevens de oorzaak van alle met de onze gelijktijdige gebeurtenissen. Zoo dwingt het doordenken van het begrip van oorzaak ons te erkennen, dat „Alles is in alles", <sup>1)</sup> dat elke gebeurtenis met alle andere in causaal verband staat, dat het geheele wereldgebeuren te beschouwen is als één schakel van oorzaak en gevolg, waarbij telkens de voorafgaande wereldtoestand oorzaak, de volgende gevolg is. Het causale denken dwingt met onverbiddeijkheid tot die gevolgtrekking, die er het hoogtepunt van schijnt te zijn.

Maar tevens... het einde; wel doordacht, schijnt hier de causale beschouwingwijze zich zelve op te heffen. Immers welken zin heeft het nog, te zeggen, dat de voorafgaande wereldtoestand de *oorzaak* is van den volgenden, dat de laatste als *gevolg* is te beschouwen? We hebben gezegd, dat we dan een oorzakelijk verband aannemen, wanneer er een vast, regelmatig verband bestaat tusschen de voorafgaande

---

1) De titel van het voorafgaande hoofdstuk der Millioenenstudien.

en de volgende gebeurtenis, wanneer de laatste altijd en overal volgt, als de eerste aanwezig is. Maar op de wereld als geheel kunnen wij die beschouwing blijkbaar niet toepassen; de wereldgeschiedenis keert niet terug, elke wereldtoestand is van elken anderen verschillend, wij kunnen alleen zeggen, dat die volgende wereldtoestand op den voorafgaanden volgt, het causale verband blijkt, wel beschouwd, zich te reduceeren tot een tijdelijk verband, het „propter” tot een „post”. En daarmee heeft het zijn eigenlijke beteekenis verloren. Immers — om slechts een enkel voorbeeld te nemen — welke van de vele conclusies, die men gewoon is aan de stelling te verbinden, dat een bepaald misdadiger onder de gegeven omstandigheden die bepaalde misdaad *moest* doen, zal men daaraan kunnen blijven verbinden, wanneer die stelling, wel beschouwd, niets anders beteekent, dan dat die misdadiger die misdaad begaan heeft?

Nog langs een anderen weg kunnen wij tot dit schijnbaar paradoxe resultaat komen. Wij besluiten dan, en ook dan alléén, tot het bestaan van een oorzakelijk verband, wanneer wij telkens weer dezelfde gebeurtenis hetzelfde gevolg zien hebben. Maar dat wij telkens hetzelfde meenen te zien, ligt alleen aan ons beperkt waarnemingsvermogen. Een alziende geest zou nooit tweemaal hetzelfde ontdekken, er zou dus ook voor hem nooit reden zijn een causaal verband aan te nemen. Dat *wij* dit wel doen, ligt aan de beperktheid van onzen blik, het causale verband is als een sluier, door welken heen wij ten gevolge van die beperktheid de werkelijkheid zien. De beschouwing van de wereld als één geheel leert ons dien sluier opheffen, met de individuen, met alle individualiteit heft zij ook de causaliteit op.

Die conclusie zou onjuist zijn, wanneer de voorstanders der logische causaliteitstheorie gelijk hadden, die meenen,



dat wij ons niet behoeven neer te leggen bij de constateering, dat de eene wereldtoestand op den anderen volgt, maar dat wij ook kunnen inzien, dat hij daar *uit* volgt. Die meening, de vereenzelviging van de begrippen grond en oorzaak, is de grondgedachte van alle rationalistische stelsels, zij is het, die ten allen tijde de hoop levendig heeft gehouden, dat wij eenmaal zouden inzien niet alleen *hoe* de wereld is, maar ook, *waarom* zij zoo is, dat wij de wereld zouden kunnen rationaliseeren. Vandaar dan de telkens herhaalde pogingen, uit het denken alleen, zonder behulp der ervaring, af te leiden hoe de wereld zal zijn, maar vandaar ook de telkens terugkeerende botsingen tusschen zoodanige wijsbegeerte en de empirische wetenschappen.

Nog heden ten dage heeft deze opvatting vele aanhangers. Niet alleen onder de erkende rationalisten. Ook hier geldt het: „Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten”; menig empirist denkt op dit punt zoo rationalistisch als de anders zoo fel bestreden tegenstander. Ik kan mij bij die meening niet aansluiten. <sup>1)</sup> Misschien zou zulk een opvatting

---

1) De aanhangers der logische causaliteitstheorie meenen te kunnen aantonen, dat wij eerst dan met een verklaring genoegen nemen, wanneer de identiteit van den voorafgaanden en den volgenden toestand is aangetoond. Als best geslaagde voorbeeld van zulk een verklaring beroept men zich dan bijv. op de verklaring van het eerst raadselachtige feit dat rook en asch, samen genomen, zwaarder zijn dan de verbrande stof. Sedert Lavoisier ons geleerd heeft, dat de deelen, die de verbrandingsproducten samenstellen, identiek zijn met de deelen, die de verbrande stoffen samenstellen + de deelen van een zekere hoeveelheid zuurstof, is dit feit verklaard, d. w. z. tot een identiteit teruggebracht. Ik moet daartegenover volhouden, dat ik van een identiteit niets bemerk. Men verkrijgt den schijn van identiteit door de vraag niet scherp genoeg te stellen. Stelt men haar echter zóó: Waarom is de kracht, waarmee de aarde een zeker aantal atomen aantrekt, onafhankelijk van de groepeeringsdier atomen (terwijl toch bijv. de kracht door een electrisch geladen bol uitgeoefend, volstrekt niet onafhankelijk is daarvan), dan zal men aanstonds ontwaren, dat men hier niets anders gedaan heeft, dan één feit herleiden tot een ander op zich zelf volstrekt niet minder irrationeel feit. Het laat zich zeer wel denken, dat het gewicht *wel* afhankelijk ware van de wijze der verbinding, trouwens

kans op succes hebben, wanneer het heeal menschenwerk ware, althans het werk van een geest op den onzen gelijkend; thans zal op elk: „Waarom?“, in laatste instantie wel steeds het antwoord blijven een: „Dat is nu eenmaal zoo“. Maar ik behoef bij dit punt niet langer stil te staan; reeds bij een vorige gelegenheid heb ik over de irrationaliteit der werkelijkheid gesproken, voor zoover het korte bestek eener rede het toelaat <sup>1)</sup>).

Maar al acht ik dezen weg om het causale denken in eere te herstellen onbegaanbaar, dat wil niet zeggen, dat ik het einddoel zelve voor onbereikbaar zou houden. Integendeel, twee gedachtenreeksen voeren, naar het mij schijnt, met onvermijdelijkheid daarheen.

De eerste is ons gewezen door twee hoogleraren der Freiburgsche hoogeschool. Nadat een pad was gebaad door den physioloog, von Kries, <sup>2)</sup> is dit tot een heerbaan verwijd en bevestigd door den filosoof: Heinrich Rickert <sup>3)</sup>. In enkele woorden komt die gedachtengang op het volgende neer.

Wanneer het causale denken, om aangewend te kunnen worden, gelijke gevallen noodig heeft, en de werkelijkheid zich nooit herhaalt, welnu, dan *scheppen* wij zulke gelijke gevallen door welbewuste abstractie, door weglaten van het onderscheidende. Dit moge willekeurig en daarom onwetenschappelijk lijken, wanneer het gelukt aan te toonen, dat deze abstractie noodzakelijk is ter bereiking van algemeen

---

het beste bewijs daarvoor is wel, dat niemand minder dan Landolt reeds sedert vele jaren bezig is, te onderzoeken of de wet van Lavoisier wel volkomen juist is.

1) I. c. Ik heb er toen tevens op gewezen, dat de filosofie naar mijn meening niet de vraag heeft te beantwoorden, *waarom* de wereld is, maar *waartoe* de wereld is, m. a. w. dat zij een teleologische wetenschap is.

2) Zie zijn scherpzinnige en fijne onderzoekingen: Über den Begriff der objectiven Möglichkeit. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. XII.

3) Zie speciaal: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1904, en: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1902.

geldige waarden, dan is daarmee tevens de algemeengeldigheid, dat is objectiviteit en wetenschappelijkheid, der verkregen uitkomsten verzekerd. Inderdaad doen wij op deze wijze niets anders dan aantoonen, dat ook in de wetenschap geoorloofd, ja noodzakelijk is, wat wij voortdurend in het practische leven doen. Wij leven en denken in abstracties — al maken wij dat onszelven slechts zelden duidelijk. Dat wij het spreken in algemeene begrippen als „paard” of „stoel” of „huis” verstaan, komt alleen door een door voortdurende oefening onbewust geworden, maar wellicht juist daardoor te zekerder werkende abstractie, waardoor wij dikwijls eerst na er op attent gemaakt te zijn met verwondering bemerken, dat „paarden” nergens in de werkelijkheid voorkomen, maar alleen zeer concrete werkelijkheden, die zich op duizenderlei wijze onderscheiden en die wij alleen met één naam kunnen bestempelen, omdat wij ze eerst aan elkaar gelijk *gemaakt* hebben door af te zien van al die verschillen en uitsluitend te letten op de weinige, maar voor ons uit zeker oogpunt belangrijke punten van overeenkomst, wier aantal echter — het kan niet anders — verdwijnt tegenover de, practisch gesproken, oneindigheid der verschillen.

Maar niet alleen het gebruik der soortnamen, ook dat der eigennamen berust op deze abstractie. Dat er één Bismarck is, en niet alleen een Bismarck van 1866, van 1871, van 1878, en 1894, ja oneindig veel Bismarcks, daar toch wat wij Bismarck in 1866 noemen zich op oneindig veel wijzen onderscheidt van al die andere werkelijkheden, is alleen daardoor mogelijk, dat wij afzien van al die verschillen om alleen te letten op de in aantal daartegenover zoo onnoemelijk veel geringer, maar in waarde voor ons zooveel grooter punten van overeenkomst <sup>1)</sup>.

1) Het is duidelijk, dat wat hier bedoeld wordt, niets anders is dan de quaestie van het realisme en nominalisme, die in de Middeleeuwen zoozeer

De toepassing van het voorgaande op de theorie der causaliteit is duidelijk. Wanneer het wetenschappelijk geoorloofd is, soorten en klassen te vormen en de concrete dingen in die klassen in te deelen, ze eenvoudig te behandelen als exemplaren van die klassen en dus het eene exemplaar voor het andere te substitueeren, dan hebben wij weer de gelijke gevallen gewonnen, die wij noodig hadden om causale regels op te stellen. Wij kunnen dan algemeene empirische regels van dezen aard formuleeren, dat op een gebeurtenis die beschouwd kan worden als exemplaar van een bepaalde klasse een gebeurtenis volgt, die een exemplaar is van een bepaalde andere klasse, bijv. op een messteek door het hart van een levend dier de dood van dat dier en wij behoeven ons niet langer te laten verontrusten door de overweging, dat nooit de eene messteek aan den anderen, noch de eene doodstrijd aan den anderen gelijk zal zijn.

---

de aandacht heeft getrokken, en die ook sedert zoovele denkers heeft bezighouden. Ook Spruyt kende aan de beslissing op deze vraag een zeer groot gewicht toe; toch kan men zich nauwelijks ontveinzen, dat hij zelf omtrent deze vraag niet tot volkomen helderheid is gekomen. Noch wat de „Proeve” leert, (p. 62—68, zie ook p. 209—211), noch wat zijn aantekeningen bevatten (Zie Geschiedenis der Wijsbegeerte § 56) geeft m. i. een bevredigende oplossing. En dit laatste *niet*, zooals een criticus meende, omdat in die paragraaf al te vreemde meeningen aan de aanhangers van het nominalisme of het realisme a parte rei worden toegeschreven. Waarschijnlijk zou Spruyt op dit verwijt geantwoord hebben, dat ook op de scholastici toepasselijk is, wat hij eens in de Gids schreef (1871 III p. 26): „Het zou onverstandig zijn, als wij Kant om zijne talrijke afdwalingen ook slechts weinig minder waardeerden. *Errare* is niet alleen *humanum*, maar vooral *philosophicum*. Bij de meest diepzinnige denkers vinden wij gewoonlijk de grootste ongerijmdheden. Men overtuige zich van deze waarheid bij Descartes of Spinoza, bij Comte of Schopenhauer”. Maar omdat een oplossing van het probleem eerst mogelijk is, nadat Lotze en op zijn voetspoor Rickert ons geleerd hebben het algemeene als het *geldende* tegenover en tevens naast het individueele als het *zijnde* te plaatsen. Maar het is hier natuurlijk niet de plaats deze fundamenteele vraag te behandelen. Men vergelijkte Lotze's Logik, Drittes Buch, Zweites Kapitel, Die Ideenwelt, en Rickert's genoemde werken, passim.

Maar al zijn wij nu op ons beginpunt teruggekomen, de afgelegde weg is niet zonder vrucht geweest. Integendeel zien wij thans in, dat deze gedachtengang, doordat hij ons verduidelijkt, wat het eigenlijke logische wezen is van die regelmatigheden, die wij gewoonlijk als empirische causaalwetten aanduiden, tegelijkertijd aantoon, dat het determinisme zich voor zijn theorie nooit op zulke natuurwetten kan beroepen. En dat om twee redenen. Vooreerst omdat het werk van Boltzmann ons geleerd heeft, dat dergelijke algemeene regels uit onze waarnemingen door directe abstractie verkregen nooit mogen beschouwd worden als natuurwetten in den strikten zin des woords, maar dat wij juist door de generalisatie, door af te zien van de individueele verschillen, dan ook noodzakelijkerwijs niets anders kunnen verkrijgen dan waarschijnlijkheidsregels, die wij, al mogen zij ook in nog zoo vele gevallen uitkomen, toch niet voor strikt waar mogen houden, en die dus nooit tot een basis voor het determinisme kunnen dienen.

Maar in de tweede plaats, zelfs al zouden Boltzmann's beschouwingen onjuist zijn, en al ware het dus denkbaar, dat wij op deze wijze tot echte natuurwetten kwamen, dan is het thans toch duidelijk, — ja van zelf sprekend — al moest er in een veel besproken redevoering van Windelband <sup>1)</sup> uitdrukkelijk de aandacht op gevestigd worden, dat het nooit mogelijk is door dergelijke algemeene regels eenige gebeurtenis volkomen, in alle details, te bepalen. Immers zulke regels determineeren, wij zien dat thans duidelijk in, elk ding alleen in zooverre als het te beschouwen is als exemplaar van een klasse; zijn eigen individueel bestaan, zijn eigenaardigheid moet daar noodzakelijk

---

1) Geschichte und Naturwissenschaft, 1894.

buiten vallen. En als dus deze weg om het causale denken te rechtvaardigen de eenige is, dan is het met het determinisme gedaan. Immers niet dit is de stelling van de aanhangers der wilsvrijheid, dat een mensch aan geen enkelen regel onderworpen zou zijn, dat hij bijv., als hij maar wilde, een gewicht van 100.000 KG. zou kunnen optillen, maar deze, dat elk mensch een eigen wezen bezit, dat niet in zijn soortkarakter van mensch opgaat, dat er naast het regelmatige aan vaste wetten onderworpen soortkarakter iets anders zich in hem uit, dat op geen manier onder wet of regel te brengen is, dat elke causale verklaring tart, m. a. w. dat hij niet uitsluitend is het product van zijn afkomst, opvoeding en omgeving.

Evenwel er is naast den zoeven geschetsten weg nog een tweede om het causale denken te rechtvaardigen, en terwijl het de onvergankelijke roem van Rickert zal blijven in zijn boek: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, den eersten te hebben afgebakend, is het de schaduwzijde, ja de groote fout van dat boek, dat hij dezen tweeden over het hoofd heeft gezien.<sup>1)</sup> Die tweede weg is geen andere dan degene, dien de mathematische natuurwetenschap reeds voor enkele eeuwen heeft betreden, de weg met behulp der wiskunde. Al is het volkomen waar, wat Windelband en Rückert betoogen, dat algemeene regels nooit het individu volledig kunnen bepalen, dat in het individu steeds oneindig veel is, dat aan elken regel ontsnapt, dit geldt niet voor de mathematische voorwerpen en de mathematische regels.

De regel, dat de lengte van den cirkelomtrek gelijk is aan  $2\pi \times$  den straal, geldt even als een algemeene empi-

---

1) Daarmede hangt samen dat bijna alles wat hij over de atomistiek in dit boek zegt tot gegronde aanmerkingen aanleiding geeft.

rische regel voor alle exemplaren van het begrip cirkel-omtrek, maar wanneer slechts bekend is onder welke omstandigheden de formule moet worden toegepast, d. w. z. hoe groot in een gegeven geval de straal van den cirkel is, is de omtrek ook volkomen nauwkeurig bepaald. Vandaar het groot belang van de pogingen om de wereld aan de wiskunde te onderwerpen, haar te quantificeeren, m. a. w. van de atomistiek. Immers die atomistiek, in den uitgebreidsten zin des woords, is niets anders dan de leer, dat alle verschillen in de wereld gepaard gaan met verschillen in den bewegingstoestand van een zeer groot aantal kleine lichamen, die onderling geen andere dan quantitative verschillen vertoonen en zich volgens een vaste mathematisch formuleerbare wet bewegen. De beteekenis van een dergelijke leer voor ons vraagstuk is duidelijk. Want al blijft het even waar, dat precies dezelfde gebeurtenis, d. w. z. in de taal van de atomistiek precies dezelfde constellatie der atomen zich nooit herhalen zal, het wordt thans mogelijk elke, nooit terug keerende verandering toch op te vatten als een speciaal geval van dezelfde algemeene wet, die voor alle beweging geldt. Wij worden vanzelf gevoerd tot de wereldformule van Laplace. Wanneer op één oogenblik de plaats en de bewegingstoestand van alle atomen gegeven ware, dan zou daaruit met behulp der algemeene bewegingswet, elke andere toestand in de toekomst of het verleden kunnen worden afgeleid.<sup>1)</sup> En let

---

1) Het zou den schijn kunnen hebben, alsof hierdoor toch bereikt ware waarnaar de voorstanders der logische causaliteitstheorie streven, nl. een logische afleiding van het gevolg uit de oorzaak. Evenwel dit is geenszins het geval. De mathematische afleiding geldt alleen *als* en *voorzoover* de bewegingswet geldt, waarop zij steunt. Dat alle beweging zich uit die wet laat afleiden, en welken vorm die wet heeft, is een zuiver feitelijke quaestie, waarover alleen de ervaring, niet de logica kan beslissen. Verg. de noot op pag. 31. Wel echter toonen m. i. overwegingen van dezen aard de absolute onmisbaarheid van, in den wijdsten zin, atomistische beschouwingen in de

wel, kunnen worden afgeleid tot in de kleinste details; immers volgens de hypothese zelf zijn er geen veranderingen in de wereld, die niet hun weerspiegeling zouden vinden in de atoomconstellatie en deze is tot op het geringste toe door de aanvangscondities <sup>1)</sup> bepaald. Met het causale denken is ook het determinisme in vollen omvang hersteld, elke gebeurtenis in de wereld volgt met noodzakelijkheid, d. w. z. volgens vasten regel uit de voorafgaande, ja zou zich bij voldoende feitenkennis en voldoende mathematische kennis eeuwen van te voren laten voorspellen. Maar ook thans kunnen wij omtrent dat determinisme een conclusie trekken uit de overwegingen, die ons op dezen tweeden weg het causale denken rechtvaardigden, deze conclusie nl., dat het determinisme thans staat en valt met de atomistiek in dezen meest uitgebreiden zin, met de onderstelling dat de volledige quantificeering van de wereld mogelijk is, dat de wereld inderdaad een mathematisch vraagstuk is. Zijn er factoren in de wereld, die niet voor mathematische behandeling vatbaar zijn, noch direct, noch indirect door de onderstelling, dat zij noodwendig gepaard gaan met een bepaalde atoomconstellatie, dan is het determinisme een veroordeelde theorie. En wij herkennen weer de uitkomst, waartoe wij kwamen bij het onderzoek van de theorie der wisselwerking, dat nl. deze theorie niet overeen te brengen is met het determinisme. En tegelijkertijd ontdekken wij een der gewichtigste, zoo niet den diepsten der beweeggronden voor het parallelisme. Overtuigd van het

natuurwetenschap. Zij toonen verder aan, dat het niet toevallig is, dat Spinoza's al-eenheidsleer mathematisch is, zoo min als het toevallig is, dat hij oorzaak en grond vereenzelvigt (Verg. p. 31). Maar zij doen tevens de vraag stellen of die leer niet geheel anders ware uitgevallen, wanneer Spinoza, in stede van uitsluitend elementaire geometrische kennis te bezitten, in een tijd had geleefd, waarin uitgebreider wiskundige en mechanische kennis voor hem beschikbaar ware geweest?

1) *Aanvangscondities* natuurlijk in mathematischen zin.



determinisme, en toch geen kans ziende om de psychische verschijnselen, een wilsbesluit bijv., terug te brengen tot een aantal mathematisch formuleerbare gegevens, heeft men de leemte aangevuld door een hypothetisch aan het wilsbesluit toegevoegde, wèl berekenbare atoomconstellatie.<sup>1)</sup>

Zoo herleidt zich dan de vraag determinisme of wilsvrijheid tot deze: Hebben alle bewegingen in het heelal plaats volgens vaste mathematisch formuleerbare wetten? Maar daardoor ziet het determinisme zich thans voor twee groote moeilijkheden geplaatst. In de eerste plaats ontsnapt het niet aan de theorie van l'homme machine.<sup>2)</sup> Men heeft op allerlei wijze getracht aan die consequentie te ontkomen. Een van de nog al eens aanbevolen middelen daartoe is de leer der zoogenaamde psychische causaliteit van Wundt. Ik kan niet inzien, dat daarmee iets gewonnen is. Integendeel dacht ik hieraan, toen ik vroeger sprak van Wundt's inconsequentie.<sup>3)</sup>

1) In deze laatste zinnen is verondersteld, dat de psychische verschijnselen direct zich niet zonder rest laten oplossen in een aantal mathematisch formuleerbare gegevens. De tegengestelde gedachte ligt natuurlijk ten grondslag aan elke psychologie, die tracht het zieleleven terug te brengen tot een complex van onveranderlijke, enkelvoudige „gewaarwordingen”, zoodat alle verschillen van gevoel, wil, voorstelling, alleen berusten op verschillen in de rangschikking dier gewaarwordingen. Maar ik heb over deze quaestie in den tekst kunnen heenglijden. Immers de op pag. 40 genoemde overweging omtrent de wijze waarop bewustzijnstoestanden naar buiten werken, rechtvaardigt afdoende, dat wij thans de vraag van het determinisme identificeren met die van de gedetermineerdheid van alle *bewegingen*.

2) Ik sluit mij dus geheel aan bij de door J. D. van der Waals Jr. uitgesproken meening, (Onze Eeuw I. c. p. 737 seq.) dat determinisme en indeterminisme contradictoire tegenstellingen zijn, waarnaast niet nog een derde (fatalisme) bestaan kan. Inderdaad, als het fatalisme zou moeten leeren, dat de handelingen van een mensch *alleen* door uitwendige oorzaken bepaald zijn (en het is niet in te zien, wat het anders zou kunnen leeren) dan is het zóó absurd, dat een ernstige discussie ervan onmogelijk is. Hoe toch zou het mogelijk zijn, dat het gedrag van eenig systeem, welk ook, onder bepaalde omstandigheden alleen bepaald ware door die omstandigheden, niet tevens door den aard van het systeem zelve?

3) De vraag of Wundt's leer der psychische causaliteit voor de oplossing van bepaalde psychologisch-vakwetenschappelijke vragen bij den tegenwoor-

Immers geen enkele bewustzijnstoestand, in 't bijzonder geen enkel wilsbesluit, kan zich als zoodanig openbaren. Alleen door bewegingen: van den mond, die spreekt; de hand, die schrijft; het voorhoofd, dat zich fronst; den arm, die een sein geeft, werken bewustzijnstoestanden verder in de wereld. Neemt men nu, met Wundt, het principe der gesloten natuurcausaliteit aan, d. w. z. neemt men aan dat alle beweging geschiedt volgens mathematisch formuleerbare wet, dan van tweeën een. Of men neemt aan, dat er steeds overeenstemming bestaat tusschen de latere bewegingen en het voorafgaande wilsbesluit, maar dan bestaat er geen enkele reden waarom men zou spreken van psychische en niet van physische causaliteit, daar toch het gevolg volkomen hetzelfde is alsof men met het psychische in 't geheel niet rekening houdt! Of men neemt aan, dat de volgens de gesloten natuurcausaliteit intredende bewegingen niet steeds de gewilde zijn, maar dan herinnert deze leer over den samenhang der physische en psychische verschijnselen toch al te zeer aan den man, die zich beroemde op zijn harmonisch huwelijk, en die, toen men hem naar de oorzaak daarvan vroeg, ten antwoord gaf: „Wel, wij schikken ons om beurten. Als we het eens zijn, doet mijn vrouw mijn zin, en zijn wij het oneens, dan doe ik haar zin.”

Wil men niet met woorden spelen, dan moet men òf „l'homme machine” aanvaarden<sup>1)</sup>, òf bewegingen aannemen, die niet vallen onder een mathematisch formuleerbare wet. Doet men dit laatste echter, dan moet men ook al de vroeger besproken paradoxe conclusies uit de theorie van Boltzmann aanvaarden.

---

digen stand van die wetenschap van belang zou kunnen zijn, laat ik natuurlijk geheel ter zijde.

1) Ik bedoel daarmee natuurlijk niet, dat men dan ook al de consequenties zou moeten aanvaarden, die Lametrie in zijn bekende werk van dien naam heeft gemeend te moeten trekken. (Verg. de noot op pag. 522).

Evenwel, dat een theorie paradox is kan ten slotte niet over haar juistheid beslissen, en dat de zuiver mechanische theorie juist is voor de anorganische wereld laat zich moeilijk betwisten na de resultaten, verkregen door de astronomie, de kinetische gastheorie, de electronentheorie. Volgt daaruit dat hetzelfde resultaat moet aangenomen worden ten opzichte der organische wereld? De zuivere empirist zal op die vraag moeten antwoorden: Alleen de ervaring kan ons dat leeren; wij hebben het recht niet te zeggen, dat onder alle omstandigheden zich zal bevestigen, wat wij onder geheel andere omstandigheden hebben gevonden. Maar voor wij ons bij die opvatting kunnen aansluiten, hebben wij nog één vraag te onderzoeken: de laatste, waarvoor ik Uw aandacht zal vragen.

Niet ten onrechte is het gezegd, dat in onzen tijd niemand over de meest algemeene problemen in eenige wetenschap, welke ook, oordeelen mag, die zich niet rekenschap gegeven heeft van zijn standpunt ten opzichte van Kant. Ook wij hebben ons af te vragen, in hoeverre het antwoord op de vraag, dat wij op het punt stonden te geven, beïnvloed wordt door Kant's bewijs voor de algemeen-geldigheid van het causaliteitsbeginsel, van het determinisme. Laat mij U met een enkel woord dat bewijs in herinnering brengen.

Kant gaat daarbij, zooals steeds, uit van de „Möglichkeit der Erfahrung”. Daarmede bedoelt hij het volgende. Wanneer wij zeggen, dat de ervaring ons dit of dat geleerd heeft, dan bedoelen wij niet daarmede een persoonlijke ontdekking uit te spreken; wij bedoelen meer. Ook wanneer wij zelf de eenige toeschouwer van het feit in quaestie zijn geweest, houden wij het toch voor zeker, dat ieder ander waarnemer met normale zintuigen onder de gegeven omstandigheden tot dezelfde slotsom ware gekomen. Dat wil dus zeggen, dat elk beroep op de ervaring vooronderstelt,

dat er vaste regels zijn, volgens welke de gebeurtenissen in de wereld samenhangen. In een chaotische wereld, waarin geen enkele regelmaat te bespeuren ware, zou ervaring niet mogelijk zijn, het begrip ervaring zou daar alle beteekenis verliezen. Daarom is het volkomen onmogelijk, dat eenige ervaring ooit zou leeren, dat de wereld een chaos is; zekerder dan welk ervaringsfeit ook geldt de stelling, dat er orde en regelmaat in de wereld heerschen, omdat een persoonlijke ondervinding eerst zulk een ervaringsfeit wordt door de onderstelling, dat die ondervinding op regelmatige, normale wijze is tot stand gekomen. Van welken aard die samenhang der gebeurtenissen in elk bijzonder geval is, dat kan alleen het onderzoek zelve leeren, maar de overtuiging, dat er een vaste samenhang is, ligt steeds aan dat onderzoek ten grondslag. <sup>1)</sup>

1) Voor een ieder, die de Kritik der reinen Vernunft en de literatuur daarover ook maar eenigszins kent, zal het duidelijk zijn, dat het niet mogelijk is de hier geschetste opvatting van Kant's meening met enkele citaten afdoende te bewijzen. Van het vele, dat ik zou kunnen aanhalen, wil ik daarom slechts de volgende drie plaatsen noemen. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, *ohne welche sie nicht einmal Erkenntniss sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde*, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseins, mithin auch nicht zur transcendentalen und notwendigen Einheit der Apperception, zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Ausser dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich”. En voorts: „Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniss überhaupt beziehen, und sagen: *die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.* (Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes zweiter Abschnitt:

Is nu echter deze redeneering, zooals Kant meent, ook voldoende om aan te toonen, dat in een „ervaarbare” wereld, een wereld zooals wij haar door de ervaring kunnen leeren kennen, noodzakelijk aan elke gebeurtenis een andere moet voorafgaan, waarop zij volgens een regel volgt, in dien zin, dat zij daardoor volkomen bepaald is?

Ik kan het niet inzien. Dat niet elke vorm van indeterminisme, bijv. de volkomen ontkenning van eenige regelmaat, houdbaar is, wordt m.i. erdoor bewezen, maar niet de onmogelijkheid van bepaalde, nader omschreven indeterministische theorieën. Zonder te meenen, dat ik daarmede reeds zulk een volledige, nadere afbakening zou geven, wil ik dit met een enkel woord toelichten. Een indeterminist zou bijv. kunnen aannemen, dat alle bewegingen in de natuur zuiver mechanisch zijn, zoodat de opvolgende bewegingstoestand zich uit den voorgaanden volgens vaste wet laat afleiden, met uitzondering van die, die met een

---

Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile. Midden en slot). En dit: „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen . . .” (Transc. Deduktion § 26 Slot).

Men ziet naar ik hoop, uit het boven gezegde voldoende, hoe volkomen onjuist het is, dat Paulsen Kant verwijt, dat zijn bewijsvoering in 't midden doorbreekt (l. Kant. 2e druk, p. 171, 181 seq. Einleitung in die Philosophie, 6e druk, p. 412 seq. speciaal 416 seq.) Op p. 416 l. c. laat Paulsen op de woorden die ik het laatst aanhaalde volgen: „So schliesst die transcendente Deduktion, sich selber mitten entzweibrechend. Kann und muss überhaupt zu zeitlicher Anordnung „Erfahrung” mitwirken, wo ist die Grenze? Bedarf der Verstand zur Bildung der biologischen Generalisationen, der chemischen Formeln, der physikalischen Gesetze der „Erfahrung,” warum sollte nicht für die Gesetze der Kausalität und Substantialität dasselbe gelten?” Die vragen bewijzen maar één ding, dat Paulsen van het meest fundamenteele der Kritik geen nota heeft genomen; de Analytik werd geschreven uitsluitend om de vragen te beantwoorden, die hij stelt.

wilsbesluit gepaard gaan. Met name het ontstaan onzer gewaarwordingen en waarnemingen zou dus volkomen gedetermineerd zijn. Het komt mij voor, dat in zulk een wereld het begrip ervaring volstrekt niet zijn beteekenis zou verliezen. Weliswaar zou niet elke gebeurtenis zich volgens vaste wet uit voorgaande laten afleiden, maar wel zouden op elke gebeurtenis andere volgens vaste regels volgen, bijv. waarnemingen van aanwezige personen, of veranderingen in een photographische plaat. Ook de bewegingen, die een wilsbesluit zouden vergezellen, zouden zich, mits men over voldoende technische hulpmiddelen beschikte, op deze wijze als objectief bestaande laten demonstreeren, ook al zou het niet gelukken ze uit vorige bewegingen af te leiden. Of met andere woorden: opdat wij kunnen constateeren, dat zekere beweging heeft plaats gehad, opdat wij haar als werkelijk bestaande kunnen ervaren, is het niet vereischt, dat die beweging zich volgens vaste regels uit andere laat afleiden, mits er maar vaste regels zijn, volgens welke dat constateeren plaats vindt. Trouwens, de juistheid van deze opvatting wordt reeds gewaarborgd door de opmerking, dat wij, om te kunnen aantoonen dat een beweging plaats grijpt volgens vaste mechanische wetten eerst den aard dier beweging geconstateerd moeten hebben. Voordat Newton de beweging der hemellichamen kon afleiden uit zijn aantrekkingsformule, moest Kepler geconstateerd hebben, hoe die beweging plaats vindt. En ook in een volkomen mechanisch bepaalde wereld zou toch steeds één wereldtoestand, de aanvangstoestand in mathematischen zin, alleen geconstateerd, niet verder afgeleid kunnen worden. Dat een verandering dus spontaan is in den aldus vastgelegden zin, heft de „Möglichkeit der Erfahrung" niet op, mits de regels, waardoor de ervaring tot stand komt, maar niet aan uitzonderingen bloot staan.

In het licht der onderzoekingen van Boltzmann kunnen wij zelfs nog een stap verder gaan. Zelfs de onderstelling, dat deze regels uitzonderingen zouden toelaten, maakt principieel en practisch, mits die uitzonderingen slechts zeldzaam genoeg zijn, de ervaring nog niet minder betrouwbaar dan de tegengestelde onderstelling. Immers de regels, „volgens welke ervaring tot stand komt”, en de meer omvattende groep der door Kant bedoelde regels, volgens welke „een gegeven toestand op een anderen volgt”, zijn buiten twijfel „statistische regels”, d. w. z. waarschijnlijkheidsregels in Boltzmann's zin, die alle uitzonderingen toelaten. Of de uitzonderingen in een bepaald geval nu zouden toegeschreven moeten worden aan de zeer bijzondere constellatie der samenstellende deelen, of aan een overschrijding der mechanische wetten, volgens welke de beweging dier deelen plaats vindt, maakt voor zoover ik kan zien voor het tot stand komen der ervaring geen verschil. Met andere woorden, opdat ervaring mogelijk zij, ja zelfs het begrip ervaring zin hebbe, moeten er vaste, ideale regels zijn, volgens welke beoordeeld wordt of een gebeurtenis reële, objectieve betekenis heeft, d.w.z. werkelijkheid of schijn is. Die regels kunnen uiteraard niets anders zijn dan empirische algemeene regels; tot de zuiver causale mechanische wetten, die aan deze ten grondslag liggen, terug te gaan is reeds daarom volstrekt uitgesloten, omdat daartoe de volledige kennis der atoombeweging in dit concrete geval noodig zou zijn. Dit leverde nu voor Kant geen bezwaar op, omdat hij in zijn tijd uitging, en uit moest gaan, van de meening, dat desniettemin die empirische regels strikte natuurwetten konden zijn. Nu Boltzmann's werk ons de onjuistheid van die meening heeft aangetoond, en wij dus in elk geval mogelijke uitzonderingen moeten toelaten wegens de mogelijkheid van geheel abnormale constellaties, brengt het geen principieele

verandering meer, ook nog uitzonderingen wegens afwijkingen van de strikte mechanische wetten zelve toe te laten.

Maar het is niet noodig, daarop verder door te gaan. Verder dan tot deze principieele mogelijkheden kunnen wij thans toch niet komen. Daartoe zou een mathematische, physische, physiologische en psychologische kennis behooren waarover wij nog op verre na niet beschikken. Zullen wij die kennis ooit verkrijgen? Zal de ervaring, zooals zij ons geleerd heeft de mythische natuurbeschouwing voor de anorganische wereld te verwerpen en er onze mechanische voor in de plaats te stellen, ons ook dit vraagstuk leeren beslissen? Zal men ooit op overtuigende gronden kunnen kiezen tusschen de opvattingen van psychologen als Sigwart en Wundt, die meenen, dat niet elk psychisch verschijnsel een physisch correlaat heeft en anderen als Münsterberg en Ziehen, die het tegengestelde leeren? Ik vrees, dat noch Gij, noch ik het zullen beleven <sup>1)</sup>.

---

1) Het zij mij vergund ook hier een woord van Hertz aan te halen uit de reeds geciteerde inleiding tot zijn „Principien der Mechanik”. Wij lezen op p. 45: „Einen Vorbehalt müssen wir indessen hier einschalten. Es ist gewiss eine gerechtfertigte Vorsicht, wenn wir im Texte das Gebiet unserer Mechanik ausdrücklich beschränken auf die unbelebte Natur und die Frage vollkommen offen lassen, wie weit sich ihre Gesetze darüber hinaus erstrecken. In Wahrheit liegt die Sache ja so, dass wir weder behaupten können, dass die inneren Vorgänge der Lebewesen denselben Gesetzen folgen, wie die Bewegungen der leblosen Körper, noch auch behaupten können, dass sie andern Gesetzen folgen. Der Anschein aber und die gewöhnliche Meinung spricht für einen grundsätzlichen Unterschied. Und dasselbe Gefühl, welches uns antreibt, aus der Mechanik der leblosen Welt jede Andeutung einer Absicht, einer Empfindung, der Lust und des Schmerzes, als fremdartig auszuscheiden, dasselbe Gefühl lässt uns Bedenken tragen, unser Bild der belebten Welt dieser reicheren und bunteren Vorstellungen zu berauben. Unser Grundgesetz, vielleicht ausreichend die Bewegung der toten Materie darzustellen, erscheint wenigstens der flüchtigen Schätzung zu einfach und zu beschränkt, um die Mannigfaltigkeit selbst des niedrigsten Lebensvorganges wiederzugeben. Dass dem so ist, scheint mir nicht ein Nachteil, sondern eher ein Vorzug unseres Gesetzes. Eben weil es uns gestattet das Ganze der Mechanik zu überblicken, zeigt es uns auch die Grenzen dieses Ganzen.



Misschien zult Gij niet geneigd zijn die conclusie te deelen, en integendeel meenen thans reeds de vraag definitief te kunnen beslissen. In elk geval echter hoop ik U getoond te hebben, dat een keuze vóór het determinisme tevens is een keuze tegen de theorie der wisselwerking, en dat deze keuze voorts zich herleidt tot een antwoord op deze scherp geformuleerde vraag: Zijn alle bewegingstoestanden in de natuur volgens vaste mathematische wet af te leiden uit den bewegingstoestand van een vorig oogenblik. En voorts dit, dat terwijl alle pogingen om de wet van energiebehoud te gebruiken tot oplossing van dit vraagstuk, noodzakelijk vruchteloos moeten zijn, de onderzoekingen van Boltzmann, die zich vastknoopen aan de tweede hoofdwet der thermodynamica van zoo principiëlen aard zijn, dat zij een revisie eischen van bijna alles wat over het vraagstuk der causaliteit is gezegd. Ook Kant's leer der causaliteit blijft niet ongerept, maar al moge dan op dit speciale punt zijn leer verandering behoeven, ik hoop, dat Gij in al wat ik gezegd heb slechts hebt gezien een nieuwe bevestiging van de grondgedachte van zijn leer, deze, dat weliswaar niets zòd zeker is als deze twee stellingen: Dat er één waarheid is, en dat wij, menschen, gehouden zijn die te zoeken, maar dat toch in zekerheid onmiddellijk daaraan zich aansluit deze andere: Dat het ons nooit zal gegeven zijn de volle waarheid te bezitten, dat het zoeken naar waarheid een oneindige taak is, en wij ons, zoolang wij leven, in elke feitelijke quaestie zullen moeten neerleggen bij het bezit van waarschijnlijkheid.

---

Eben weil es uns nur eine Thatsache giebt, ohne derselben den Schein der Notwendigkeit beizulegen, lässt es uns erkennen, dass alles auch anders sein könnte."

---

## NASCHRIFT.

Toen ik dit schreef kon ik niet vermoeden zoo spoedig een bevestiging van die uitspraak te zullen verkrijgen als inderdaad is gevolgd. In de op 23 October verschenen aflevering der Zsch. f. phys. Ch. Deel 64 p. 59 verklaart Ostwald zelf in te zien, dat de strijd tegen de atoomtheorie onhoudbaar is geworden. Alleen in de motieven blijk ik mij vergist te hebben; althans Ostwald grondt zijn veranderde houding op de onderzoekingen, die zich aansluiten aan het verschijnsel der zg. Brownsche beweging. Het is hier niet de plaats hierop in te gaan, maar wel moet mij de opmerking van het hart, dat wanneer Ostwald de argumenten voor de atoomtheorie wat ernstiger had overwogen vóór hij zijn heftigen strijd er tegen begon, hij heel wat verwarring en misverstand had kunnen voorkomen.

---

**Dr. S. RUDOLPH STEINMETZ' „PHILOSOPHIE  
DES KRIEGES.”**

KRITISCHE STUDIE

DOOR

E. D'OLIVEIRA JR.

---

(Slot.)

Nu de schrijver is aangeland bij een practisch bruikbare conclusie: zonder krijg geen Staat; laat hij zijn redeneering verder rusten, verandert hij van front: Was het hem er te voren om te doen: de oorlog te „rechtvaardigen” omdat deze logisch onontkoombaar is; thans maakt hij de niet doordachte waardeschatting van den gemiddelden mensch tot wezenlijk moment van zijn betoogkracht: doordien hij het voortbestaan van den oorlog afhankelijk stelt van de waarde die dezulke aan den oorlog zal hechten qua redmiddel tegen het overdreven egoistische individualisme, tegen het „hässliche Ideal der Sozialisten”. „Es mag wohl „zu allen Zeiten nur wenige gegeben haben, die im Staate „viel mehr sahen als eine milchende Kuh”. . . . „Die Vater- „landsliebe kann eine wirklich treibende Kraft sein, die über „den engen Egoismus hinausdrängt. (199).... Uebrigens „sollten auch die anderen (!) die vom Staate nur die Förde- „rung ihrer ego- oder altruistischen Sonderzwecke ver-

„langen, erwägen(!), dass nur der starke Staat ihnen „nützlich sein kann, und dass er, wie jedes lebende Wesen „der Kämpfe braucht um wahrhaft stark zu bleiben.” (200)

Deze redeneering wordt ook voortgezet in de volgende paragraaf (Die essentielle, eigentlichste Anwendungsform der Gesamtkräfte ist der Krieg.), welke essentiëel en voor een deel ook letterlijk een herhaling is van de voorgaande. De staat, aldus het betoog, kan zijn burgers wel in den concurrentiestrijd met de burgers van andere staten steunen, doch in werkelijkheid strijden dan individuen, niet staten met elkander. Slechts in geval van oorlog treden de staten als zoodanig in het krijt. — Wij meenen dat ook bij de voorbeelden welke de auteur aanhaalt, (en o.a. bij beschermende rechten, — waaruit tarievenoorlog kan voortvloeien, — en bescherming van den arbeid, — die de prijzen van levensmiddelen, vergeleken bij de prijzen van buitenlandsche waar, kan opjagen) wel degelijk de burgers qua deelen van het geheel tegen de burgers van den „concurrerende” staat „en bloc” strijden. Evenals in den gewapenden krijg worden er offers en volhardingsvermogen van hen gevergd, terwijl dan grénzen van den strijd ook weer het uithoudingsvermogen van de burgers, hun psychisch en fysisch verleden, zijn. De heer S. moest dit voorbijzien, doordien hij, te midden van de vele begrenzingen waarvan wij in den aanvang melding maakten, vergát zijn eigenlijk onderwerp: oorlog, te begrenzen, te onderzoeken in hoeverre de spraakmakende gemeente kritisch genoeg te werk is gegaan om, in hetgeen zij onder deze benaming samenvatte, het gelijksoortige te betrekken en het ongelijksoortige uit te sluiten. Verder dan verbazing over de naïveteit der menschen die bloedloozen oorlog dulden en bloedigen oorlog verdoemen heeft hij het in dezen niet gebracht. Of deze scheiding wel-

licht ook aan een grondige kritiek diende onderworpen: hij heeft niet noodig geacht het te onderzoeken.

Er zijn trouwens in verleden en heden vele oorlogen aan te wijzen, waarin per slot van rekening niet staat tegen staat, maar (verhuld achter dit voorgeven) binnen één en denzelfden staat: burgergroep tegen burgergroep streed. Bij deze oorlogen vloeide uit de verhouding van burgers onderling, niet uit de individualiteit van den staat (al was die voor-ondersteld, wat nog iets anders is) een aanval tegen buitenlandsche macht voort; zoowel wat aanleiding als wat gevolgen betreft, is aan de zulken geen andere beteekenis toe te kennen: dan dat zij de volksmassa in het geweer brachten tegen een volstrekt niet gemeenschappelijken „vijand", ten einde de aandacht af te leiden van den „binnenlandschen vijand" (onderdrukking door adel of kapitalisten), welke laatste zijn functie tijdelijk aan vreemden overdroeg.

De „weiteste Organisation" is waarlijk niet de eenige onvrije organisatie, welke de menschen aangaan. Hun gedifferentieerde functies in wereld- of staatsproces dwingen hen tot het aangaan van verbonden welke de grenzen van een staat verre te buiten gaan. Tegenover dit verschijnsel is de staat te beschouwen: niet als organisatie maar als een soort kostschool (een „kleine republiek"), welke om zijns zelfs wille een telken male uiteenvallend verband tusschen oproerige individuen van verschillenden huize tracht te herstellen. Zoo mag dan de „menschheid" nog geen eigenlijke organisatie zijn, als een leeg schema mag zij al evenmin worden aangemerkt, en wie voorbijziet dat zij in de wording van bepaalde „onvrije organisaties" een werkelijk drijvende kracht vormt, die zal zich ten opzichte van het wezen van den staat zeer „idealistische" illusies maken.

Reeds de ervaring leert, dat er zeer uiteenloopende oor-

logs-types zijn: wie zal b.v. van een kolonialen oorlog (welks bestaan den meesten burgers ontgaat) van een handelsoorlog (ten gerieve vaak van een betrekkelijk kleine groep uit de bevolking gevoerd) willen beweren, dat hij vaderlands-liefde, ook maar eenigzins in de altruïstistische beteekenis welke de heer S. daaraan toekent, opwekke? Zijn bovendien (om bij dit voorbeeld te blijven) de strijders in zulk een oorlog niet, te dien aanzien karakterlooze, huurlingen; en, zoo al burgers van den aggressief optredenden staat, niet onafhankelijk van hun burgerschap strijdend? Het is waar: meestal zal een oorlog bij de soldaten „grosse Gefühle” opwekken, doch de Massa-psychologie, speciaal het werk van Gustave Lebon (door Steinmetz met meer instemming dan in . . . zicht geciteerd), geeft ons in de qualiteit van deze gevoelens een kijk, die ze, al worden ze ook volgens zijn wetten „ausserordentlich intensiv” (210) niet bepaald doet

kennen als „het hoogste dat de meesten bezitten”. (210)<sup>1)</sup>.

En wat betreft de weinige oorlogen, waarin het staatsbestaan werkelijk op het spel staat (ons bleek niet duidelijk of de heer S. meer bepaaldelijk op dit type doelt), leert niet de massa-psychologie ons, dat de als nationaal gevoel

---

1) *Lebon*, o. c. pag. 104, 40, 42, 43, 44, 141: „Ce n'est pas avec la raison et „c'est le plus souvent malgré elle, que se sont créés des sentiments tels que „l'honneur, l'abnégation, la foi religieuse, l'amour de la gloire et de la patrie, „qui ont été jusqu' ici les grand ressorts de toutes les civilisations.” „Je n'ai „pas besoin d'ajouter que l'exagération des foules ne porte que sur les senti- „ments, et en aucune façon sur l'intelligence. J'ai déjà fait voir que, par le „fait seul que l'individu est en foule, son niveau intellectuel baisse immédiatement „et considérablement.” „Les foules respectent docilement la force et sont médio- „crement impressionnées par la bonté . . .” „Leur respect fétichiste pour les „traditions est absolu . . .” „Il est heureux, pour les progrès de la civilisation, „que la puissance des foules n'ait commencé à naître que lorsque les grandes „découvertes de la science et de l'industrie étaient déjà accomplies.” „Quand „une civilisation est prête à tomber entre leurs mains, elle est à la merci de „trop de hasards pour durer bien longtemps.”

geldende hartstochten welke ze wekken bij de meederheid der menschen geheel vreemd zijn aan het eigenlijke motief van den oorlog? De vele aandoenlijke legenden die op het punt van vaderlandsliefde in omloop zijn reeds: hadden den heer S. op het spoor kunnen brengen van de omstandigheid, dat deze vaderlandsliefde het meestentijds niet verder brengt dan een slaafsche verknochtheid aan den regeerenden vorst, of liever aan diens schitterende attributen. (Vgl. Lebon). De man die op het gebied van Ethnologie in ons land pioniersfuncties verrichtte, zou, indien hij binnen de grenzen van zijn onderzoek, behalve uitheemsche rassen, ook zijn landgenooten betrok, ten opzichte van vaderlandsliefde verlichtend en bevrijdend kunnen werken. Allicht reze hem vroeg of laat de overtuiging, dat slechts bij zeer weinige, hoogstaande individuen, van waar patriotisme, van werkelijk verheffende gevoelens sprake kan zijn.

Men zou bij ons het besef kunnen wekken, dat oorlog een uitvloeiSEL ware van ons bestaan in den wijdsten zin; doch als men hem wil aanprijzen omdat hij zulke „grootte gevoelens" te voorschijn roept, dan maakt men de juistheid zijner stelling van zeer zwakke argumentatie afhankelijk: want deze gevoelens blijken van een allooi, dat hun aanwending in vreedestijd (welke immers ook de heer S. als regel wenscht te beschouwen) niet bepaald gewenscht doet achten.

Uitvoerige bespreking van de hoofdstukken over de Oorlogsbegrootingen, den Toekomststrijd <sup>1)</sup>, de selectorische

---

1) Hoezeer de schrijver bevangen is door het streven (ondanks al te nadelijke bewering van het tegendeel) zelfs de nadeelen van den krijg goed te willen praten, [*Alleen doen sommige door hem genoemde troost- of compensatiegronden eenigszins vreemd (om nu maar geen andere, min parlementaire term te gebruiken) aan.* Mr. H. W. Bongers in „De Nieuwe Tijd", Jrg. 13:7:485], moge uit het volgende blijken: Steinmetz meent (o. i. terecht,) dat toekomstige veldtochten en batailles, tengevolge van verbeteringen in de

en de contra-selectorische werking van het oorlogvoeren valt buiten het bestek van dit opstel; dat slechts de wijsgeerige grondslagen van Steinmetz' werk wil toetsen. Be-doelde hoofdstukken raken geenszins de k ern van zijn betoog: wie eenmaal heeft aangetoond, dat oorlog noodzakelijk, onvermijdelijk, nuttig is: bereikt met een afzonderlijk-gemotiveerde vermelding dat oorlog minder kost dan men bij oppervlakkige beschouwing wel zou meenen, slechts een overbodige tentoonspreiding van feitenkennis. De aangevoerde getallen en gegevens onthullen de zwakte van deze „Philosophie”: men moet in zijn betoog voor de „onvermijdelijkheid” van den oorlog al weinig vertrouwen hebben, indien men, na deze „onvermijdelijkheid” (welke heet voort te spruiten uit het wezen van den krijg,) quasi-onomstootelijk te hebben vastgesteld, zich nog gaat begeven in een ernstige bestrijding van propagandisten-meeninkjes, vooral indien men, ten opzichte van de Wereldgeschiedenis, daaraan met den heer S. zoo ephemere beteekenis teekent.

---

bewapenings-techniek: korter, minder schrikwekkend hoewel bloediger zullen zijn. „Wenn es möglich wäre (zoo roept hij ondoordacht-geestdriftig uit) gleich im Anfange des Feldzugs durch irgend eine verborgene Mine 50.000 Mann in die Luft zu sprengen, so würde der ungeheure Schrecken den ganzen Krieg mit einem Male beenden, und damit all sein Jammer und Elend. Das entsetzliche Sprengmittel wäre somit *eine grosse Wohltat.*” Wie dit geloof, kan vele argumenten uit de vorige hoofdstukken niet langer laten gelden. Waar — zal hij vragen — blijven in dezen „mit einem Male” beëindigden Ingenieurskrijg de „wellust van het gevecht”, de „opofferingsgezindheid”, de heilzame lichaams oefeningen, de „Strapazen”, de patriotisme wekkende „Anstrengung?” — allemaal factoren waarmede het oorlogsbedrijf enkele hoofdstukken vroeger werd verdedigd! Hoe kunnen al deze factoren den krijg tot een weldaad stampelen als hun opheffing ook als „grootte weldaad” mag gelden? — Het noodlot van hen die te veel willen bewijzen is dat zij... niets bewijzen. 's Heeren Steinmetz betoogkracht, gekluisterd aan tijdelijkheden, vervalt met die tijdelijkheden.

---



6. Steinmetz over de Vredesbeweging. Deze valt wezenlijk buiten zijn onderwerp. Vandaar dat hij het niet brengt tot een stelselmatige uiteenzetting in verband met vroeger gebezigde argumenten.

In het elfde hoofdstuk onderzoekt schrijver de factoren, die, volgens hem, den „kriegerischen Geist" uitmaken, en oordeelt, dat deze ook thans in voldoende mate aanwezig zijn om het uitbreken van een grooten oorlog te veroorloven. Doch, zoo vraagt hij zich af, vormt onze vredesbeweging niet een geweldige demonstratie voor onze behoefte aan vrede? (306) Ons blijkt, dat hij zich tegenover deze beweging geheel vreemd voelt, dat hij, eenmaal verschanst achter een groote hoeveelheid feitenmateriaal, er nu geen bezwaar meer in ziet, zich te toonen zooals hij werkelijk is, nl. als krijgsman. Onbewimpeld stelt hij zich reeds bij voorbaat op het standpunt van hen die de vredesbeweging bestrijden. Nadat hij zich reeds aan allerlei declamaties over het schoone, over het nut van den oorlog is te buiten gegaan, nadat hij zich op het punt van oorlog reeds geheel partij heeft gekozen, nadert hij het verschijnsel aan het begin van nieuwe hoofdstukken telkens weer met diepzinnige gebaren, met overwégende intonaties; den schijn wekkend dat hij niet verbaasd zou zijn, indien hij zich vonde geplaatst voor een gedachte die al zijn voorgaande argumenten waardeloos zoude maken. Maar dat deze gebaren valsch waren, (gelijk wij beweerden) het blijkt wel het best uit de omstandigheid dat hij ze, jegens de vredesbeweging, niet wêer kan vinden: Aan het groote tegendeel van het oorlogsstreven wijdt hij maar enkele bladzijden, en de overweging dat zijn tegenstanders, indien wél doorgrond, hem allicht over zijn eigen richting veel zouden kunnen leeren dat hem zelve verborgen moest blijven, deze voor de hand liggende

overweging komt niet bij hem op. En hoe ver, wat wijsgeerige diepte betreft, ware soortgelijke heuristiek intusschen nog verwijderd van de, hier passende, waarheid: dat men, het wezen van iets bestudeerend, dit wezen niet kàn doorgronden zonder zijn spiegelbeeld te hebben doorgrond, dat juist begrip van dat wezen zijn spiegelbeeld in onze gedachten mèt wekken! Hoe wordt het vertrouwen in de onpartijdigheid van dezen onderzoeker geschokt, als men leest dat hij, die de subtielste compensaties van door den krijg berokkend leed niet onvermeld kon laten, die de krijgstemming op, zoo niet psychologisch-juiste, dan toch schrandere wijze in factoren ontbindt, teneinde zijn gevoelens buiten spel te laten: nu, gewag makend van een lange reeks menschevrienden, die den Vrede willen, boekstaaft: (307) „Sie können das getan haben entweder aus logischer „Konsequenz einer einseitigen und falschen Theorie, aus „dem Zwange ihrer Gedankenverkettung heraus, *das imponiert uns weiter nicht* . . . Möglich ist es aber auch, dass „die grossen Friedensfreunde an Hypertrophie des Altruismus „litten, die natürlich alle Sympathie mit dem Kriege, welche „ein breiteres Lebensinteresse voraussetzt, ausschliesst.” Meent de heer S. in ernst, nu bewezen te hebben, dat deze lange reeks denkers en hun volgelingen (evenals iedere „beweging” moet ook de vredesbeweging niet aangeslagen worden op het aantal menschen dat zich tot een bepaalde vereeniging heeft geconstitueerd) het „breitere Lebensinteresse” dat hij eischt, niet bezit?

Welk een hatelijkheid ligt er in het volgende: „Die ehrwürdige Reihe van Friedenspropheten, die Carnegie, der „grosse Held des wirtschaftlichen Kampfes, anführt, kann „also nur durch ihre Argumente Eindruck auf uns machen, „ihr Zahl beweist gar wenig.” Een van beiden: of men meet de verschijnselen af naar waarheid en wijsheid, en

beschouwt hun quantitatieve sterkte doorgaans als onbetekenend moment; of men meet ze af naar hun daadkracht en laat in zijn conclusie de getallen overwegen, de argumenten onbesproken. Men meet een beweging af naar zijn argumenteele kracht, niet: omdat zij geen getalsterkte, geen daadkracht heeft, maar omdat men daaraan geen maatgevende waarde hecht. Meent men nu aanvankelijk (gelijk in dezen de schrijver) dat het met het wezen van de vredesbeweging overeenstemme, deze op haar numerieke sterkte te toetsen, dan heeft men haar, treft men geringe numerieke sterkte aan, eenvoudig als „quantité négligeable" op zij te zetten; en dan is men in het bezit van een wijsgeerig oordeel dat er van terughoudt: haar dan in hemelsnaam „nur" door haar argumenten indruk toe te kennen. Doet men dit laatste toch, dan meldt men daarmee dat men voor deze argumenten, welke ze ook mogen blijken, feitelijk de schouders ophaalt. — Men lette bovendien op de, wij zouden bijna zeggen: stelselmätige, toevalligheid welke den heer S. bij zijn onderzoekingen tot gids dient. Hij heeft nu de krijgsbeweging afgemeten naar haar „waarde" (tenminste hij meent dit), maar, gesteld dat hij der vredesbeweging wél numerieke kracht toeschreef (of: de aanwezige numerieke kracht hadde onderkend), dan had hij hãar wegens haar getalsterkte, volgens haar getalsterkte doen gelden. Hoe, vragen wij ons af, ware dan ooit wijsgeerige vergelijking tusschen beide bewegingen mogelijk geweest? Dat beide tegendeelen nu naar de zelfde maat worden gemeten is niet een consequente doorvoering van 's heeren S. *methode* (deze toch voorziet dergelijk geval niet) maar een gevolg van de daarvan onafhankelijke omstandigheid dat 's schrijvers temperament hem belet, een open oog te hebben voor den feitelijken omvang van het vredesverlangen onder de menschheid.

Dat het vredesverlangen „natuurlijk” is, hij merkt het wel terloops op (314) maar stelselmatig begrip van de omstandigheden welke tegenover oorlogspredikers steeds weer vredesapostelen deden verschijnen (309) blijkt niet op zijn weg te liggen. Het woordje „natürlich” schijnt ook hier weer de laatste wijsheid te vertegenwoordigen en met de mededeeling dat de menschheid beide types „braucht” (dit zegt niet veel in den mond van een schrijver die alle verschijnselen zonder meer noodwendig vindt), wordt de kwestie afgedaan. Men bedenke hierbij, dat men door de kennis van de natuurlijkheid van een verschijnsel (welk intusschen verre verheven is boven het bloote beweren, dat het verschijnsel natuurlijk is,) nog niet toe is aan begrip van het logische, van het absolute in dit verschijnsel: om welk begrip het toch per slot van rekening in de wijs-begeerte te doen is.

Het karakteristieke feit, dat juist Carnegie, blijkbaar met humoristische bedoelingen, „grosse Held des wirtschaftlichen Kampfes” geheeten, de huidige vredesbeweging aanvoert, in verband met de vroeger reeds gereleveerde uitspraak dat velen de maatschappelijke, commerciële concurrentie tot in uiterste consequenties aanvaardden, doch de bloedconcurrentie verfoeien: het vermag hem geen aanleiding tot dieper begrip van het hier in geding tredende menschelijke kenvermogen te worden. Men vergete niet dat Steinmetz kennis heeft genomen van Lebon's baanbrekende onderzoekingen op het gebied van massa-psychologie, het knappe werk van den Franschen experimentator die zoo vaak het wijsgeerige nabijstreeft. —

Hij, die op p. 311 oordeelt:.. „Die unbegabte Menge „wird tatsächlich nie herrschen, die Begabten werden immer die Führer bleiben” vindt daarin geen reden om den invloed van de aanhangers der vredesidée (welke, „durch „ihre höhere Bildung, eine gewisse Beachtung ihrer Meinun-

„gen beanspruchen können") iets hooger aan te slaan. Indien hun aantal honderd maal grooter ware zou de oorlog een gevaarlijken tegenstander tegenover zich vinden meent hij; en dat hij déze „berühmte" begaafden niet als leiders wil laten gelden wordt bewezen doordat hij deze „Gegnerschaft" aldus opvat: „Ich würde dann anzunehmen „geneigt sein, dass der kriegerische Geist aus den kultur- „völker *verschwunden wäre!*"

Alles duidt er op. dat hij zijn taak reeds als afgedaan beschouwt, en de vredesbeweging nog, volledigheidshalve, even aanroert, buiten verband met het verkregen begrip van het oorlogsstreven, zonder ze te doordringen met reeds in zijn denken voorhanden algemeene begrippen.

Wij meenen, dat een begrip dat oorlog- en vrede-streven niet uit hetzelfde verklaart den naam Begrip nog niet kan dragen. Wie zich zoodanig heeft ingesponnen in de krijgstemming, dat hij slechts vandaar uit den vredesapostel kan beoordeelen, die moet wel, met den heer Steinmetz, voor dezen vredesapostel zijn hatelijkste invectieven gereed houden. Maar behoeven wij het nog te zeggen? wie in een verhandeling welke een „wijsgeerige" wil heeten, uit roept: (324) „Spott ist hier die einzig angemessene Form der Kritik!" die is nog niet in voldoende mate meester geworden over zijn gramstorigheid, om een ook maar eenigszins onbevungen oordeel te kunnen vellen. Waarom toch, moet men zich wel afvragen, heeft deze auteur welke op het punt van oorlog zoo „methodisch," zoo „analytisch-onpartijdig" te werk gaat, er niet de voorkeur aan gegeven (juist omdat hij zich van zijn partijdigheid wel bewust is) zijn meeningen ook over het wezen van de vredesbeweging is zeer strenge formules te doen uitkomen? Voor zoover hier uit begrip bij sommige temperamenten neiging tot ingrijpen, zeg zelfs tot spotternij voortvloeit, ware deze

immers ook zonder uitdrukkelijk aanstichten van den heer S. wel over zijn lezers gekomen. Was zijn vrees dat de vredesbeweging misschien een snauw minder zou krijgen dan zòo groot?

In de voortdurende afwisseling van scheldwoorden en grofheden is het bestendige, dat de heer Steinmetz deze uiting van den menschegeest heeft doordacht noch begrepen, dat in hem niet aanwezig was het „breitere Lebensinteresse” waaraan ook dit menselijke niet vreemd kan blijven. Voorwaar! wie uit het werk van den heer S. wijsheid hoopte zich eigen te maken, zal, zoo niet reeds vroeger, op deze plaats gekomen: het boek ontmoedigd ter zijde leggen: wanhopen aan de bezadigheid van het kenvermogen, dat in deze twee, elkander steeds afwisselende, verschijnselen in het zelfde menselijk gemoed, wel de vijandschap, niet het verbindende vermocht te ontwaren; hetgeen nog verre zou blijven van het te doorgronden. Bevat dan slechts de krijg stof tot wijsgeerig onderzoek en de vredesbeweging niet?

Deze vraag stellen: is 's heeren Steinmetz fundamenteele fout blootleggen: welke daarin bestaat dat hij den roep volgde van zijn kampioenstemperament dat hem noopte, slechts den oorlog alzijdiglijk te „erfassen.” Hij heeft de werkzaamheid van zijnen geest grenzen voorgeschreven, zonder zich af te vragen of deze grenzen voor zijn begrip stand hielden. Dusdanige beperking moest naar beide zijden zich wreken: reeds te voren de quantiteit van zijn begrip afperken, dit sluit een minderwaardigheid van begrip in en kan slechts wan-begrip uitwerken.

De weinige zakelijke opmerkingen welke de heer S. ten aanzien van vredesconferenties en arbitragebeweging in het midden brengt zijn verre van nieuw, verre van diepzinnig, ademen niet dat eigenaardig-frissche van sommige zijner opmerkingen over den krijg. In allerlei duistere brochuret-

jes en in lang vergeten dagbladartikels, lang voor 's heeren Steinmetz' eerste verhandeling over dit onderwerp (1899) verschenen, troffen wij ze reeds aan<sup>1)</sup>. Hij weet ons wel mede te deelen dat eenige met name genoemde factoren (309).... „en misschien nog wel andere" (!) vijandig zijn aan de oorlogsstemming, en zelfs wijdt hij aan elk dezer factoren, „ein kurzes Wort"; doch een bepaald stelsel is hier weer niet in te bespeuren, en zelfs indien hij er geen enkele had vergeten, (wat intusschen door niets ons wordt gewaarborgd) ware hier: ouder gewoonte, de moeilijkheid een pas teruggedrongen; want als onveroorzaakt zal men toenemend wereldverkeer, vrouwenbeweging, of socialistische propaganda wel niet willen doen gelden. Trouwens: enkele pagina's verder begeeft hij zich in het betoog, dat de voorstellen, ter vredesconferentie geopperd, practisch niet doorvoerbaar, niet rechtvaardig zijn. Waarmede dan hoogstens bewezen ware dat de vredesapostelen tot nu toe eenigszins onhandig geweest zijn in het uitdenken van maatregelen. De werkelijkheid heeft zich telkens weer tegen het indringen van den menschelijken geest verzet, om er zich later op eigen-aardige wijze toch mede te verstaan. Maar zelfs indien men Steinmetz' betoogen ten dezen onderschreef: bleef hij ons nog altijd het bewijs schuldig dat de vredesapostelen geen andere, nuchtere, maatregelen zouden kunnen ontwerpen. Werden niet alle, tot op heden toegepaste maatregelen, op welk gebied dan ook, in principe, door apostelen ontworpen? — De heer S. zal het verschuldigde bewijs echter niet willen of kunnen leveren: en

---

1) Cf. Paul Déroulède (niemand zal dezen Franschen nationalist van diepe bezadigdheid verdenken): „Désarmement?" Paris, 1891.

Kort geleden dienden zij den heer Roosevelt, Pres. van de Ver. St. v. Noord-Amerika, om een belangrijke credietaanvraag voor de vermeerdering van krijgstoerusting te motiveeren.

hiermede is aangetoond, dat het bespreken van de concrete voorstellen der vredesconferenties niet de aangewezen weg kan zijn om de onhoudbaarheid der vredesbewéging in waarheid te doen beseffen. —

\* \* \*

Steinmetz' uiterlijke beweringen, hoezeer ook door zijn temperament beïnvloed, hebben het nooit tot innigen samenhang met zijn nog diepere gevoelswezen gebracht. Er leven, diep in hem verborgen (wij wezen er reeds op) allerlei Ahnungen, welke, volhardend doordacht, o. i. zouden blijken saam te vallen met de hoogste wijsheid der zoozeer verdoemde „Mystiker”. Als zijn meer aan de oppervlakte liggende strijdnaatur zich zooveel doenlijk heeft geuit, kan het wel eens gebeuren, dat dusdanige Ahnungen door hem, als misschien òok nog wel ter zake geldend, worden neergeschreven. Zoo roert hij op de laatste halve pagina van zijn werk nog even aan: „die Verkenning „der Tragik des Lebens,” „die Wahrheit, die doch einem „jeden geläufig sein könnte, dass alles Gute hier mit „schweren Opfern erkaufte werden muss”. Volkomen, volkòmen waar, de schrijver nadert hier het absolute, zij het ook op sentimenteële wijze. Doch waarom dit in een tiental regeltjes afgehandeld? Mag hier niet veeleer de kern van het geheele probleem worden gezocht? Ligt hier niet de basis waarop vredesapostel en strijdnaatur elkander zouden kunnen . . . gelijkstaan en doordringen?

Wij antwoorden dat de heer Steinmetz deze, reeds vroeger aangerorde, kernwaarheid niet kon ontwikkelen, wijl ze hem zelf niet „geläufig” vermocht te zijn, doordien zij strijdig is met zijn meer aan de oppervlakte levende, het eerst tot uiting komende inborst, krijgsmansinborst.

Want kampvechter zijn: meenen dat men de door den



Wereldgeest gestelde hinderpalen, hetzij dat deze zich als „tragische Beschränktheit aller wirtschaftlichen Güter" voordoen hetzij dat ze verschijnen als ménschelijke vijanden: kan vernietigen door ze oorlog aan te doen: is dit niet evenzeer een zijde van onzen erf-waan als het geloof, dat vroeg of laat men onze aarde zal kunnen her-scheppen tot Paradijs?

En is den lezer nu niet begrijpelijk geworden dat de „Philosoph des Krieges" de inconsequentie moest begaan: het een „geluk" te noemen dat de menschen verwachtten de tragische beperktheid der „wirtschaftlichen Güter" te kunnen overwinnen; doch deze zelfde hoop een „optimistischen Zug" te heeten, zoodra zij het streven naar Wereld-vrede, niet het aansturen op oorlog, wekte?

# HET ONTOLOGISCH GODSBEWIJS.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

---

## INLEIDING

OVER RELIGIE, MYSTIEK, PHILOSOPHIE.

Dat gedurende de laatste jaren in ons land weder van eene *verhouding* tusschen religie en filosofie wordt gewaagd, en dat deze allerwegen voorwerp is geworden van hernieuwde bepeinzing, heeft — mij dunkt — de volgende beteekenis. Over het geheel zijn zij die zich samenscharen onder een of anderen vorm der religie, geesten van andere qualiteit dan die waarin een besef van wijsgeerige waarheid verenkeld en gescheiden ontwaakt en toch staan zij vergeleken met hen, in wie geen innerlijke aandacht een dezer twee vormen aangenomen heeft, dicht genoeg bij elkaar om met groote hardnekkigheid te trachten, eigen aanleg of opzet streng te omperken en tegen vervloeiing met de andere geestesrichting te vrijwaren.

Terwijl dus zoowel de geloovige-, als de zuiver-wetenschappelijke of wijsgeerige mensch, geestelijke individuen zijn, is het een bekende neiging van den geloovige om alle openbaringen der „rede” met wantrouwen of angst te ontmoeten of te ontwijken, terwijl de wijsgeerige mensch alle

redeneeren over de „openbaring”, zoo al toelaatbaar, dan toch als overbodig beschouwt en beneden de waardigheid van een gezond besef.

Religie en wijsbegeerte hebben ook in het leven een verschillend punt van uitgang. De virtuositeit in het godsdienstig-zijn wordt eerst verkregen na langdurige oefening in zedelijkheid — zij moet aanvangen met ontzag voor Gerechtigheid, heft zich op in het vertrouwen in Genadigheid en kan eerst dan reiken naar een geloof in geestelijk vanzelfsprekende Waarheid. De vaardigheid in het denken begint met de opsporing van het wetmatige in de verschijnselen der „wereld”, bepeinst den vorm van het wezen, de Wet der natuurwetten, en komt eerst daarna tot inwendige zekerheid van de idee der Waarheid.

De religie zal zich langs den weg der innerlijke ervaring bewegen naar de ontzagwekkende en verheven *Eenheid* van menschelijk en goddelijk wezen; de wijsheid naar het *geheel* van alles wat in de wereldikbaar is. En zij kunnen dus beide samen komen in de aandachtige beschouwing van de *totaliteit* en den *grond* van menschheid en wereld.

Dat derhalve religie en wijsbegeerte zich van tijd tot tijd kunnen duidelijk maken dat zij hetzelfde be-doelen, is niet iets bijzonders, daar zij juist onophoudelijk trachten, dit te doen vergeten. Het opmerkelijke is de huidige *toenadering*.

Eene reden voor deze toenadering is hierin te zoeken, dat beide door de vormen, waarin zij vijandig tegenover elkaar stonden, zijn heengegroeid. Zoodra de godsdienst heeft opgehouden naar Semitischen, 'barbaarschen' trant den nadruk te leggen op een menschelijk bovenmenschelijk wereldbeheer, heeft het verstand moeten nalaten, een lichte en aristocratische zelfbewustheid te veinzen in zijn vlijmende en elegante bespotting van lichtgeloovige plebejers als door eene verheven kaste van intellects-verlichten.

Juist door minder plomp en zwaarwichtig, minder druk en schreeuwerig te worden heeft de godsdienst — die langzaamaan tijdens de vorige eeuw zuiverder vormen heeft gezocht en sedert dien in ons land *religie* heet — de verstandsverlichting teniet gedaan. Het is geen gebruik meer bij behoorlijke naturen, om zich te goed te doen over het taaltje van Bileam's ezels of Ezechiël te gispens om zijn zondelingen mondkost.

Een *tweede* reden voor deze toenadering van religie en wijsbegeerte ligt vooral in de omstandigheid, dat de wijsbegeerte niet meer enkel uitgezochte drank is voor eenzame en zwijgende geestelijke fijnproevers, maar is opgenomen in het algemeene kultuurleven in ons land. Door Bolland en eerst tengevolge van zijn openlijk optreden ook door anderen, is de wijsbegeerte uit het keurig professoraal gesprek in vergrootte academische gehoorzalen, en van daar in openlijke aandachtige vergaderingen gebracht. Hier wordt, hoe vreemd het tien jaren geleden geklonken moge hebben, aan een religieuze behoefte van den wijsgeeriggezinden hoorder voldaan. Door Bolland heeft de wijsbegeerte een warm en onstuimig hart gekregen. Zij spreekt tot de harten der menschen, zij wekt hen op uit de onzekerheid tusschen hun verloren godsvrede en de zware moeiten der aandachtige bespiegeling. Er zijn ontstaan, wat men 'gemeenten' zou kunnen noemen, maar dan van hen die slechts dit met elkaar gemeen hebben, dat zij tot geen afzonderlijke gemeente verder wenschen te behooren. Daar komt dan bij: wat zich overal openbaart, waar een geestelijk beginsel met groote energie zich uit, n.l. apostelschap, pinkstervuur, spreken op nooit gehoorde wijs, symbolische aanmatiging, apologetiek, sectevorming, sectenhaat, verkettering, lasterbijeenkomsten, uitlegkunde, en alles wat zoo behoort tot het 'apparaat' van de gemeente, gelijk men die in grooter

afmetingen in onze kerken, in wetenschappelijke clubs waar te nemen krijgt. Dit ingewikkelde en rijke geestelijke leven, waarin het edele en het onedele, het verhevene en het humoristische, maar althans de volle individualiteiten alle komen te staan in het kleine gemeenschapsleven van geestdriftig meegesleepte wijsgeerige vereenigingen, heeft ook voor religieuze naturen — gelijk de feiten leeren — althans in het begin een boeiende aantrekkelijkheid, daar zij hierin, zij het dan ook van eene overzij, een sacramentaal symbool zien van de werkende kracht van den heiligen geest. Zoo zijn hunne sympathieën binnen de filosofie getrokken en bij de theologen voelt men den oud-vaderlandschen argwaan jegens de wijsbegeerte slinken en de scherp getrokken grenzen vervagen. Omgekeerd leidt het min of meer religieuze leven in de wijsgeerige vereenigingen, hetzij Hegelisch, Spinozistisch, Kantisch, Hartmanniaansch, of vrij-wijsgeerig van inhoud, tot een grootere verdraagzaamheid jegens de religies, of minstens tot het vermijden van alle geestelijke uiting, waardoor de nadruk op de verschilpunten zou kunnen worden versterkt.

De *derde* reden moet eindelijk worden gezocht in eene diepere bezinning omtrent hetgeen ieder van beide eigenlijk wil of te willen heeft, welke bezinning weder noodzakelijk wordt door de nauwe samenkomst der geesten. In een gemeenschappelijk élan zijn vele der betere religieuze en wijsgeerige naturen naar de waardeering van het overeenstemmende in elkanders geestelijk leven opgevlogen. De religie voelt in de wijsbegeerte den methodischen gang van langzaam voortschrijdende redelijkheid naar hetzelfde, wat haar als *gratia gratis data* onmiddellijk gegeven toeschijnt; zij hoopt van de wijsbegeerte eene scholastiek in eigen dienst. De wijsbegeerte leert in de religie de instinctachtige en onstelselmatige hardnekkigheid waardeeren, waarmede deze in

gevoel en voorstelling de waarheid tracht vast te houden, hoewel deze in gevoel en voorstelling nu eenmaal niet te uiten is. Zij waardeert in den godsdienstigen mensch, dat deze in den vorm van een bepaald geloof eene, hoezeer door schuldige twijfelingen wankelende, zekerheid wil omtrent datgene wat in geene analyse door het wetenschappelijk verstand kan worden verkregen en door geene synthese uit strict-verstandige gegevens bereikt.

Deze goede wederzijdsche gezindheid van religieus gevoelen en wijsgeerig denken, deze wassende genegenheid tusschen roerende wijsheid en wijsgeerig Christendom heeft echter door misvatting van Hegelstudie en inzonderheid alweer van Bolland's gesproken woord, gevaar geloopt om te ontfaan tot volkomen samensmelting en buitensporige verwardheid.

In de Hegelarij is nooit gesproken van eene Alrede (panlogos) waarin alles zonder rest zou opgaan of alles in zijn bestaansvorm als ding zou hebben gereed gelegen om op het oogenblik der schepping naar buiten in de wereld te worden gestooten, d. i. nooit gesproken van iets dat gelijkenis vertoont met een transcendent scheppingsplan. De stelling der Hegelarij is enkel: dat alles wat redelijk denkbaar is in denken, natuur en geest, in een redelijk systeem kan worden samengedacht. Hierbij is hare bijgedachte: „over wat niet redelijk denkbaar is, kan niet zonder klaarblijkelijken onzin worden nagedacht.” En zij denkt er dan het hare bij: „datgene waarover niet kan worden nagedacht zal ook wel de moeite van het nadenken niet waard zijn.” Er is geen absoluut verborgen rede in Hegelschen zin. Deze is enkel phaenomenologische of (in het bewustzijn) verschijnende rede.

In drieërlei verschijnselen uit zich de rede: in die van het abstracte denken, van de natuur en van den geest. Hoe kan er stelsel worden gedacht in datgene wat redelijk denk-

baar is in het abstracte denken, de natuur en den geest? Hierdoor, dat het denken over het redelijke in denken, natuur en geest niet is: denken over drie van elkaar afgescheiden groepen van wetenswaardigheden maar over dezelfde substantie, in het denkende subject verschijnende in drieërlei modaliteit. In het bewustzijn verschijnt de rede als rede *in aanleg* of zuiveren vorm in de logica, als *realiteit* of concrete inhoud in de natuurleer, en als *idee* of het beginsel in de leer van den (wereld) geest. Op eenzelfde wijze valt het wiskundig denken, dat een onderdeel en eene functie is van het denken in het algemeen, uiteen in de zuivere wiskunde, de (in de werkelijkheid) toegepaste wiskunde welke blijkt in het experiment, en de physisch-mathematische grondstellingen die tegelijk onbewijsbare *slot-som* zijn en onmisbaar *beginsel* of uitgangspunt van elke stelselmatig-geestelijke natuuropvatting.

Datgene wat buiten het redelijk denken valt — dit is onlangs weer <sup>1)</sup> (het duikt periodisch op) met de pretentie van het zeer bijzondere en zeer kostbare vooruitgeschoven — is dus iets waarover niets kan worden gezegd, en dat met niets in verband kan worden gebracht; *het kan zelfs niet worden beaamd of ontkend.*

Datgene *wat niet kan worden gedácht*, en waarvan het kenmerkende dit is, dat het buiten de rede valt en dat daaromtrent dus niets met helderheid kan worden ingezien, — dat kan niet worden *beaamd*; want wat beaamd wordt, daaraan wordt met stelligheid iets bepaalds door het denken toegekend; en dit is denken. Het kan evenmin door het denken worden *ontkend*, want het ondenkbare te ontkennen is minstens het te denken alvorens er neen op

---

1) Door den heer G. H. van Senden.

te zeggen. De mysticus is hij die het ondenkbare *stelt*, de verstandsmensch degene die het *ontkent*.

De mysticus <sup>1)</sup> kan tegenwerpen, dat hetgeen door hem als voor het denken ontoegankelijk wordt gesteld, dáárom absoluut buiten het denken valt, wijl het geen *inhoud* heeft die voor ons denken geldt. Geeft het denken de mogelijkheid toe van een anderen inhoud dan het zelf bevatten kan, dan stelt het zonder tegenstrijdigheid de mogelijkheid van het ondenkbare. Hierop kan in het kort worden geantwoord: wordt het ondenkbare gesteld als enkel datgene, wat niet kan worden gedacht dan wordt het ondenkbare (als zoodanig) *gedacht*. Denkt de mysticus er echter nog een inhoud bij, die *niet* zal kunnen worden gedacht, dan moet hij maar eens zeggen wat hij met dien inhoud bedoelt, en er mee voor den dag komen, voor er sprake van zal kunnen zijn. Kan hij dit niet, dan is er in zijn „ondenkbare” niet een inhoud, welken hij in het denken mist, maar eene *verwachting die in zijn denken niet bevredigd wordt*. Doch deze verwachting moet worden gerechtvaardigd, en hoe anders dan in het denken?

De verwachting, die voor den mysticus in het denken niet wordt bevredigd, is deze — gelijk wij straks nader zullen zien — dat het door een helderen stroom van ontroeringen, en een onafgebroken opklimming van voorstellingen, het subject voert tot het *onmiddellijk beleven van God*. Het is echter niet alleen zaak, den speculatieven mysticus dialectisch tot zwijgen te trachten te brengen, maar vooral ook om zijn drijfveeren en zijne verwachting te begrijpen. Het komt mij voor dat deze verwachting bij den mysticus niets anders is dan de omkeering van eene door den logicus

---

1) Onder den mysticus verstaan wij in het hiernavolgende betoog den speculatieven mysticus (Meister Eckhart, Suso, Saint Martin, Angelus Silesius, enz.) en dus niet den practischen mysticus (Thomas a Kempis) en minder den theosophischen mysticus (Böhme).



toe te geven *noodzakelijke onbevredigdheid van het denken*.

Ook wanneer ik de werkelijkheid denk, denk ik naar aanleiding van haar (voorgestelden) inhoud, maar niet enkel *in* dien inhoud. Denk ik bij voorbeeld over een „ding” of over eene „oorzaak” als zoodanig, dan wordt die onbevredigdheid telkens op het pijnlijkst ondervonden. Zal namelijk een „ding”, en wel het ding *zelf* voor mij iets beteekenen, dan alleen door zijne eigenschappen. Ik mag mij echter, zoovele eigenschappen ik wil, van dit ding voorstellen, het ding blijft als eenheid in het geheel van buiten elkaar liggende eigenschappen iets anders, dan wat ik er mij telkens in voorstel: nl. het eigenlijk gewenschte en voorloopig gedachte begrip *in* al die voorstellingen. En indien ik zou willen volharden in het denken van het „ding” alleen en op zich zelf, dan zou ik stuiten op eene leegheid en ondenkbaarheid, er zou geen voortgang zijn; en ik moet dan weder terug naar de eigenschappen: er is in de gedachte van het eigenlijk ding *een grens bereikt*. Zoo bijv. het „ding der natuurkunde”, nl. het eigenlijke en ware lichaam, dat alle eigenschappen moet hebben, daar het ze alle in zijne verschijnselen uiten moet, — het atoom. De betrekkelijke leegheid en het negatieve van deze gedachte, als gedachte, dwingt het onderzoek, telkens van de onmiddellijke logische beschouwing terug te komen, van deze grens des denkens, en het weder te zoeken in de eigenschappen. Het moeten telkens andere eigenschappen zijn, welke het denken er in opspoort of aan toekent, en waarin het hoopt, wat het in het ding, het corpuskel, vervolgens atoom, ion en electron als zoodanig, niet aantreft. Deze onbevredigdheid van het denken moet er nu echter niet toe leiden om het „ding” te willen zonder de eigenschappen. Van het ding, bijv. het atoom, te eischen, dat het iets anders zal moeten zijn dan de bekende of toegekende eigenschappen, is *een nieuwe „ondenkbare” eigenschap* er aan toekennen. Hier ge-

raakt het denken op een dwaalspoor, of liever in een uit-hoek waar het zich vastzet *wijl het zijn eigen natuur niet verstaat*, zoo goed als aan den anderen kant eene natuurbe-schrijving dit doet, die de verheldering van het centrale be-grip zijner wetenschap meent te kunnen missen.

Het „ondenkbare” in de logica *is dus datgene, waarin het denken doodloopt en waaruit het geen voortgang heeft*. Alles dus is „ondenkbaar”, in zooverre men de neiging heeft er bij te willen blijven staan. De categorieën zijn ondenkbaar, het denken is ondenkbaar, wanneer men het neemt als iets aparts en niet in zijne werkzaamheid, d. i. zijn verkeer met en overgang tot iets anders, datgene namelijk waarover en waarin het denkt. Dit is licht aan te toonen voor elke der categorieën gelijk het hier is aangetoond voor het „ding”.

Het denken heeft ook eene ziel: het wordt door die ziel bewogen, het begint naar een oud Platonisch woord met de *verwondering* en zoekt naar den grond der dingen, en *hoopt* den grond te vinden als iets aparts *waarmede* het verklaren kan, doch ondervindt *wanbevediging* en verwacht dan onder omstandigheden niets meer van het denken en gaat het, al voortdenkende, wantrouwen. Al deze aandoeningen zijn voor het denken onmisbaar, wijl de energie van onzen wil enkel door deze wordt gericht op eenig object. Maar gelijktijdig is het denken alleen redelijk, wanneer het zich boven die aandoeningen verheft en er zich niet door laat meesleepen.

Het denken is zoo tweeledig: het is samendenken van ervaring in de denkvormen en tevens uiteendenken van de zuivere denkvormen in de vormen der ervaring. De eerste beweging van het denken resulteert (voor den mysticus tout pur) in het ondenkbare „denken op zich zelf”, de tweede beweging van het denken komt (voor den historischen, physischen enz. empirist) tot de ‘ondenkbare ervaring’.

Dat het denken tot de gedachte va 1 het ondenkbare komt,

ligt in het wezen van het denken: het komt er overal toe waar het aan eigen grens geraakt. Alle denken stelt, praktisch-zielkundig gesproken, een ontologisch doel. Geen enkel denken wordt in beweging gebracht om wat het zelf meent te zijn, eene futiliteit. Maar dit doel is een schijn-doel, waardoor de energie van het denken wordt ontvlamd en tot werking gebracht. Deze schijnbedoelingen voor het denken zijn onafwendbaar en onmisbaar, want niet anders wordt het uit den vrede en de rustigheid van het gemoed opgeschrikt.

De mysticus denkt over het gevoel en hoopt door het gevoel op zeer bijzondere wijze tot de waarheid te komen.

De physicus onderzoekt een bepaald feit en hoopt daardoor dichter te komen bij het atoom of het elektron.

De dichter hoopt door het zingen van enkele schoone regels dichter te benaderen het werkelijke innige leven der ziel.

Het denken in al deze vormen stuit in de diepten van de godheid, in de alzijdige werkzaamheid van het atoom, of in het werkelijke leven der ziel telkens op het ondenkbare; het verwondert zich dat het, door rangschikking van ervaringen in deze denkvormen gekomen, hier niets achter vindt, ja hierin niets meer te voelen, voor te stellen of gewaar te worden vindt, en keert teleurgesteld — niet over het doel maar over de onmacht van het denken — naar de ervaring terug. Het beseft niet, dat het, als het ware, om den tuin geleid wordt en dat *enkel deze teleurstelling*, die eene functie in het denken zelf is, *het aan den gang houdt* <sup>1)</sup>. Dáárom was het te doen. Eene diepere behoefte aan geestelijke bevrediging houdt den geestelijken, d. i. den „behoorlijken” mensch aan den gang, door hem bijzondere schijnbevredigingen voor te spiegelen, waarvan hij teleurgesteld

---

1) Il y a une proportion continue entre l'accroissement des forces spirituelles de l'homme et les obstacles successifs auxquels il est exposé. (St. Martin).

terugkeert om ze ten slotte opnieuw weer te gaan zoeken <sup>1)</sup>.

Eerst in het denken over de waarheid in het denken (metaphysica) heeft dit schommelen der bevrediging opgehouden. Het denken heeft hier te doen met een minimum aan ervaring, daar het deze telkens in zelfbeschouwing kan opdoen.

De mysticus zoekt de waarheid, d. i. wil metaphysicus zijn langs den weg van het gevoel, zooals de physicus dit wil over enkel observaties. Dit komt wijl hij lijden blijft aan de begoocheling, alsof het hem in het „diepst zijns wezens” te doen was om God. Hoogstwaarschijnlijk echter is de subtiele zelfonderscheiding van het gevoel zijne uitstekende gave, welke hij zeer in het bijzonder te ontwikkelen heeft, zoodat hij in het door mij beschreven ragfijne zelfbedrog het innerlijke proces, waarin hij *niet* het bewustzijn van de werkelijke tegenwoordigheid Gods maar *wèl* de voortdurende oefening en ontplooiing van zijn gevoelstalent bereikt, verre prefereeren moet boven de wetenschappelijke d. i. alzijdige kennis Gods ex omnibus creaturis.

Wij hebben hier dus eene allermerkwaardigste verwisseling van doel en middel. Het *schijnt* te moeten gaan om de diepten van God, en wel een „gevoelden” God, waarvoor alle bewegingen van het gevoel moeten worden ondervonden en overdacht, waarbij dan Godzelf als het eenzijdig vastgehouden en „gezochte” Godsbegrip natuurlijk „ondenkbaar” blijkt. In werkelijkheid gaat het om het geestelijk welzijn van den mysticus, dat vernietigd zou worden, indien aan zijn verfijnd gevoel niet de innerlijke vrijheid gegeven werd om te ontbloeien.

„Wij zéggen wel”, zegt Meester Eckhart, „dat God geest is, maar dat is niet zoo, want was God geest, dan had Hij een naam.” Verder: „In God hebben alle dingen een gelijk beeld, zoowel de hoogste engel en de menselijke

---

1) Ook eene 'List der Rede'.

ziel, als de mug." Suso spreekt herhaaldelijk van het eeuwig hongeren van de ziel naar God, het hunkeren namelijk van de ziel die aan gene zijde van de voorstelling staart op het wezen van God en er niets meer in aanschouwt. Bij Ruusbroec gaat de zon der hemelsche bruiloft op in den nacht van niet-meer-weten. Dit niet-weten is, gelijk de meeste mystici uitdrukkelijk zeggen, niet onwetendheid vóór alle innerlijke ervaring en die men door traagheid bereikt, maar die welke ligt ver over de innerlijke beschouwing heen, en waartoe men komt door van de verwachting der ziel, dat zij het wezen van God in eigen beleven vinden *moet*, niet af te laten. Droomend richt zij haar oogen over het landschap harer ervaringen naar een horizon, waarin alles wat aanschouwbaar is, schijnt samen te komen en zijne oplossing te vinden. Maar de blik verliest zich erin, wordt in de wijdheid van zijn hopen vaag, en dwaalt terug naar zijne omgeving om daarna weer vol innig heimwee uit de heldere vormen der zekerheid terug te zweven naar de flauwe voorspiegelingen zijner verwachting.

Wat dus de mystiek in hare verhouding tot de wijsbegeerte kenmerkt, is eerstens dat zij tot eenzelfde waarheid komen wil, niet door nauwgesloten betoog maar door passie van gevoel en verheffing der voorstellingen. Eindelijk dat zij het wezen der waarheid nl. God blijkt te vinden, niet in eene werkzaamheid van creatuurlijk bewustzijn, d. i. bewustzijn van het schepsel over schepselen, maar als onbenaderdheid door eenige actie. Het eerste kenmerk heeft zij met de Roomsche theologie gemeen, in het tweede onderscheidt zij zich ook daarvan.

Na deze toelichting en onderzoeking kunnen wij terugkeeren naar ons punt van uitgang. In wederzijdsche aanraking, zagen wij, hebben religie en filosofie voor-

namelijk onder invloed van Hegelsche wijsbegeerte en Bolland's laat ons zeggen godsman-schap, in tegelijk vrome en speculatieve naturen de traditioneele laatlunkendheid laten varen en eene zachte verwantschap erkend. Dat Hegelsche wijsheid hiertoe aanleiding is geweest, is hierdoor te verklaren dat zij alle schema's waarin de mensch denkt, zij het ook denkt in droom, of zelfbedrog, als schema's van menschelijk denken billijken kan. Zooals de Roomsche Kerk van ouds heeft geargumenteed met haar „getuigenis der ziel", dat ook in den onwetende doorbreekt in een verwrongen voorstelling van het goddelijk wezen — ja, de dwaas, die Gods zijn ontkent, ontkent en verstikt eene getuigenis van eigen geest — zoo heeft Hegel herhaaldelijk opgemerkt, dat er redelijkheid is in alle denken, waar, hoe en bij wien ook, wijl het *menschelijk* denken was.

Maar redelijkheid in graden. Terwijl de religie naar alle kanten mystische ketterijen <sup>1)</sup> bedrijft, is de wijsbegeerte bij sommigen in filosofie der religie opgegaan.

De religie heeft onder den druk van wijsgeerige en logisch kritische eischen de idee van de waarheid ingevoerd maar gelijk dit bij haar te pas komen kon, nl. als op zichzelf gedachte, buiten samenhang met den methodischen denkgang gestelde Idee, eene ondenkbare idee, of zooals dit aan dien kant luiden moest — de idee van het Ondenkbare. Het moest wijsgeerig zijn, logisch-kritisch, en toch moest de idee enkel (onbereikbaar) resultaat zijn, geen (denkbaar) beginsel. Wat daartoe uit verschillende systemen aan mystiek te halen was, met name uit Schopenhauer, Hartmann en Fechner, is langzamerhand bij het religieuze bewustzijn te pas ge-

1) De ketterij der mystiek is vooral geweest de ontkenning van het midde-laarschap tusschen den mensch en God:

„Weg mit dem Mittelweg; soll ich mein Licht anschauen  
So muss man keine Wand für mein Gesichte bauen." (Ang. Sil.).

komen en wordt, hoewel meestentijds anti-christelijk van inhoud bij eerlijke interpretatie, in de kleinere doch meer interessante kapellen van ons christendom als wierook opgebrand <sup>1)</sup>. Wij hebben al veel beleefd, wij zullen nog veel beleven.

Daartegenover zijn van wijsgeerige zijde concessies gedaan, die zeker evenzeer te verklaren, maar minder te billijken zijn. De Hegelsche bereidwilligheid tot alzijdige waardeering kan ook verregaand worden en de reputatie der Hegelarij in philosophicis heeft er hoezeer onverdiend, wel wat door geleden.

In kunst, religie en wijsbegeerte, richt de geest aanschouwend, ervarend en denkend zijn aandacht op eigen wezen. Zoodra hij door aanleg en opvoeding geleerd heeft zijn geest te indentificeeren met den geest van zijn volk en zijn' tijd, kan de individueele geest in alle afhankelijkheid van de zedelijke machten (betrekkelijk) vrij worden en zijn leven verfraaien, verinnigen en waarachtig maken.

En in de kunst, de religie en de wijsbegeerte openbaren zich geestelijke verhoudingen die onafhankelijk zijn van 's menschen individueelen geest in diens afzonderlijke eigenaardigheden, in zooverre het schoone wordt gezocht en niet het genot of het nut, de innige aandacht en niet de stichtelijkheid en de troost, de waarheid en niet het zeldzame of het belangwekkende. Deze innerlijke geestelijke verhoudingen zijn die tusschen het kunstwerk en het ideaal, tusschen de aandacht en God, en tusschen het denken en de idee (van het Ware). Dit zijn verhoudingen van den absoluten geest, waarin de eindige mensch zich boven de wisselvalligheid zijner voorbijgaande wenschen en de toemeloosheid van ongewilde handelingen verheft.

---

1) Zie dr. A. H. de Hartog „De redelijkheid der religie.” Op het Christendom van dezen auteur hopen wij terug te komen.

Door eigen eenheid te zoeken in het gemoed, hoopt de vrome God te vinden, dit wil zeggen: door voorbereiding in het uitwendige leven, door gestrengte beperking in het innerlijk leven tracht hij door verfijnde observatie van stemmingen, ten laatste die *bepaalde stemming* te bereiken, die moet beleefd zijn om haar te kennen, en waarin de onrust niet meer is, naar verandering niet meer wordt gevraagd en God wordt aanschouwd of liever ondervonden. In eene gemoedsstemming wordt God ervaren.

Wordt in het gemoed ook de idee van het ware ervaren? Over het geheel genomen zijn sommige Hegelianen genegen om de religie met een door haar niet gewenschte verschooning en een niet te rechtvaardigen kritische verflauwing te bejegenen. Dat de *kunst* in de aanschouwing de idee niet kan afbeelden wordt vanzelfsprekend gevonden; de idee van het ware, van wat geldt in het sub- en objectieve kan niet in één ding worden afgebeeld. Zelfs de muziek, die zich nog het nauwst kan leggen om de vormen van onzen wil is onvermogen om één juistheid uit te spreken. De aphorismen van Nietzsche, die — eenige weinige begrippen naast elkaar! — iemand tot diep in het hoofd en in het hart dringen, en een indruk geven als geen muziek nog zoo lang en zoo heftig kan nalaten, worden door den doordringendsten toonkunstenaar van onzen tijd maar schraal begeleid.

Voor de religie wordt door hen echter een uitzondering gemaakt. Het ideaal is niet de Idee, maar God is — ook wel niet de Idee, maar, ziet U, wanneer de idee heel vroom en ernstig wordt bephilosopheerd en God wordt heel zuiver en allegorisch gevoeld, dan is er, met wat goeden wil, van onderscheid al bijna niet meer te spreken. Waarom zou men in de wijsbegeerte niet even goed kunnen spreken over God, en waarom niet kunnen trachten in eene innige en diepe stemming des gemoeds de Idee te ervaren?



Het gevoel is de grootste en de eenigste rijkdom van den mensch; hij kan zelfs geen natuurkundig experiment doen, of de passie moet zijn geest richten en één doen zijn met de zaak waarom het gaat. Maar het is ook het nietigste bezit van den mensch, want het is inhoudsloos. *Het signaleert eene doordringende en vereenzelvigende betrekking van de individualiteit tot iets buiten haar.* Een gevoel zonder inhoud is een gevoel van niets, een vaag gevoel, een gevoel als elk ander. De inhoud maakt het kenmerkende uit. Doch dat die inhoud wordt *gevoeld*, wil zeggen dat hij niet op zichzelf maar om zijne betrekking tot het voelende wezen geldt. Daarom wordt het gevoel als een persoonlijk feit onderzocht, als een voorrecht, eene genade, eene bijzondere onschatbare gratie. Vandaar de hoogmoed der 'waarlijk' religieuze menschen, (die overeenstemt met den waan van den artist), op het zelf-doorleefde van het *heilsfeit*. Zooals de kunstenaar leeft in de uitwendige dingen, zoo de zuiver religieuze mensch in de begrensde inwendige dingen, de gevoelens. Doch evenmin als in een schoon ding kan de Idee in een eindige stemming worden ervaren.

De mensch kan de aandacht willen en voorbereiden, maar haar niet met opzet afdwingen. De volkomen aandacht is in het gevoel. En het gevoel voor iets is niets dan aandacht daarvoor, is eene aandacht waarin wel eene betrekking schuilt tusschen het voorwerp en de persoon, in zooverre een voor de persoon geheel onaandoenlijk wezen (bijv. de Idee) nooit zijn gevoel kan wekken, maar zonder dat de persoon zichzelf als het andere lid dier betrekking voor — het gevoel — komt. Vandaar het zelfbedrog van het geloof.

Voor hem die nadenkt over religie, is het een belangwekkend en voldongen feit dat het religieuze gevoel, met hoeveel omzichtigheid ook door mystici beschreven, zich

wendt tot een *persoon*, die in de betrekking van *vorst*, *rechter*, *vader* of *geliefde*<sup>1)</sup> staat tot den geloovige, — die zoo wordt toegesproken, of stelselmatig om wijsgeerige redenen met een vager wezen verwisseld. Maar hier of daar is dan bij ieder toch de vinger wel te leggen op een plaats, waar de hoop en de verwachting zich verraadt.

*Elk gevoel is gevoel voor eene voorstelling.* Is dit toegegeven, dan behoeft de kritiek niet te worden voortgezet. Want elke voorstelling is alleen voorstelling op voorwaarde van te zijn begrensd in ruimte en tijd. En in hetgeen begrensd is naar ruimte en tijd, kan de idee van het ware niet worden ervaren.

De nadruk wordt gelegd op de *voorstelling* in den *eeredienst*. Want het gemoed der 'gemeente' moet God ervaren als waarachtig wezen, als hetzelfde wezen en de aandacht moet gewijd zijn niet alleen door den inhoud, maar ook door het *overeenstemmende* van de voorstelling. In de godsdienstige voorstelling heeft het geloof den *vorm* der waarheid gekregen, nl. het vaststaande en overeenstemmende (karakter van het begrip), maar niet den *inhoud* der waarheid.

Het is bij den geloovige ook hierom niet direct te doen. Al mag bij hem geen tegenstrijdigheid tusschen zijne aandacht en het godsdienstig verhaal in het bewustzijn komen, dit is niet buitensporig moeilijk, wijl het juist teekenend is voor het gemoed, dat het zachte bestendigheid zoekt en scherpe contrasten vermijdt, door overgave van zijne opmerkzaamheid aan een bepáalde toedracht. Het geeft zich aan het godsdienstig verhaal over, door het te aanvaarden

---

1) In hoofdtrekken kan men zeggen: Religie als vorstenvrees in de Oosterse godsvereering, als eerbiediging van den rechter bij de Israëlieten (Oude Verbond), als vertrouwen in den Vader bij het Christendom, en als aanbidding van het eenigst en volkomen (geslaagde) wezen in de Mystiek. Wanneer ook zelfs de liefde wordt uitgesloten, dan is het laatste spoor van religie verdwenen. (Zie het citaat van Meester Eckhart twee pagina's verder).

gelijk het is en houdt het levend door het doorlopend te versieren. Het denkt er zich in, wordt er in geverseerd, de kleinste bijzonderheden krijgen groot gewicht en alle fijne lijntjes worden verguld. Dit is een algemeene neiging — bij den niet-Schriftgeloovige bijv. zal de kritiek zwijgen wanneer het geldt de vereering van schoone legenden, voor het oude volkslied, enz.

Bij den geloovige ontmoeten wij nu weer in zijne verhouding tot de openbaring eene zeer fijne zelfmisleiding. Naarmate hij de verhalen van goddelijk geschieden en de lotgevallen van de godheid op aarde en daarboven, fijner ciseleert en met helderder opaal of veelkleuriger zijde van verbeelding versiert, en het goddelijk mysterie veelvuldiger — in het dagelijksch heilsfeit van het H. Misoffer — doorleeft, treedt hij nader tot bij de godheid toe, en zal de godheid *derhalve* hem in zijne aandacht inniger en meer volkomen worden geopenbaard <sup>1)</sup>).

Ook bij den speculatieven mysticus heeft, gelijk is getoond, deze zelfmisleiding plaats, maar zij wordt onduidelijker, wijl hij, door gevoeliger bezintuiging, hare dwalingen opgemerkt heeft en zich gaat bewegen in een sfeer van het hewustzijn, waar alle onderscheidingen *vóór het gevoel* ononderkenbaar worden.

*De speculatieve mysticus is een wijsgeerig mensch, want hij wil niet God, maar het Godsbegrip.* Maar hij wil het Godsbegrip op de wijze, waarop de religieuze mensch God wil, namelijk droomende, wachtende en in aandacht. *Hij is dan ook een troebele wijsgeer.*

Hij wil het Godsbegrip, en niet God. Want de religieuze mensch *bereikt* veelvuldig in zijn gemoed wat hij zoekt: namelijk God. God als het onschuldig-wijze Kind, God als

---

1) „L'homme est un des arbitres de Dieu, etc. . . .”

(St. Martin).

den schoonen, meesleependen Prediker, God als den zegevierenden Heiland, als den lijdenden zondentorsenden Zoon, als den meedoogenden Vader, als den Heiligen Geest-zephyr, als de gouden-gouden kernen van verrukkende zonsopgangen. Zoo vindt hij, zij het niet *als* hetgeen hij ziet, maar toch *in* hetgeen hij ziet, namelijk in de gemoedsstemming, volmaakt en aanbiddelijk, aanschouwd en onbereikbaar, — God.

De mysticus bereikt de godsstemming niet of hoogst zelden en in deze uitspraak stemmen bijna allen overeen. De ziel moet zichzelf en eigen inhoud afgestorven zijn, om God te kennen. God is verheven boven alle kennen en begripen. „God is boven alle liefde en alle lief-zijn”, zegt Meester Eckhart. Is het niet of de Zelfgenoegzaamheid der Idee hier God wordt genoemd? „Gij zult,” zegt Meester Eckhart, „God liefhebben zonder beelden (voorstellingen) en enkel als wat Hij is: nl. een niet-God, niet-Geest, niet-persoon, niet-beeld: maar enkel een pure, zuivere Eenheid, zonder tweeheid en in dit Eene *behooren* wij te verzinken.’ Deze treffende en voortreffelijke mystiek is dan over het algemeen ook rijker aan (wijsgeerige) voorschriften dan (religieuze) ervaringen.

De mysticus tracht het Gods-*begrip* te beleven: wij hebben aangetoond, waarom dit verlangen en deze verwachting teleurstellend zijn moet, doch tevens, waarom deze teleurstelling hem, in zijn onmachtig innerlijk gemoedservaren, tevens den schijn voorspiegelt van een buiten-subjectieve werkelijkheid, die voor het reiken van het bewustzijn ontoegankelijk, maar voor zijne weifelingen tevens onaantastbaar is. Dat dit Gods-begrip hem „ondenkbaar” toeschijnt, is — wij hebben het gezien — een terminologisch misverstand. Het is ondoorleefbaar, innerlijk niet-ervaarbaar, en niet denkbaar — zeker! — wanneer vooropgezet is, dat het denken daarin een einde nemen moet, en in het begrip van

een subjectief ervaarbare godheid niet een inhoud vinden mag met tegenstrijdigheden, waar het bovenuit moet komen.

De mystici, ook de zuiverst-wijsgeerige, willen het Gods-begrip door het medium der voorstelling. En waar zij tot het inzicht komen van het onaanpasbare van alle visionaire verbeeldingen aan het begrip Gods, daar zullen ze allen een beeld bezigen, dat nauwelijks beeld meer is: de Godheid is het Licht. Het licht is onvoorstelbaar, maar het is de grond hiervoor, dat voorstellingen mogelijk zijn, het is de voorstelling, waarin alle grenzen tusschen voorstellingen uitgewischt zijn en zijzelve samengevloeid. En wanneer alle, ook de liefelijkste en zoetste, beelden onvoldoende zijn gebleken, dan is een nacht gebleven, een donkerte zonder inhoud, maar daarin rijst het Gods-begrip als een *lichtglans* zonder omtrekken. Of bij anderen, waar als slot-som van meer praktische mystiek, het dooden van alle zinnelijkheid de eenige innerlijke weg is naar geestelijke wedergeboorte, daar zal deze doorbreken als eene *bruiloft*, als het summum van voorstelbare zaligheid en genieting.

Evenals de Parsische lichtvereering onder de monistische godsdiensten het dichtst bij een geestelijke wereldopvatting is gekomen, wijl zij de afgoderij heeft verheven tot eene aanbedding van wat zij *zag* als bron en wezen van alle afgoden; zoo, en niet anders, dunkt mij, komt de speculatieve mystiek het naast aan de wijsbegeerte toe, wijl zij de geestelijke stof van gevoel en voorstelling, waarin de waarheid zich niet laat uitdrukken, heeft uitgebreid tot een aether van licht, dien zij zich *voorstelde* als omvatting van alle bewustwording, en onkwetsbaarheid door eenige beperking.

Hetgeen over het geheel in de groote mystieken geschreven staat, zooals bij Meester Eckhart, Böhme, Suso, en bijv. ook bij S. Thomas Aq. waar deze werkelijk visionair of geestelijk-axiomatisch aanschouwend is, dat kan door eene

gezonde wijsheid térstond en dikwijls in denzelfden vorm worden overgenomen.

Omgekeerd kan geen wijsgeerig mensch over den godsdienst filosofeeren, of hij moet de religieuze stemmingen hebben doorgemaakt. De kerkelijke menschen diabolizeeren gaarne, zij hebben den 'kouden duivel' noodig. De mystici van den huidige tijd doen hetzelfde, zij behoeven den 'on gevoeligen wijsgeer', die niet religieus is en hen niet waardeeren kan. De heksen zijn vrij eenstemmig geweest in hunne bekentenis, dat de zondigende duivel koud was (zondigde om te zondigen en minder uit begeerte). De meeste theologen, ook de meest 'theologische' en minst 'gevoelig-mystische', discurseeren gaarne over de koude 'rede' en de doode 'wijsheid'. Maar beiden zijn mythologisch. de koude duivel en de on gevoelige wijsgeer.

Maar er is velerlei waardeering. Elk geestelijk wezen is religieus, en eerst de geestelijke mensch is 'mensch'. Een slager kan bijv. onmogelijk mensch zijn. Jegens individuen beneden een bepaald niveau van religieuzen-, wetenschappelijken- en schoonheidszin is waardeering uitgesloten.

Maar waardeering is niet vereering. Geene waardeering zonder kritiek. En geene kritiek zonder schema, d. i. zonder methode.

De wijsbegeerte heeft bij de religie en de mystiek voor, dat zij dieper en omvattender bezinning geeft. Maar is zij in hooger en graad vormgevend, zij is bijna doorlopend armer aan pathos, d. i. oningehouden overgave aan het gevoel, daar zij meer zelfverloochenend moet zijn. Want zij is onderworpen aan het *kriterium der juistheid*, en de religie is dit niet, en de mystiek niet in zulke mate.

In een aangrijpend en beroemd betoog schildert S. Thomas, dat het menschelijke geluk niet bestaat in de kennis Gods, hetzij in zooverre deze aan allen *gemeen* is.

hetzij inzoverre zij is *betoogd*, of ook berust op het *ge-  
loof*. Maar wordt, om te blijven in zijne voorstellingswereld,  
de hoogste gelukzaligheid eerst bereikt in de 'contemplatio  
Dei', en is deze enkel onbenaderbare en singuliere gave der  
engelen, de vrome en de mysticus genieten reeds op aarde  
een afglans der waarheid in de door gevoel bezielde *ver-  
beelding* en het van gevoel doortogen *begrip*.

Doch het zuivere gevoel bereikt in de verbeelding niet  
meer dan de individueel herschapen gemeentelijke Gods-  
verbeelding, en in het begrip niet meer dan het *begrip* der  
Godheid. Door religie, noch mystiek wordt de Idee der  
Waarheid ervaren <sup>1)</sup>.

(*Wordt vervolgd*).

---

1) Zie het artikel van Mevr. dr. van den Bergh van Eysinga—Elias in het  
vorige nummer van dit tijdschrift.

## BOEKBESPREKING.

---

De Revue de Métaphysique et de Morale (Paris Armand Colin) geeft in het Septembernummer een reeks van opstellen onder dezen titel: Etudes sur le mouvement philosophique contemporain a l'étranger. Daarin wordt de wijsgeerige beweging nagegaan in Duitschland (J. Benrubi) Engeland (J. S. Mackensie) Ver. Staten van N. Amerika (F. Thilly) Italië (G. Amendola) Skandinavië (H. Höffding) Zuid-Amerika (T. C. Calderon). Aan Nederland is geen aandacht geschonken. Wij geven een kort uittreksel van een dezer verhandelingen.

*Duitschland.* Daar is ten eerste de wijsbegeerte in het Universitair onderwijs. De docent is vrij in methode en stof. Twee of drie professoren geven den zelfden cursus in hetzelfde semester. Het grootste deel der cursussen is aan de geschiedenis der wijsbegeerte gewijd. Een deel der studenten volgen deze lessen om de Allgemeine Bildung en als „Nebenfach" bij het examen. De eigenlijke filosofie-student bezoekt weinig cursussen, maar wijdt zich aan zelfstandig werk.

Wat den stand der wijsgeerige gedachte aangaat, wij treffen hier allereerst een „*natuurwetenschappelijke wijsbegeerte*", zeer verbreid; welker voorstanders het stoutmoedigst zijn in de constructie eener Weltanschauung. Vertegenwoordiger van deze strooming is Häckel (Jena geb. 1834). Het is hem te doen niet slechts om kennis van den samenhang der feiten, maar nog meer om harmonie des levens. Hij erkent een tegenstrijdigheid tusschen den huidige stand der beschaving en onze zedelijke ellende. Een natuurlijke wijsbegeerte moet in staat zijn het konflikt op te lossen. Häckel's monisme is boven alles een gods-



dienst. *Ostwald*, auteur der Vorlesungen über Naturphilosophie, meent niet als Häckel de wereldraadsels te hebben opgelost, maar ook hij is doordrongen van het besef der eenheid van de natuur. Deze eenheid vindt hij in het beginsel van het behoud der energie. Alle natuurverschijnselen en evenzoo die van het menschelijk bewustzijn acht hij volgens dit beginsel verklaarbaar. Het karakteristieke aller levende wezens is de „energiestroom”. Voorstelling, lust en onlust, bewustzijn, herinnering, het ik, de handeling, het willen, alles is uit den energiestroom afleidbaar. Aesthetika en moraal worden door Ostwald uit dit zelfde gezichtspunt behandeld. Alle handelingen bijv. die aan de evensenergie der andere wezens ten goede komen zijn zedelijk goed enz.

Meer verspreid dan deze physico-chemische wijsbegeerte is het *psychologisch monisme* van *Ebbinghaus* (Halle; geb. 1850). Evenals Häckel en Ostwald beperkt E. zich niet tot beschrijving der feiten, maar acht een verklarend beginsel gevonden. Hij vindt het in een materialistische psychologie, volgens welke ziel en hersenen op verschillende wijze hetzelfde zijn.

Niet minder beroemd als vertegenwoordiger van een naturalistisch monisme is *Ernst Mach* (Weenen, geb. 1838) zijn monisme is niet als een gesloten stelsel bedoeld gelijk bij de vorige denkers, en bevat geen wereldbeschouwing. Zijn doel is veeleer bestrijding van de vooroordeelen der traditioneele wijsbegeerte (specifiek onderscheid van mensch en dier, wilsvrijheid, diskontinuiteit van het psychisch leven). Mach's beginsel is apriorisch en wezenlijk finalistisch: het principieel van oekonomie. Het tegelijk psychische en fysische feit der gewaarwording is de basis van heel het psychisch leven: herinnering, voorstelling, gevoel, wil, begrip zijn sporen nagelaten door de gewaarwording M's beschouwingswijze is biologisch pragmatisme, gelijk blijkt uit zijn opvatting van waarheid en dwaling. Een oordeel is waar als psychisch feit, dat ons een zeker biologisch resultaat aanbrengt. Het succes is het eenig motief van onderscheid tusschen waarheid en dwaling. Met het biologisch pragmatisme hangt samen M's geloof aan de macht der wetenschap om als effect een zedelijke wereldorde voort te brengen. De wetenschap heeft den godsdienst te vervangen: niemand zal meer mystische hoogten of diepten noodig hebben.

Door deze naturalistische denkers worden de idealistische gedwongen tot defensieve houding. Vandaar in dezen kring meer polemiek dan systeemvorming. Daar zijn allereerst de Kantianen. Een overgang van naturalisme tot criticisme vormt *Riehl* (Berlijn, geb. 1844). Zijn wijsbegeerte is een strijd zoowel tegen naturalisme als tegen de metafysika. R. ontkent tegen Mach en Avenarius de mogelijkheid eener zuivere ervaring, waaruit de wetenschap werd afgeleid. De gedachte is reeds de voorwaarde der ervaring en in haar opgesloten; de gedachte-vormen zijn een apriori. De hoogste wetten der ervaring zijn een uitdrukking van de eenheid van het denkend bewustzijn.

R. stelt de éénheid der wetenschappelijke methode tegenover Rickert die de methoden der natuur- en geesteswetenschappen verschillend acht: slechts door hun objecten zijn de wetenschappen onderscheiden. Tevens is R. een tegenstander aller metafysika: de wijsbegeerte is volgens hem alleenlijk kritisch.

Orthodox-Kantiaansch is de *Marburgerschool* (Cohen, Natorp). Hier geen neiging tot het positivisme zooals bij Riehl. *Cohen* (geb. 1842) wil de metafysika vervangen door een theorie van de zuivere kennis. De basis van het systeem der filosofie is de logika als logika der zuivere kennis (transcendentale logika); zij alleen kan aanwijzen de methode volgens welke de ethiek haar wetten moet vaststellen. Zij is de basis der æsthetika, gelijk der psychologie. In zijn ethiek is C. een tegenstander van het naturalisme en het pantheïsme dat God (in den mensch) met de natuur vereenzelvigd. Op het begrip van een universeele eenheid (All-heit) sticht C. zijn ethiek: zonder dit begrip is het begrip van den mensch ondenkbaar. Deze Alheid is meer dan de som aller; zij is het Recht (de Staat).

Tot de Kantiaansche bestrijders van het naturalisme behoort ook *Liebmann* (geb. 1840) vooral de mechanistische theorie in biologie en psychologie heeft het te ontgelden. Wat is het leven? Onoplosbaar raadsel, waarbij wij aan de grenzen onzer kennis staan. Even weinig als de mechanistische biologie het leven, kan de mechanistische psychologie de zielsfeiten verklaren: wat hebben de hersenen voor verwantschap met de gedachten? Waarom is het onmogelijk zonder hersenen te denken? Deze vraag kan niet beantwoord. De gedachte van een eenige basis aller feiten dringt zich aan ons op, maar dit is het transcendent, het onken-

bare. Maar wel kenbaar zijn de *waarden*, de normen of imperatieven, die uitgesproken zijn in onze waarde-oordeelen. Ook al zou daaraan niets beantwoorden in een intelligibele wereld, dan behouden toch de idealen hun waarde. De betrekking tusschen de idealen en een wereldwezen is geen voorwerp van wijsgeerige spekulatie, maar van religie en poëzie.

*Windelband* (Heidelberg, geb. 1848) is met Liebmann verwant. Hij acht de filosofie een wetenschap van het normale bewustzijn, of de kritische wetenschap der algemeen geldige waarden. De filosofie onderzoekt het empirisch bewustzijn om vast te stellen hoe de onmiddellijke evidentie eener vormenwereld zich doet gelden. Het normale bewustzijn is een stelsel van normen, dat zich slechts ten deele in de empirie realiseert. Er zijn drie filosofische wetenschappen: logika, ethika, æsthetika. W. past dit kritisch idealisme toe op de historie en bestrijdt de natuurwetenschappelijke behandeling der historie, waarbij de verschijnselen onder wetten geplaatst worden; de historie heeft te begrijpen de individueele beteekenis der gebeurtenissen van de menschelijke geschiedenis, die slechts eenmaal voorkomen (einmalig). Het wetenschappelijk beleid is hier niet nomothetisch, maar idiografisch, en werkt niet met abstraktie, maar met intuïtie.

*Rickert* (geb. 1863 Freiburg) is de belangrijkste voortzetter van het werk van Windelband. Beiden achten de filosofie de kritische wetenschap der absolute waarden; het geheele gebied der empirie verblijft aan de bijzondere wetenschappen; van een metafysische wereldopvatting moet afstand gedaan worden: of er een transcendente wereld is blijft onbekend, kenbaar is slechts een transcendente *waarde*; er is plicht onafhankelijk van de individualiteit. R. bestrijdt de naturalistische opvatting van de zedewet. Hij ontkent de mogelijkheid om in de historie wetten vast te stellen; de geschiedenis is een „individualiseerende Kulturwissenschaft”

Andere vertegenwoordigers der school van Windelband en bestrijders van naturalisme, psychologisme en sociologisme zijn *Bauch* (ethica) en *Cohn* (Aesthetika). B. benadrukt dat uit de ervaring, hoe ook, geen waarde-maatstaf valt af te leiden; de taak der kritische ethiek is een absolute waarde-maatstaf te vinden. Als zuivere vorm is dit absolute beginsel supra-individueel.

maar tegelijkertijd als toepasselijk op alle werkelijke levens-inhoud, is het volkomen individueel. *Cohn* (Allgemeine Aesthetik 1901) wil de æsthetika bevrijden van psychologisme en sociologisme, en haar autonomie vestigen als een kritische wetenschap van absolute waarden op bepaald gebied. De psychologie kent geen waarde-onderscheiden; zij is evenmin de grondslag der æsthetika als de sociologie het is. Ook *Volkelt* (geb. 1848. Leipzig) ageert in de Aesthetika tegen het psychologisme. Hij acht haar een normatieve wetenschap, steunend op waarde-oordeelen, maar hij wil haar laten bekronen door een metafysika (niet: metafysika als grondslag): de aesthetika mondt uit in de overweging in hoeverre het gebied der æsthetische waarden verband houdt met het wezen des menschen en met het wereldgeheel.

Te Berlijn is het *Simmel* (geb. 1858) die als zijn wijsgeerige taak beschouwt het werk van Kant voort te zetten ter bevrijding van het naturalisme op alle gebied. Vooral het naturalisme in zake de historie wordt door hen bestreden: in de wetmatige wetenschappen wordt slechts het hypothetisch oordeel geveld: indien A is, moet B zijn. Het bestaan van A wordt niet vastgesteld. De historie echter bevat het individueel lotgeval in tijd en ruimte. Een historische wet is een *contradictio in terminis*. Tegen het naturalisme zoo is S. ook tegen de metafysika gekant.

Eenzoo *Dilthey* (Berlijn geb. 1833.) Ook bij hem een protest tegen de natuurwetenschappelijke methode in de historische wetenschappen. Tegenover het positivisme houdt hij vol een „epistemologisch” standpunt: elke wetenschap is innig verbonden aan het bewustzijn dat haar voortbrengt. Hier is alle metafysika buitengesloten: een metafysische werkelijkheid, die zich achter de begrippen der wetenschappen vertoont, is een begripsding in den tweeden graad. Deze strijd tegen de metafysika heeft, gelijk de kennis-leer van D. een anti-intellektualistisch karakter. D. erkent een centrum der menschelijke natuur, waarvan wil, gevoel en voorstelling drie verschillende aspecten zijn. De grondslag aller ware philosophie bestaat in de zelfervaring van den denker. In het raden naar den zin der wereld (metafysika) staat de wijsbegeerte achter bij de poëzie, die zuiverder dan zij het ideaal der menschheid uitdrukt.

In tegenstelling met de vorigen houdt *Wundt* (Leipzig, geb. 1832) de bestaanbaarheid eener wetenschappelijke metafysika vol. De wetenschap werkt met postulaten, welke niet door de ervaring zijn aangegeven. Het is de taak der metafysika ze te begronden. Zij moet de hypothetische elementen der bijzondere wetenschappen met elkaar in overeenstemming brengen tot een harmonisch geheel. *Wundt* wil in zijn „System der Philosophie” een opvatting geven van de werkelijkheid niet verschillend van hetgeen door de wetenschappen wordt geleverd, maar waarin de resultaten der bijzondere wetenschappen onder een wijsgeerige formule zijn geresumeerd. Hij kent geen andere wijsbegeerte dan volgens de methode der bijzondere wetenschappen.

Ook *Paulsen* (Berlijn geb. 1846—1908) strijdt voor een wetenschappelijke filosofie en een voluntaristische metafysika. Met *Wundt* gelooft hij aan een psychofysisch parallelisme en evenals deze acht hij de wijsbegeerte noch naar methode, noch naar stof onderscheiden van de positieve wetenschap. Zij is het inbegrip der wetenschappelijke kennis, — de samenvoeging aller bijzondere resultaten tot een eenheid, tot antwoord op de vraag wat de werkelijkheid is. De ethiek van P. staat op evolutionistisch of teleologico-sociaal standpunt (in tegenstelling met de formalistische ethiek van Kant). Zij vereenigt geluk en zedewet. De zedewetten zijn natuurwetten voor het behoud en de volmaking (de ontplooiing aller vermogens) des levens.

In hoofdzaak zijn deze voorgangers der wijsgeerige beweging door Kant geschoold, al hebben ook *Fichte*, *Hegel* (*Lasson*, Berlijn geb. 1832); *Schelling*, *Schopenhauer* (*Deussen*, Kiel geb. 1845) *Herbart* (*W. Rein* Jéna geb. 1847) *Hartmann* (*Drews*, Karlsruhe geb. 1865) hun leerlingen en al heeft *Nietzsche* zijn belangstellende uitleggers aan de hooge scholen. De eenige die in eigenlijken zin zelfstandig metafysisch wijsgeer kan genoemd worden is *Eucken* (Jéna geb. 1846).

*Eucken* is een leerling van *Fichte*, geïnspireerd door *Plato*, *Plotinus*, *Augustinus*. Hij verwerpt alle filosofie die slechts de resultaten der bijzondere wetenschappen registreert of zich tot kennisleer bepaalt, of die met de gegevens der exakte wetenschap een wereldbeschouwing konstrueert: de filosofie brengt iets nieuws aan of zij heeft geen bestaansrecht. Zij heeft een eigen methode en verschaft een nieuwe opvatting van de wer-

kelijkheid. De fundamenteele gedachte van Eucken is deze dat het menselijk geestesleven (wetenschap, kunst, religie, zedelijkheid, politiek, samenleving, vooral de werken der groote geesten) de verwerkelijking is van een autonoom en zichzelfbedoelend „Geistesleben” dat aan alle louter menselijke belangen onttrokken is. De mensch brengt niet het geestesleven voort, maar neemt er aan deel. Het ontwikkelt zich *in* en *met* de historie (supratemporeel). De wijsbegeerte ziet het geheel, d.i. het inwendig-geheel des geesteslevens, terwijl de wetenschappen slechts verscheidene gezichtspunten hebben op de werkelijkheid; zij brengt dit supratemporeele boven-menselijke aan het licht. De ware wijsgeer is tegelijkertijd kunstenaar.

Wat de kennisleer aangaat: E. acht ware kennis een scheping, aktiviteit, een zedelijke daad van de herstelling van ons oorspronkelijk ik en zedelijkheid is hem een verheffing des levens, als toenadering tot een hoogere wereld.

Tusschen Häckel en Eucken ligt de hedendaagsche filosofie in Duitschland.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.*  
(Leipzig Eckardt) Bd. 132, Heft 1.

- R. Eucken, Alter und neuer Idealismus.
- M. Frischeisen-Köhler, Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft III Teil.
- R. Manno, Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens II.
- A. Ruge, Die transcendente Freiheit bei Kant I.
- J. Ferber, Ueber die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits.
- A. E. Haus, Materie und Energie.
- N. Losskij, Der erkenntnistheoretische Individualismus in der neueren Philosophie, und seine Ueberwindung in der neuesten Philosophie.
- Uebele, Zum hundertjährigen Todestage J. N. Tetens.
- H. Schwarz, Die verschiedenen Funktionen des Worts.

*Archiv für Philosophie* I Abteilung (Berlin, Reimer).  
Bd. 21 Heft 4.

- R. Bloch, Liber secundus yconomicorum Aristotelis.
- Fr. Kuntze, Pascals letztes Problem.
- Cl. Bäumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockischer Begriffe.
- J. Stilling, Ueber das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.
- E. Bickel, Platonisches Gebetsleben.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (Leipzig, Reisland).

32 Jhrg. Heft 3.

K. T. Wize, Eine Einteilung der philosophischen Wissenschaften nach Aristoteles' Prinzipien.

E. Lehmann, Idee und Hypothese bei Kant.

G. von Glasenap, Die Leviratehe.

G. Hessenberg, „Persönliche“ und „sachliche“ Polemik.

*Philosophisches Jahrbuch* (Fulda, Fuldæ Aktiendruckerei).

21 Bd. Heft 2.

G. Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.

K. Ziesche, Die Naturlehre Bonaventura's.

L. Esch, Die Sinnesorgane der Pflanzen.

21 Bd. Heft 3.

Cl. Bæumker, Ueber die Lockische Lehre von den primären und sekundären Qualitäten.

F. Budde, Lässt sich die Scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden und in welchem Sinne?

A. Schneider, Der moderne deutsche Spiritualismus.

C. Gutberlet, Zur Psychologie des Kindes.

P. Geijser, Experimentelle Untersuchung des syllogistischen Schliessens.

E. Rolfes, Zur neuesten Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles.

*Kant-studiën* (Berlin, Reuter & Richard).

8 Bd. Heft 3.

O. Ewald, Die deutsche Philosophie im Jahre 1907.

A. Stadler, Die Frage als Prinzip des Erkennens und die „Einführung“ der Kritik der reinen Vernunft.

Schubert—Soldern, Die Grundfragen der Aesthétik unter kritischer Zugrundlegung von Kants Kritik der Urteilskraft.

A. Messer, H. Gomperz' Weltanschauungslehre.

P. Menzer, Die neu aufgefundenen Kantbriefe.

H. Romundt, Vorschlag zu einer Aenderung des Textes von Kants Kritik der pr. Vern.



*Revue de Métaphysique et de Morale.*

16 Année N°. 4.

- R. Berthelot, Sur le pragmatisme de Nietzsche.  
 L. Vialleton, La loi biogénétique fondamentale de Haeckel.  
 J. Dagnan-Bouveret, L'Aphasie et les localisations cérébrales.  
 (Voor N°. 6 zie onze Bibliographie).

*Revue Philosophique* (Paris, Alcan).

33e Année N°. 8.

- A. Fouillée, La volonté de conscience comme base philosophique de la morale.  
 Millioud, La formation de l'idéal.  
 Ch. Richet, La guerre et la paix au point de vue philosophique.  
 Probst—Miraben, Mystique, Science et Magie.

33e Année N°. 9.

- A. Schinz, Anti-pragmatisme I Pragnalisme et Modernisme.  
 Dr. Jankelvitch, Du rôle des idées dans l'évolution des Sociétés.  
 R. Cousinet, La solidarité enfantine: étude de psychologie sociale.  
 Dr. Charlin, Sur la responsabilité des fous et criminels.

*Revue Néo-scolastique* (Lourain, Institut supérieur de philosophie.

15e Année N°. 2.

- Clodius Piat, De l'intuition en Théodicée.  
 C. Sentroul, La Vérité dans l'Art (fin).  
 D. Nijs, A propos du composé chimique.  
 A. Gemelli. Le fondement biologique de la psychologie.

15e Année N°. 3.

- Clodius Piat, L'expérience du divin.  
 M. De Wulf, Le Mouvement philosophique en Belgique.  
 A. Gemelli, Le fondement biologique de la psychologie (fin).

*Mind*, (London Williams and Norgate).

New series N°. 67.

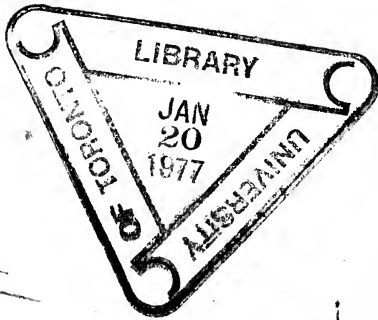
- L. J. Walker, Martineau and the Humanists.  
 L. J. Russel, Space and Mathematical Reasoning  
 A. Crespi, The principle of Causality in Italian scientific Philosophy.  
 H. Wodehouse, Judgement and Apprehension.
-

## ONTVANGEN BOEKEN.

---

- Dr. A. J. de Sopper. Hegel en onze tijd. Leiden, A. W. Sijthoff.  
Uit de verspreide geschriften van Allard Pierson 1875—1882.  
Tweede reeks III. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- Physiologie der Pijn van P. Mantegazza, vertaald door J. W.  
ten Cate Amsterdam Vivats Uitg. Mij.
- Nieuw Leven, maandschr onder red. van Gustaaf Vermeersch  
e. a. 1908 n<sup>o</sup>. 6 en 7. Gent, Adolf Herckenrath.
- Nieuwe Banen, Tijdschrift ter verdediging en verdieping van de  
Christelijke Wereldbeschouwing onder red. van Dr. A. H. de  
Hartog 1e Jaarg. aflev. 7 & 8. Baarn, Hollandia-drukkerij.
- Het Gehoor. Officieel orgaan van den Bond van slechthoorenden.  
Directeur-Hoofdredacteur Ott Bultman, 2e Jaarg. n<sup>o</sup>. 8. Bureau:  
Aalsmeer.
-





B                   Algemeen Nederlands  
8                    tijdschrift voor wijs-  
D8A4                begeerte  
jg.2

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

