

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

8

455

979

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.

MEDEWERKING TOEGEZEGD o.a. DOOR:

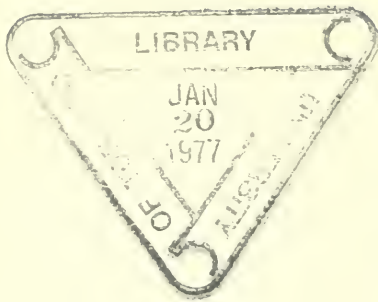
Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. Dr. J. CLAIJ. H. C. DIFEREE. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. G. HEIJMANS. Dr. K. H. E.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

VIERDE JAARGANG.

AMSTERDAM,
W. VERSLUIS.

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

1910.



B
8
D8A
134

INHOUD.

	Blz.
<i>Over het wezen der beeldende Kunst</i> , door Dr. A. PIT	1
<i>Kant's Postulaten der Praktische Rede</i> , door L. H. GRONDIJS	10
<i>Zedelijk bewustzijn, Schoonheidszin, Religie in hun samenhang</i> , door J. D. BIERENS DE HAAN	36
<i>Eenheid en Eenzijdigheid in de Natuurwetenschap</i> , door Dr. J. CLAY	70
<i>Boekbespreking</i> (R. MULDER, <i>De conscientiae notione, quae et qualis fuerit Romanis</i>).	83
<i>Ontvangen Boeken</i>	86
<i>Georg Lasson als wijsgeer en theoloog</i> , door Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS	87
<i>Teleologische beoordeeling V. Kant's a priori der innerlijke doelmatigheid</i> , door C. PEKELHARING	116
<i>Levensbevestiging</i> , door E. D. BAUMANN	134
<i>Inhoud van Tijdschriften</i>	169
<i>Kant en Schiller</i> , door JULIUS DE BOER	173
<i>Georg Lasson als wijsgeer en theoloog</i> , door Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS (<i>Slot</i>).	191
<i>Onwetenschappelijkheid bij Boeddhisme-Importatie in het westen</i> , door LOD. VAN MIEROP	213
<i>Boekbespreking</i>	262
<i>Ontvangen boeken</i>	267
<i>Hegel, en verder</i> , door Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA	269
<i>Kant en Schiller</i> , door JULIUS DE BOER	283

	Blz.
<i>Relatieve en absolute, afhankelijke en vrije beweging,</i> door Dr. J. CLAY	302
<i>Over religie,</i> door M. H. COHEN	315
<i>Het „stelsel” van Bierens de Haan,</i> door K. J. PEN	321
<i>Aanteekening van de Redactie</i>	347
<i>Boekbespreking</i>	348
<i>Inhoud van tijdschriften</i>	354
<i>Het sociologisch begrip van den invloed,</i> door H. VAN TRESLONG	359
<i>Over bouwkunst,</i> door Dr. A. PIT	380
<i>Hegel, en verder,</i> door Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA	393
<i>Kant en Schiller,</i> door JULIUS DE BOER	404
<i>Polemische schriftuur van den Heer K. J. Pen.</i> Een beoordeeling door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN	422
<i>Ontvangen boeken</i>	445
<i>Godsdienst en zedelijkheid,</i> door DR. B. J. H. OVINK	447
<i>Pro Domo,</i> door DR. W. MEIJER	476
<i>Het sociologisch begrip van den invloed,</i> door H. VAN TRESLONG	495
<i>Heldenvergoding en heldenmiskening,</i> door DR. W. MEIJER	514
<i>Boekbespreking</i>	521
<i>Inhoud van Tijdschriften</i>	535
<i>Ingekomen boeken</i>	539

OVER HET WEZEN DER BEELDENE KUNST.

DOOR

Dr. A. PIT.

In twee opstellen pogde ik voor de lezers van dit tijdschrift de ontwikkeling van de aesthetische Idee in de 15e, 16e, 17e en 18e eeuw, voor zoover die zich in de beeldende kunst openbaart, na te gaan. In dat historisch overzicht werd uit den aard der zaak de vraag betreffende het wezen der kunst niet op den voorgrond gebracht. Alleen toen de overgang van gothiek tot renaissance, toen de scheppingsdaad van den jongen realistischen kunstenaar in de 15e eeuw werd besproken, bleek deze het wezen van zijn kunst begrepen te hebben en werd aldus een keerpunt gevoeld, waardoor ook het inzicht van den beschouwenden historicus verhelderd vermocht te worden.

Inderdaad zal men in de geschiedenis meerdere malen een dergelijk keerpunt vinden, waarop na lang tasten de aesthetische Idee weer tot bezinning, waarop de kunstenaar opnieuw tot bewustzijn komt en telkenmale zal men dan verschijnselen kunnen waarnemen, analoog aan die welke ik opteekende voor het tijdsverloop tusschen het begin der 15e en het einde der 18e eeuw.

De phaenomenologie der beeldende kunsten herhaalt zich, in de hoofdlijnen althans, over verschillende groote perioden. De klassieke archeoloog die de periode van Phidias tot het

verval der Romeinsche kunst als onderwerp van zijn beschouwingen neemt, zal gelijke dialectische bewegingen kunnen vaststellen.

Zowel in de 5e eeuw vóór onze jaartelling als in de 15e eeuw van onze jaartelling valt dan echter, als voorafgaand, een lang en moeizaam doen en denken te constateeren, een doen en denken waarvan de bewegingen zich verliezen in het duister der tijden niet alleen, maar ook in de troebele getuigenissen van verbasterde produkten. De bewustwording van een Phidias of van een Quercia en een Donatello werd voorbereid door een lange reeks van handelingen. Het wezenlijk verschil tusschen twee kunstwerken welke aan beide zijden van een grens staan, zal voor een onge oefend oog zelfs nauwelijks waarneembaar zijn. De voorloopers, baanbrekers voor nieuwe opvattingen hadden, zonder het te weten, reeds hun voordeel gedaan met vroegere rechtstreeksche waarneming, zij waren in zeker opzicht zelve reeds uitloopers. Men gevoelt, dat het daarom voor het begrip van het wezen der beeldende kunst van onschatbaar belang is na te gaan, hoe voor het eerst de mensch een voorwerp dat zijn aandacht trok heeft afgebeeld.

De verbazingwekkende kunstvoorbrenghselen van prae-historische tijden leveren ons, voor zoover wij kunnen nagaan, het gewenschte studie-materiaal. De teekeningen en beeldhouwwerken welke uit het palaeolithische tijdperk tot ons zijn gekomen en welke kort na de ontdekking door velen, wegens hun reeds sprekende schoonheid, als vervalschingen werden aangezien, zijn gebleken daadwerkelijk de eerste voortbrenghselen van het menschelijk beeldend vernuft te zijn. Alles wat de ethnologie ons aanbiedt, kan, wat zuiverheid van voortbrenging aangaat, hiermede niet in vergelijking komen. In onzen tijd toch leven er geen natuurvolken meer. Het oogenschijnlijk oorspronkelijke

doen is toch nog altijd min of meer door hoogere beschaving beïnvloed.

Reeds dikwijls had ik het verlangen de beteekenis dezer frissche kunstwerken tot onderwerp van beschouwing te maken, doch de betrekkelijk geringe bekendheid met het omvangrijke materiaal weerhield mij. Nu, dank zij den arbeid van den laatsten tijd, het terrein te overzien is, wil ik, voornamelijk aan de hand van Prof. Max Verworn, te Göttingen, een poging wagen¹⁾.

Met een historischen zin welke vakgenooten maar al te weinig eigen is, heeft Prof. Verworn het materiaal geordend en ervan de beteekenis voor de geschiedenis der kunst begrepen. Vele zijner fijne opmerkingen neem ik hier over. Het komt mij echter voor, dat zijn vondsten een nog dieperen zin hebben dan hij daarin heeft gelegd. Doordat wij een proces van bewustwording beschreven vinden, waarin voor het eerst een daad zonder meer tot een kunstzinnige daad aanleiding geeft, wordt namelijk de kategorische waarde van de kunst zuiverder dan ooit te voren door eene historische beschouwing bepaald.

Wanneer wij, na het zoogenaamde archaeolithische tijdperk, waarin de mensch, gedurende wellicht een milioental jaren, alleen de ruwe vuursteen of afgehouden splinters van min of meer doelmatigen vorm als werktuig kende, in het palaeolithicum komen (volgens de laatste gissingen een 10000 jaren vóór onze jaartelling) dan zien wij, o. a. in de vondsten bij Chelles en Solutrée, de vuursteensplinter reeds bepaalde vormen aannemen, welke tot ons spreken door een ons welgevallig toelopen der buitenlijnen. De vuursteenen zijn aan één kant blijkbaar met opzet toegespitst, zoodat zij tot het toebrengen van wonden geschikt zijn, terwijl het glad

1) Max Verworn: Die Anfänge der Kunst. Gustav Fischer. Jena 1909.

gelaten gedeelte gemakkelijk in de hand kan liggen. Op plaatsen waar de vondsten al van meerdere beschaving getuigen valt op te merken, dat het bewerkte gedeelte hoe langer zoo meer omvang neemt, totdat de geheele omtrek van het wapen toegescherpt is, wat het gemakkelijk hanteeren zelfs tegengewerkt moet hebben. Het oorspronkelijke doen, dat uitsluitend bedoelde een nuttige verbetering aan den vorm te geven, heeft hier de grens der nuttigheid overschreden. Het nuttige doen werd blijkbaar langzamerhand een spel dat den doener een lust was. Het doen kreeg zichzelf ten doel. Evenals wij een kind, bij het toespitsen van een stokje, al doende zijn aanvankelijk oogmerk, om aan het stokje een punt te maken, voorbij zien streven door het geheele stukje hout te versplinteren, omdat het in de daad, in dat spel zijn genoeg vindt, zoo is het genot van het kunnen aanleiding geweest tot het ontstaan der amandel-vormige betrekkelijk onpractische vuursteen in het palaeolithicum. Wat het voorwerp aan bruikbaarheid verloor, won het aan ooglijkheid. De lust in de daad, het genot van het kunnen baart hier de kunst.

Het amandelvormige vuursteenwapen getuigt reeds van een harmonie tusschen den bewerker en het werk tusschen subject en object, waarin wij de éénheid van de Idee zien schijnen. De werkelijkheid die een werkzame werkelijkheid is, welke zich ten doel stelt door zelfbewerking tot zichzelf, tot bewustzijn te komen, bereikt dit in het bedrijvige organisme, in laatste instantie in den mensch. De momenten van betrekkelijke rust en harmonie in de bewuste werkzaamheid zijn de momenten van het kunstzinnige leven.

Het eindeloos lange, zich altijd herhalende handelen van den mensch in het archaeolithische tijdperk is noodig geweest om ten laatste een vreugdevolle bewuste daad vast te leggen in een kunstmatig bewerkt stukje vuursteen.

Is dit dan eenmaal geschied, dan zullen wij zien, dat de verdere stappen zich steeds sneller opvolgen; de beweging van bewustwording, ook op aesthetisch gebied, schijnt niet zonder periodieke impulsen plaats te grijpen.

De min of meer uitgesproken amandelvorm, waartoe de eerste werpsteen of bijtel aanleiding had gegeven, wordt steeds meer verzorgd en wordt ook gegeven aan werktuigen, als pijlspitsen, welke eigenlijk om een anderen vorm zouden vragen. Er ontstaat iets wat men mode zoude kunnen noemen. Dat wil zeggen, de vervaardiger scheidt niet alleen zelf behagen in zijn doen en in zijn werkstuk, maar weet ook, dat anderen er behagen in zullen scheppen. Er is een stijl ontstaan.

Is de kunst in aanleg niet anders dan het verzakelijkte begrip van het kunnen, door de herhaling van het kunnen, die tot wetenschap van kunnen leidt, bepaalt zich het begrip tot oordeel, een oordeel dat te meer kracht van werkelijkheid krijgt, naarmate het door anderen gedeeld wordt. Wanneer wij zien, dat, met een in onze tijden moeilijk te beseffen geduld en toewijding, in bijzonder goed geslaagde vuursteenwerktuigen gaatjes geboord zijn welke ze tot het dragen als lichaamsversierselen geschikt maakten, dan mogen wij aannemen, dat de drager zeker was van de bewondering zijner medemenschen.

Naast doorboorde werktuigen vindt men, in de overgangperioden van archaeolithicum tot palaeolithicum, ook door de natuur op eigenaardige wijze gevormde rolsteenen welke bepaalde tot de verbeelding sprekende dingen nabootsen, als tooi voor het lichaam.

Het schijnt, dat dit stijgend verlangen om het lichaam te versieren de aanleiding werd tot verdere kunstontwikkeling. Het bedrijf gaat zich toeleggen op eene opzettelijke versiering. Door ondervinding komt de mensch tot besluit aan zijn handeling een bepaalde richting te geven. Thans is

het minder de lust van het doen zelf, dan wel de wensch naar een vooruit bekend resultaat die hem aan het werk zet. De mensch gaat een voorwerp versieren met het doel er het aanzien van zijn persoon mede te verhoogen.

In het verdere palaeolithicum vinden wij voorwerpen waaraan de bewerking niet alleen nuttigheid heeft bijgezet, of waar overmatige bewerking de doelmatigheid heeft voorbijgestreefd, maar waar ook zonder eenige nuttigheidsbedoeling de bewerking sporen heeft achtergelaten welke het voorwerp aantrekkelijker maken. Kleine insnijdingen, of indrukken van een slag zijn aangebracht op zoodanige wijze, dat zij blijvend de aandacht moeten trekken. De herhaling van den slag moet in het oog vallend zijn en wordt daarom met regelmatig terugkeerende tusschenpozen onderbroken. Zoo ontstond het gerythmeerde ornament.

Intusschen moet het gemakkelijker te bewerken materiaal, been of hoorn, dat in het palaeolithicum voorkomt, veel hebben bijgedragen tot eene spoediger ontwikkeling, tot het varieeren van het ornament.

Onwillekeurige vergelijking van de bereikte resultaten met de door de natuur op planten en dieren versterkte voorbeelden zal het oog voor natuurvormen geopend hebben, terwijl de mogelijkheid die vormen na te bootsen, door middel van de bemeesterde techniek aanstonds gevoeld werd. De mensch weet nu uitdrukking te kunnen geven aan het in het geheugen vastgelegde beeld. Zijn kunnen wekt bij het subject nieuwe belangstelling voor zijn object en deze belangstelling brengt de bewuste éénheid van het subject en het object tot stand. Met andere woorden, het subject geeft zich aan zijn object en herneemt zich weer en door dat weder inkeeren tot zichzelf, door de herinnering ontstaat de éénheid van sub- en object als het in het geheugen levende beeld dat dan door de nieuwe daad ver-

zakelijk wordt tot een kunstwerk. In dit kunstwerk verschijnt opnieuw de Idee van de zich zelve bewerkende werkelijkheid, de éénheid van de zich in zichzelf in het bewerkende en bewerkte, in het bedrijvige en het leidelijke onderscheidende werkelijkheid. En thans niet meer in aanleg, als resultaat van de bewerkende daad, zooals in de vroegste toegespitste vuursteenwapenen, of realiter in het vreugde brengend afgewerkte, amandelvormige of rythmisch versierde werktuig, maar op en voor zichzelf, idealiter, als verzakelijk beeld van zichzelf.

Laat een jager, vervuld van zijn jachtavonturen, nog duidelijk het begeerde wild vóór zich ziende, in een oogenblik van verpoozing, een stift en een stuk hoorn voor zich hebben, of de verfstof waarmede hij zijn lichaam pleegt te verven, dan zal hij er toe komen de beelden in zijn geheugen neer te krassen, of op de wanden van zijn grot te schilderen. Zoo zijn die treffende realistische teekeningen van paarden, van herten, van buffels, springbokken of mammoeten welke steeds talrijker in de holen van Dordogne, van de Pyreneën en Zwitserland gevonden worden, plotseling in hare betrekkelijk volstreckte schoonheid ontstaan. Zij zijn de roerende getuigen van een in zich reeds volmaakt proces van bewustwording.

Maar de werkelijkheid gaat haar gang en ook het schoone is slechts een schijn om te verdwijnen. De werkzaamheid waarmede wij de werkelijkheid tot begrip zagen komen door de herhaalde daad, tot oordeel door het weten van de daad en tot besluit zichzelf te zijn door de herinnering van het tot zichzelf komen, die zelfde werkzaamheid zien wij nu weer een zelfvervreemding, een storing van de verkregen éénheid bewerken. Want het bewustzijn is moment en heeft het moment van het buitenzichzelf verkeeren onmiddelijk aan zich.

Ik wees er reeds vroeger op, dat geen der opvolgers van een Giotto den meester vermocht te evenaren. Met de kunst der van Eycken verging het evenzoo. Michel Angelo werd door geen der tijdgenooten begrepen en na de groote portretkunst van de 18e eeuw krijgen wij de photographie. Met elke nieuwe bewustwording een hoogere graad van geestelijkheid wel is waar, maar dan toch altijd voorafgegaan door een lange incubatieperiode gedurende welke de Idee schuil gaat. De broze verschijningen van het palaeolithicum zien wij, soms op een zelfde voorwerp, weer te niet gaan. Wij vinden namelijk op werktuigen van been vervaardigd, bij wijze van versiering, koppen van bokken op een rij geplaatst en wij merken daarbij op, dat de teekening der koppen hoe langer hoe slechter wordt. De eerste kop geeft blijkbaar nog getrouw het frissche beeld in het geheugen voorhanden terug, maar langzamerhand stompt zich dat beeld af en wordt ook de verzakelijking er van gebrekkig. Wat zich hier in één individu laat gelden, blijft niet uit in den arbeid van meerdere individuen. De belangstelling wordt veelal verplaatst van het voorwerp in de natuur naar het product van den medemensch. En daarbij wordt niet meer gevraagd om de felle aandacht waarmee de jager zijn wild bekijkt. Een begriploois nabootsen is voldoende.

Ontegenzeglijk valt hier eene versuffing van het aesthetische leven waar te nemen, en toch, wanneer men bedenkt, dat de belangstelling zich verplaatst heeft van een natuurproduct naar een menschelijk product, dan moet men ook weer gevoelen, dat de nieuwe, zoo men wil decadente, kunstuiting van eene meer ingewikkelde verhouding getuigt, welke men eene maatschappelijke zou kunnen noemen.

Verder wil ik dit maal het ontwikkelingsproces niet nagaan. Het komt mij voor, dat wij in het tot dusver besprokene

de weerspiegeling hebben te herkennen van de zelfbestendinging door zelfverkeering van de werkelijkheid, nader beschouwd als het streven naar zelfbevrediging in den mensch als geestelijk wezen. De beeldende kunst is daar de uiting van. Het is dan ook het wezen der kunst anders te worden naarmate het geestelijk leven zich verkeert. Wie die veranderingen wil vertellen heeft te beseffen, dat leven, denken en doen niet te scheiden zijn. Wat wij weten van het primitieve proces in vóórhistorische tijden, heeft dat duidelijk gemaakt. De categorie der kunst is volstrekt.

De geschiedschrijver zal er licht toe komen, al naar het karakter van de kunst, al naar de houding van den kunstenaar die hem bezig houdt, nu eens den nadruk te leggen op eene maatschappelijke beteekenis, dan weer op eene godsdienstige; hij kan het van belang achten meer gewicht aan kwesties van techniek te hechten en in verband daarmee den invloed-sfeer van bepaalde kunstenaars te bespreken; hij moet echter nooit uit het oog verliezen, dat hij, bij slot van rekening, over de beweging van het leven spreekt en, dat het leven, als beweging, ondeelbaar is. Wat hij een feit en een gebeurtenis noemt, zijn niet bestaande, door hem gedachte abstracties, welke op zichzelf nooit waarheid kunnen hebben, maar alleen gelden als factoren, in het verband zooals hij ze denkt met andere. Op zijn best zal zijn geschiedverhaal de dialectiek van eigen denken weêrgeven en zal dan mogelijk bij de lezers de gedachte aan iets bewegelijk levends opwekken. Bij al het persoonlijke van zoo'n relaas kan dit er de waarde van blijven.

KANT'S POSTULATEN DER PRAKTISCHE REDE.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

I.

Het nu volgende artikel is geschreven o. a. naar aanleiding van dr. A. H. de Hartog's misvattingen in zijn vlugschrift over Kant¹⁾ waar deze auteur over den mundus sensibilis, den mundus intelligibilis, mitsgaders Vrijheid, God en Onsterfelijkheid goede dingen schrijft, eenigermate verward en onmethodisch, maar daarom zeker niet minder stichtelijk, en verder zedelijk, troostrijk, ja kerkelijk zelfs. Naast al deze uitmuntende eigenschappen verbergt zich, helaas, een kleine fout, die zeker van geen noemenswaarde beteekenis is voor de lezers, die uitgevers en auteur hebben willen bereiken, nl. zij allen, die afkeerig zijn geworden van de oppervlakkigheden en onstichtelijkheden des levens, en van de dikke boeken der wijsgeeren. Zonder deze kleine fout

1) „De groote Denkers” Hollandia-drukkerij Baarn.

Deze 6 boekjes: Kant, Schopenhauer, v. Hartmann, Fichte, Schelling, Hegel zijn uit wijsgeerig oogpunt niet aanbevelenswaardig, noch voor de nog onkundigen, wegens de troebelheid, noch voor de kenners wegens de ergernis, die men er in kan opdoen. Dit zijn zes improvisaties, ongenietbaar en door het teweinig aan wijsgeerigen geest en door het teveel aan een welbekende gezwellen en onrustige preekerigheid. Het is alles tendentieus en het is erger dan wat Schopenhauer genoemd heeft: Spassphilosophie; het is schijnphilosophie.

daarom te willen overdrijven, daar dit immers eene miskenning zou inhouden van genoemde (goede) bedoeling van schrijver en uitgevers, wil ik toch, daar ik niet hoop en verwacht met dit artikel de lezers van dergelijke boekjes te bereiken, trachten met een geheel ander, nl. een kritisch-wijsgeerig doel voor oogen, die kleine fout te verhelpen. Dit kan daarom vooral zijn nut hebben, wijl andere predikanten dan de Heer A. H. de Hartog, alweer met de beste nl. praktisch-kerkelijke bedoelingen, vrij regelmatig dezelfde fout begaan. Het is daarbij volstrekt niet mijn verwachting, dat zij eventueel voortaan zullen nalaten, op zulke wijze partij te trekken van eene misvatting omtrent Kant, want de publieke zedelijkheid staat zoo hoog, dat niet licht een private handeling in haar belang 'onzedelijk' of zelfs ongeoorloofd zal mogen genoemd worden. Maar het zou kunnen zijn dat dergelijke geschriften of eventuele gelijksoortige preeken werden aangezien — door oningewijden — voor wijsgeerige geschriften. Dit vermoeden moge daarvan door hetgeen nu volgt, worden afgewend.

Dr. A. H. de Hartog heeft — het mag in het voorbijgaan worden opgemerkt — een inderdaad *geniale* schrijfwijze. Kuno Fischer heeft dit vermogen in mindere mate, maar hij heeft dan ook langer tijd gehad dan de Heer de H. om Kant te bestudeeren. Ook heeft hij misschien minder au courant de la plume geschreven. Deze beide omstandigheden mogen de manen van prof. Fischer ter verontschuldiging strekken. Al heeft hij dus minder geniaal, wijl met meer vakkennis geschreven, ook hem zijn eenige onjuistheden ontsnapt, met name in zijne werken over Spinoza en Kant. Deze zijn hem echter minder makkelijk te vergeven, juist wijl zijn taak niet zóó zwaar is geweest, het gebaar niet zoo grootsch als bij den Heer de Hartog.

Doch, gelijk gezegd is, het is mogelijk, dat wij ons op

een verkeerd standpunt stellen, wanneer wij van een *fout* spreken. Want de nu volgende zinsneden zijn uit een wijsgeurig-kerkelijk oogpunt zóó toe te juichen en zoo uitnemend geschikt om naar liberalistische zijwegen afdwalende gemeenteleden met een zoet lijntje en een goed voorbeeld vol gezag, weer terug te leiden in de toch al eenigermate bouwvallige kooi van het modernisme, dat wij het aan den lezer zullen overlaten, om zich eene ware toedracht daaromtrent te denken, gelijk het hem billijk en waarschijnlijk voorkomt.

Hier zijn ze :

„De intelligibele wereld openbaart zich als de *eerste* en de meest *zekere* (sc. tegenover de sensible wereld)” p. 31.

„De *zekerheid* van Vrijheid, God en Onsterfelijkheid wordt door het praktisch redegeloof boven allen twijfel verheven” p. 32.

„Is de eeuwige God de vóórdenker der intelligibele wereldorde en mogen we hieruit besluiten, dat ook de eenheid der werkelijke wereld in Hem begrepen is, dan zal Hij, die de zedelijke wereldorde verwerkelykte naar zijn wil, ook recht doen en de menschelijke ziel, die streeft naar volmaking, daartoe wijde banen openen.” p. 32.

[Dit is wel niet kantisch, maar vroom en mooi].

„Deze mundus intelligibilis geeft *onvoorwaardelijke absolute zekerheid* tegenover de betrekkelijke, relatieve [dit kan niet genoeg worden gezegd!] securiteit der algemeene en noodzakelijk geldende kennis, wier voorwerp de zinnelijke wereld is.” p. 34.

„De slechts denkbare wereld der Dinge an sich heeft *logische* realiteit en is *daarom* gegrond in het *ens realissimum*, het allerwerkelykste wezen, in God.” p. 25.

Zoo is er meer.

II.

Het is niet mijne bedoeling, om eene volledige kritiek uit te oefenen op Kant's afleiding van de postulaten der praktische rede. Eerstens is deze al meermalen geleverd, en verder zou zij eerst dån weder opnieuw urgent kunnen worden, wanneer op deze 'zedelijke' postuleering van Vrijheid, God en Onsterfelijkheid teveel de nadruk werd gelegd. Hiervoor is nog al eenige kans. Wanneer dit gebeurt op het terrein en in het belang van het kerkelijk leven, ad fidem confirmandam dan wordt wellicht eerst juist, een politieke en moreele wensch van den Koningsberger wijsgeer vervuld. In ons land vloeit echter de energie van kerkelijken ijver spoedig en gemakkelijk over het aangrenzend gebied der wijsheidsliefde. Het is verleidelijk om vorst in twee rijken te zijn; men gaat een grens over, en blijft bij zichzelf. Men zou echter den theoloog willen toeroepen, wat men den spelonkheilige toewenscht: Kom niet in de wereld, doe het niet, houd uw streven hoog, *maar vooral het geloof aan uw streven!*

Al is het dus zeer goed mogelijk, dat de Heer de Hartog zuiver praktisch-religieuze bedoelingen heeft beoogd, toen hij in zijn 'Kant' boekje zulk een onevenredig-ruime plaats heeft toegekend aan eene m. i. eenzijdige en (uit wijsgeerig oogpunt) onjuiste vertolking van Kant's objecten voor een zuivere-rede-religie, daarvan moet ik *hier* afzien.

Het is voor ons — in een tijdschrift voor *niet-kerkelijke* wijsbegeerte — de vraag, of een Kantvertolker, op zulk eene wijze als deze auteur heeft gedaan, met Kant's tekst mocht omspringen, en dit is een vraag van voorloopig alleen wijsgeerig, en meer in het bijzonder, tekstkritisch-wijsgeerig belang.

Daar bij een schrijver als Kant, de denkbeelden en vooral

de uitdrukkingswijzen in den loop der jaren gewisseld hebben, kan het niet de bedoeling zijn, een geïsoleerden tekst ergens in een eenzamen hoek op te visschen, die onze beweringen steunt, maar methodisch na te gaan, in een, wegens den aard van dit artikel, eenigszins beknopt overzicht, waar de meest zuivere formuleering van Kant's standpunt gevonden wordt, en welke vertolkingen daarom als beslist onjuist moeten worden afgewezen.

Ons onderzoek zal zich derhalve bewegen over de volgende vragen:

1e. Is het leerstuk van het hoogste goed (de gelukzaligheid) bij Kant een noodzakelijke aanvulling van de leer der zedelijke wet in ons?

2e. Wat is het verband tusschen deze zedelijke wet en de gelukzaligheid?

3e. Zijn de postulaten bindend voor den zedelijken mensch?

4e. Wat beteekenen de postulaten voor de praktische rede?

5e. Wat beteekenen de postulaten voor de speculatieve rede?

1e. Hoe denkt Kant zich het verband tusschen de zedelijke wet in ons en de gelukzaligheid (het hoogste goed)?

D. i. Is het bindende karakter der zedewet afgeleid, of oorspronkelijk? Is het — volgens Kant — noodzakelijk, om het hoogste goed te beoogen, wanneer men in werkelijkheid de zedewet aanvaardt, of is deze zonder dat zij zich de bevordering van dat hoogste goed ten doel stelt, denkbaar en redelijk?

De leer van het hoogste goed als einddoel van zedelijk handelen is volgens Kant eene uitbreiding van de zedewet en is daaruit niet af te leiden. „Dass sich Jedermann das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle, ist . . . ein Satz, der über den Begriff der Pflichten

in der Welt hinausgeht, und eine Folge (einen Effekt) derselben hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht ontwikkelt werden kann." 1)

Is dit streven naar de gelukzaligheid, naar het hoogste goed noodzakelijk? „Durch den Satz: mache das Höchste in der Welt zu deinem Endzwecke, erweitert sich die praktische Vernunft über das moralische Gesetz, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser einem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird 2).”

Het schijnt zonder dieper onderzoek al merkwaardig, dat Kant, na in zijne analyse van het plichtbegrip alle empirische factoren daaruit te hebben afgezonderd, later op grond van een natuurlijke eigenschap van den in en door de ervaring handelenden mensch, dat plichtbegrip weder onderwerpt aan een regel die voor het empirische handelen geldt. Hoe dit zij: Kant heeft zich het streven naar het hoogste goed onafscheidbaar gedacht van de zedelijke wet. Aan den eenen kant is de zedelijke wet juist zoo verheven, wijl ze onbepaald en oningeperkt gebiedt, en geen pardon geeft. Aan den anderen kant echter wordt ze praktisch onmogelijk, wanneer de mensch die haar zich opgelegd ziet, voor zichzelf niets hoopt en wint bij de stricte opvolging daarvan. En *mogelijk* moet de zedewet worden, dat staat vast. Schopenhauer heeft de eindstreep der middeleeuwen getrokken bij het begin van Kant's werkzaamheid. Maar aan de Praktische Vernunft is uit die middeleeuwen nog menig fraai religieus schelpje, menig blinkend 'postulaatje' en hoogste 'redelijk' bedoelingkje voor den modernen theologischen strandvonder aangespoeld. Het is voor ons alleen de vraag

1) Rel. i. d. G. d. b. V. Ros. & Schub. X, 7.

2) *ibid.* X, 8.

of de *philosoof* Kant daarbij zijn evenwichtsgevoel en logischen zin voor het *geheel* heeft behouden, dan wel, — gelijk door velen wordt beweerd — terwille van dit scholastische onderdeelje de zuivere rede heeft opgeofferd.

Dit is zeker: alleen het bewustzijn van naar een hoogste goed te streven, ontnemt volgens Kant het bovenmenselijke karakter aan een plichtsgebod, dat op zichzelf geen rekening houden mag met de uitvluchten van den tegenpartelenden mensch. Nam men dit streven niet aan, dan zou de moreele wet praktisch onmogelijk zijn. Maar de moreele wet moet praktisch mogelijk zijn, ergo . . .

„Die Beförderung des höchsten Gutes ist ein a priori nothwendiges Objekt unseres Willens”¹⁾.

„Sittlichkeit macht das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) aus, Glückseligkeit zwar das zweite Element desselben, doch so, dass diese nur *die moralisch bedingte*, aber doch nothwendige Folge der ersteren sey.”²⁾

Wat is echter dit ‘hoogste goed’? Wat beteekent die gelukzaligheid, of Godzaligheid, gelijk Kant in zijn geschrift over de ‘Religion etc.’ zegt, voor den zedelijk willenden mensch. Met deze vraag komen wij aan

2e. Welk is het verband tusschen de zedelijke wet en de gelukzaligheid?

En dus in de eerste plaats: wat verstaat Kant onder de ‘gelukzaligheid’ (het hoogste goed)?

Is het hoogste goed een subjectief of een objectief doel des handelens? Is de gelukzaligheid eene ondervinding of een ideaal? Is zij in dit leven door en in het zedelijk handelen bereikbaar, of eerst in een ander leven?

In de kritiek der Urtheilskraft³⁾ noemt Kant het *hoogste*,

1) Kr. d. pr. V.

2) Kr. d. pr. V. VIII, 257.

3) Ros. & Schub. IV, 345.

onder Gods heerschappij slechts mogelijke *goed*: „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen.”

Verder zijn talrijke plaatsen op te noemen, waaruit blijkt: dat Kant het doel van het zedelijk handelen zoekt in eene ‘tevredenheid’ die het gevolg is van de zekerheid, dat men deugzaam gehandeld heeft. Hier wordt de waarde van de geluk- of Godzaligheid verlegd naar het handelen-zelf, daar de deugd in het handelen zelf eene voldoening bereikt. En eene gelukzaligheid aan gene zijde van het leven verliest hare noodzakelijkheid en doeltreffendheid, aangezien het *doel*, dat men genoodzaakt is — zoo al niet als de directe bedoeling, dan toch als noodzakelijk geweten gevolg van het zedelijk handelen — aan te nemen, al in *dit* leven als onmiddellijk gevolg van de goede handeling verschijnt in de ‘Selbstzufriedenheit’.

In de Fragmenten blijkt Kant het ‘hoogste goed’ in *dit* leven te zoeken. De innerlijke beteekenis van de deugd berust hierop: dat zij onmiddellijk deze zelftevredenheid met zich meebrengt.

In de Kritik der praktischen Vernunft, dat als het fundamenteele werk over den kategorischen Imperatief en de postulaten moet worden beschouwd, wordt eindelijk de verhouding van de tevredenheid over zichzelf in dit leven en de gelukzaligheid als eigenlijk ‘hoogste goed’ als volgt uitgedrukt: „Die Freiheit selbst wird auf solche Weise eines Genusses fähig, (nl. Zufriedenheit) welcher nicht *Glückseligkeit* heissen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt ¹⁾, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letzteren ähnlich ist und... seinem Ursprunge nach der Selbstgenug-

1) De bedoelde moreele zelftevredenheid is een toestand waarin men zich slechts van geen behoefte bewust is.

samkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann¹⁾".

De mensch *behoort* het goede te doen, dus moet het hem mogelijk zijn om dit te doen, dus moet hij ten gevolge zijner goede handelingen ondervinden, wat hem in het algemeen als vrucht van eenig streven begeerlijk voorkomt. Dit is de gelukzaligheid, welke echter verschemert tot een *fata morgana*, wanneer niet reeds in en tengevolge van het handelen een direct afschijnsel daarvan tot ons komt. Deze is de zelftevredenheid, die er al veel van heeft, althans genoeg om — daar zijzelve simpel een toestand is van voldane en geneutraliseerde behoeften — verlangens op te wekken naar de gelukzaligheid, waarin de mensch een positief genot verwacht.

Het eigenaardige hierbij is dan: dat aan den eenen kant de gelukzaligheid, noodzakelijk doel van het zedelijk handelen, iets zal beteekenen voor den deugdzamen mensch juist omdat hij in de tevredenheid over zichzelf een voorproefje daarvan smaakt, terwijl aan de andere zijde deze zelftevredenheid de spanning van het zedelijke gevoel deels opheft, doordat zij surrogaat blijkt te zijn voor dat wonderlijke hoogste goed, een surrogaat trouwens, dat voor velen der hoogstaande deugdzame menschen volkomen afdoende blijkt, om aan hunne gehoorzaamheid aan de 'harde plicht' het al te bittere karakter van wellicht nuttelooze zelfverloochening te ontnemen.

Voor Kant heeft de hoogstaande maar irreligieuze mensch, de mensch dus, die aan de zedewet gehoor geeft, zonder dat het hem mogelijk is bij haar 'doel' en hare 'postulaten' ook maar in ernst iets te denken, niet minder dan de geloovige, de plicht, om hare voorschriften op te volgen. De

1) VIII, 257.

grond, waaruit ieder voor zich zijne verplichting afleidt tot opvolging van de zedewet, mag dus nooit worden gezocht in het hoogste goed en in eenigerlei als aangenaam te prijzen gevolg van onze deugd maar enkel in de zedewet. „Man muss sich in Acht nehmen, durch unächte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes als Triebfeder, die eigentliche ächte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie, herabzusetzen und zu verunstalten”¹⁾).

„Der Satz, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schlechterdings falsch*”²⁾).

Het is niet-zedelijk zich te laten bewegen tot deugd door een hoop en vooruitzicht op gelukzaligheid, maar eene eenvoudige overweging *ab extra* doet ons inzien, dat juist het deugdzaame handelen zonder hoop op gepaste belooning, ons *waardig* maakt om deze te ontvangen.

Voor dit standpunt van deugdzaamheid is weliswaar noodig, dat de welingelichte mensch tegelijkertijd *weet*, wat hij met zijne deugd billijkerwijze bereikt en waar hij dus in zekeren zin aanspraak op heeft, en tevens met aanbiddelijke ‘candeur d’âme’ en kinderlijke onnoozelheid tijdens het handelen die belooning *vergeet*, waarom het den minder deugdzaame onder dezelfde omstandigheden wellicht te doen zoude zijn. De zedewet is gericht op het hoogste goed, juist inzooverre zij er *zich* niet op richt.

Men zal mij toevoegen, dat dit standpunt moeilijk is. Men vergete echter niet, dat dit geen wonder is, daar immers het hoogste goed, nl. de gelukzaligheid op het spel staat. Geene moeilijkheid kan te groot zijn, om deze waarheid helder genoeg te doen uitkomen!

1) K. d. p. V. Ros. & Schub. VIII, 255.

2) Ros. & Schub. VIII 252.

Maar hiermee ben ik geleidelijk gekomen aan vraag

3e Zijn de postulaten bindend voor den zedelijken mensch?

Het mag worden aangezien als Kant's werkelijke gedachte over de waarde der postulaten, i. e. Vrijheid, Onsterfelijkheid en God voor de zedewet. Voor de afleiding dier postulaten uit het leerstuk van het hoogste goed zie men natuurlijk de K. der pr. Vernunft, de Kr. der Urt. k. enz. Deze afleiding mag als bekend worden ondersteld; hare argumenten liggen dan ook vrijwel op straat. De vrijheid is een oneigenlijk postulaat; de vrijheid is eene uitkomst van de kritiek der zuivere rede; met de vrijheidsgedachte vangt de kritiek der praktische rede aan. Er blijven ons dus over: het *bestaan der Godheid* en de *onsterfelijkheid der ziel*. Het belangrijke dezer postulaten schuilt juist hierin: dat de kritiek der zuivere rede tot negatieve uitkomsten was geraakt betreffende de godheid en de ziel. Na de beroemde weerlegging der drie godsbewijzen, nl. het ontologische, het kosmologische en het physicotheologische bewijs, doet in de kritieken van de praktische rede en de oordeelskracht het z. g. 'moreele bewijs' van het bestaan Gods zijne intrede. Kan men zeggen, dat dit bewijs voor de drie andere in de plaats treedt? Geeft dit 'moreele bewijs' aan de geschiedenis der wijsbegeerte terug, wat Kant's kritiek op het Ontologisch bewijs daaraan ontnomen heeft?

„Ist dieses Wesen,“ laat Kant door iemand vragen omtrent het 'Ding op zichzelf', „ist dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, nothwendig, etc . . . ? Kant antwoordt: „*Diese Frage hat gar keine Bedeutung!*“¹⁾

Dit is de slotsom, waartoe de kritiek der zuivere rede in de Elementarlehre gekomen is. Het moreele bewijs valt buiten dit onderzoek, en geldt enkel voor, en met het oog op de deugd.

1) K. d. r. V. II, 498.

In zijn vroegste geschriften drukt Kant zich uit in dezen zin: het geloof aan een toekomstig leven is voorwaarde voor deugd, en wie het tegendeel wil invoeren, wil de deugd en al hare drijfveeren opheffen. Aldus in de Vorlesungen über Metaphysik (tusschen 1760 en 1770). In de 'Vorlesungen über philosophische Religionslehre' heet het: „Gibts ein oberstes Wesen, das uns glücklich machen kann und will; gibts ein anderes Leben: so bekommen unsere moralischen Gesinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unser sittliches Verhalten wird dadurch mehr befestigt.” Toch komt hierneven nog de zinsnede: „Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das uns diese Glückseligkeit verschaffen kann” ¹⁾.

Men ziet, hier is nog geen klaarheid gekomen; hier is nog niets aanwezig van Kant's deugdleer. Want het fundament daarvan is niets dan het onvoorwaardelijke, onverbiddelijke en kategorische karakter van het zedegebod. Het zedegebod in ons is een feit, en kan dan ook als een lid van de wereld der verschijnselen worden opgevat en wel als het éénige verschijnsel dat onmiddellijk heenwijst naar een intelligibele wereld. Juist uit het zeer bijzondere karakter van de moreele wet, die onafhankelijk is, zelfs van neigingen, ja zelfs van 'zedelijke neigingen' ²⁾ wordt de noodzakelijkheid van het hoogste goed en der postulaten afgeleid. Het bindende karakter der moraal weer te bewijzen door eene wilsbeschikking der godheid, welker bestaan is afgeleid uit de verplichting tot gehoorzaamheid daaraan, is eene logische subreptie.

Zoo zegt Kant dan ook in de rijpere kritiek der zuivere Rede: „Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punct erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Ur-

1) Geciteerd in Messer, Kants Ethik, 243.

2) Zie K. d. p. V. VIII, 256.

wesens als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht onderwinden, . . . um von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze von ihm abzuleiten. Denn diese waren es, deren *innere praktische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte*, um jenen Gesetzen Effect te geven, . . .”¹⁾.

Weliswaar spreekt Kant zich op een andere plaats in de Methodenlehre der K. d. r. V. tegen²⁾. Dit moet echter als een terugslag van de Kant omgevende middeleeuwsche moraalphilosophie worden beschouwd. Er wordt in den aangeduiden tekst gesproken van ‘Verheissingen’ en ‘Drohungen’, die als Sancties gebonden zijn aan de moreele wet. Wij zijn verplicht om dergelijke zinsneden te ecarteeren, omdat zij in flagranten strijd zijn — zooals ik boven aangetoond heb — niet met een bepaalde opvatting omtrent Kant's ethica, maar met de bewijsvoering zelf, waarin de postulaten enz. worden afgeleid, en welke *uitgaat* van de *onvoorwaardelijke zedewet*, en *niets anders*. De volgorde is: 1e De Zedewet. 2e Het hoogste goed. 3e De Postulaten, en niet anders.

Daarmee komen wij aan de kritiek der praktische Rede. Hier is het standpunt rijp. De zedewet is volstrekt autonoom³⁾ „Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens⁴⁾).

Vandaar dan ook, dat moraal voorafgaat aan theologie. Kant's uitspraak is bekend, dat niet de moraal uit de theologie maar omgekeerd de theologie uit de moraal moet worden afgeleid. Hier volgen ter meerdere verduidelijking van Kant's standpunt eenige plaatsen:

1) K. d. r. V. II 630.

2) Zie II, 625.

3) Zie VIII, 158.

4) K. d. p. V. VIII, 106.

„Alles was ausser *dem guten Lebenswandel*, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes" ¹⁾. (*belijdenis* niet noodzakelijk voor den godsdienst!).

Het kandelonderwijs in de deugdleer behoort daarom vooraf te gaan aan dat in de 'Godseligheidslehre' ²⁾.

Eindelijk uit de Kritiek der zuivere Rede:

Sorgt Ihr nicht dafür, dass Ihr vorher, wenigstens auf halbem Wege, gute Menschen macht, so werdet Ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen" ³⁾.

„Das einzig Bedenkliche das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. *Geben wir davon ab* und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgiltig wäre *so wird die Frage*, welche die Vernunft aufwirft, *blos eine Aufgabe für die Speculation*, und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müsste, unterstützt werden" ⁴⁾.

Op onze 3e vraag: Zijn de postulaten volgens Kant bindend voor den zedelijken mensch? moet dus worden geantwoord: niet als voorwaarde voor het zedelijke handelen! De leerstukken van het Godsbestaan en de onsterfelijkheid der ziel vooronderstellen de zedelijkheid, doch niet omgekeerd.

Wij krijgen nu dus de vraag: Volgen de postulaten voor het zedelijk bewustzijn noodzakelijk uit de zedewet? of liever

4e. *Wat beteekenen de postulaten voor de praktische rede*, d. i. voor de redelijke overtuiging van den zedelijken mensch?

De kritiek der praktische Rede kan worden gedefinieerd

1) Rel. i. d. Gr. d. b. Vern. X, 205.

2) ib, X, 221.

3) II, 639.

4) II, 638.

als de poging om den vrijen, op het goede gerichten wil, zich openbarende in den slechts naar doeleinden (causae finales) strevenden mensch, in een systeem van zuivere rede thuis te brengen. Aan een andere mogelijkheid, nl. om 's menschen doelstellingen als bewustzijnsverschijnselen onder den schijn, onder de chimères thuis te brengen, heeft Kant niet willen denken. Hij wilde niet in (s)einen eigenen Augen verabscheuungswürdig sein ¹⁾ — en, Godlof, terecht.

En wil men dus dien (vrijen wil + de psychologie van den handelenden mensch) in de rede thuis brengen, dan volgen hieruit de postulaten. Uit het plichtgebod alleen volgen de postulaten **niet**. De *empirische factoren* die geldend worden, wanneer de mensch handelen gaat, namelijk zijn behoefte aan geluk en voldoening ²⁾ leiden, hoofdzakelijk, tot de afleiding van God en onsterfelijkheid. Drukt men die empirische gronden weg, dan wordt het geloof aan God, aan onsterfelijkheid vaag, en vervluchtigt.

Heeft Kant zich dan nooit de vraag gesteld, of die postulaten, waartoe alleen kon worden besloten krachtens de praktijk des handelens, wel onvoorwaardelijke geldigheid konden hebben anders dan strikt voor het handelen? Omnia, quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, ab illo specificantur?

Ongetwijfeld, en dit kan alleen door opzettelijk misverstand worden ontkend!

Daarom zegt Kant ook: „Die praktische Vernunft verschafft der Freiheit Realität (obgleich, als praktischem Begriffe, auch *nur zum praktischen Gebrauche*) ³⁾.”

„Dieses Bedürfniss (nl. werkelijkheid toe te kennen aan de ideeën God en onsterfelijkheid) ist . . . ein Gesetzliches,

1) II, 638.

2) Men denke aan het dictum scholasticum; omne agens agit propter bonum.

3) K. d. p. V VIII, 108.

etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich *zur Absicht seines Tuns und Lassens* unnachlässlich setzen soll ¹⁾.”

Kant gebruikt tientallen malen de beperking: ‘nur zum praktischen Gebrauch’, ‘nur in praktischer Absicht’, ‘in praktischer Hinsicht’, en dit telkens om aan te duiden wat de oorsprong is van de postulaten en wat het gebied is, waarbinnen zij uitsluitend gelden. In de K. d. Urtheilskraft geeft hij eene uitlegging van: in praktischer Absicht: „d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm *moralisch vorgeschriebenen* Endzwecks einen Begriff zu machen.” ²⁾ d. i. om zich een begrip te maken van wat reeds door en ten behoeve van de moraal voorgeschreven is.

Hoe is het nu echter met hem, die de postulaten niet kan beamen? Houdt toch voor hem de zedelijke eisch de noodzakelijkheid in, om de postulaten aan te nemen?

„*Dieser Beweis* (nl. het moreele bewijs),” zegt Kant, „*will nicht sagen: es ist eben so notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen*, mithin der welcher sich vom erstern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren los zu sein urteilen. Nein!... ein jeder *Vernünfftige* [N. B.!!] würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen: denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, unangesehen aller Zwecke” ³⁾.

Hier wordt dus niet alleen de zedewet losgemaakt van het postulaat van het Godsbestaan, maar het laatste is niet zoo noodzakelijk als het eerste, en de *redelijke mensch* kan en moet de zedewet opvolgen, zonder daarom gehouden te zijn, ook nog het bestaan Gods aan te nemen.

1) K. d. p, V. VIII, 107. 2) K. d. U, k. IV, 355. 3) K. d. Urt. k. IV, 353.

De rechtschape maar ongeloovige man, zegt Kant, wil het goede op aarde stichten; dit is zijn doel. Maar zijn streven is begrensd, van alle kanten staat hij bloot aan bedrog, nijd, verraad: de rechtvaardige zal gekruisigd worden! Hij ziet de deugdzamen, en rechtvaardigen blootgesteld aan kwalen, ziekten, ontijdigen dood. Het doel dat hij voor oogen had, moet hij opgeven, of „er muss, *welches er auch gar wohl thun kann*, (dit klinkt bemoedigend) in dem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in *praktischer Absicht* . . . das Daseyn eines moralischen Welturhebers d. i. Gottes, annehmen" ¹⁾). Hij kan echter — men lette wel! — deze aanname met praktische bedoeling, achterwege laten, door nl. zedelijk te blijven handelen *zonder genoemd einddoel* en **dit is mogelijk**, IV 353 (zie boven!)

„Alle Menschen könnten an der Pflichterfüllung auch genug haben wenn sie (wie sie sollten) sich bloss an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, dass sie ihre Pflicht thun, es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in dieser Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammenkommen" ²⁾).

Wat is die aanname, met praktische bedoeling, met het oog op het handelen, voor het praktisch gebruik?

Dat is het *geloof*. Het is geen zekerheid, geen weten, ook geen hoogere zekerheid of hooger weten, gelijk de heer de Hartog zegt, maar geloof, in de simpele of liever eenvoudige en zelfs *verhevene* beteekenis van het woord.

Uit het moreele leven der volkeren komt het geloof voort, en behoort het gezonde geloof voort te komen, en

1) ib. IV, 355.

2) Rel. i. d. Gr. d. b. V. X, 8 Anm.

voor het moreele leven geldt het, en niet daarbuiten — dat is in de vereischte termen uitgedrukt, het oordeel van Kant.

Zoo zegt Kant dan ook zeer scherp in de Kritik der Urtheilskraft: „Das Fürwahrhalten in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der *nichts* für das theoretische, sondern *blos für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete reine Vernunftkenntniss, beweist...*”¹⁾

De moraliteit leidt zoo niet tot *godsdiens*t, maar tot religiositeit, tot het zuivere redegeloof:

„Es giebt ein praktisches Erkenntniss, das der Moralität... Diese Erkenntniss führt, entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, *oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff* als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin *leitet es zu einem reinen Religionsglauben...*”²⁾. Men ziet: Kant drukt hier de kern der zaak voorzichtig uit; men leest hier eene onderscheiding tusschen het (eigenlijke) **geloof** en het **redegeloof** aan God. Het innige godsdienstige geloof kan niet geëischt worden, alleen het zuivere redegeloof. En hiervan spreekt Kant, wanneer hij zegt, dat in de religie alleen een minimum van den mensch kan worden geëischt, het inzicht namelijk: Es ist möglich dass ein Gott sey”³⁾.

De redelijke mensch, die handelen gaat en van de moreele wet in zich zelf verzekerd is, geraakt tot de bepaling van een begrip der Godheid, dat door hem van groote beteekenis moet worden geacht voor het handelen; inzóóverre kan dit inzicht in de betrekkelijke onmisbaarheid van dit begrip *voor zichzelf* leiden tot een geloof, een ‘redegeloof’ aan de in dat begrip aangeduide werkelijkheid (Gods).

1) R. & S. IV, 377,

2) R. & S. X, 219.

3) R. & S. X, 184.

De term **redegeloof** is apart voor deze moeilijke en merkwaardige Kantische geestesoperatie uitgevonden en duidt aan: een voorwaarhouden op grond van redelijke overweging, dat echter wegens den subjectieven aard der aangevoerde argumenten, moeilijk anders dan — en dan nog bij benadering — *geloof* heeten kan.

Wie nog twijfelen mocht, of Kant werkelijk door rede-
neering tot niets anders dan geloof is geraakt, leze er de
Methodenlehre van de K. d. r. V. eens op na.

„Ist das aber Alles, wird man sagen, was reine Vernunft
ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung
hinaus Aussichten eröffnet? *Nichts mehr als zwei Glaubens-
artikel?* „Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntniss,
welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand
übersteigen und Euch nur von Philosophen entdeckt werden
solle?“ ¹⁾

Dit komt voor aan het slot van een hoofdstuk over
'meenen, weten en gelooven', waarin ook het moreele geloof
behandeld wordt. „Da sie (de moreele overtuiging) auf
subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht,
so muss ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiss,
dass ein Gott sey u. s. w., sondern, *ich bin* moralisch gewiss
u. s. w. Das heisst: der Glaube an einen Gott und eine
andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so ver-
webt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzu-
büßen, eben so wenig besorge ich, dass mir der zweite
jemals entrissen werden könne“ ²⁾. Hierop volgt bijna terstond
Kants uitlating: Zorgt gij er niet voor, dat gij eerst ten-
minste halfwegs goede mensen maakt, dan kunt gij nooit
waarlijk geloovige mensen maken.

En het geheele hoofdstuk wordt beheerscht door de

1) II, 639.

2) II, 638.

Kantische definitie van het geloof: „Glauben heisst das Fürwahrhalten, wenn es *nur subjectiv zureichend* und zugleich *objectiv unzureichend* gehalten wird.”¹⁾

Voor wij overgaan tot de beantwoording van de laatste vraag, kunnen wij het antwoord op de vraag vaststellen, die boven dit hoofdstuk staat:

1^o. *Het is onmogelijk de postulaten af te leiden voor hem die de zedewet niet in zich (ontwikkeld) heeft.*

2^o. *Het is onmogelijk de postulaten af te leiden voor hem die wèl de zedewet in zich weet en volgens haar handelt, maar dit vermag te doen zonder een einddoel (het goede, het hoogste goed) voor oogen te houden.*

3^o. *Wie eindelijk de zedewet aanvaardt in het bewustzijn, daarmede het hoogste goed na te streven, neemt daarmede aan: het bestaan Gods en de onsterfelijkheid der ziel, doch alleen in en voor het handelen, en als geloofsartikelen, d. i. hij is voor zich, en enkel voor zich met hun zin vertrouwd, zonder er objectieve waarde aan toe te kennen.*

d. w. z. wie aan God en Onsterfelijkheid niet gelooft, gelooft er *niet aan*. Wie er wel aan gelooft, *behoort er aan te gelooven!* Wie begrijpt wat ‘geloof’ beteekent, zal hier-tegen niet protesteeren.

Maar indien de zedelijke mensch, die het kategorische karakter der zedewet en het hoogste goed (+ wereldbestuur + hiernamaals) erkent, indien deze tweede Adam der praktische rede, door redelijk overwegen tot de verplichting komt, om het bestaan Gods en de zielsonsterfelijkheid voor waarachtig te houden (waarbij de verdienste niet zoo bijzonder groot is, wijl het ‘hoogste goed’ ze al inhiel) en dan nog niet zou mogen zeggen: *het is ‘moreel’ zeker*, laat staan *het is zeker*, dat God bestaat, enz., wat moeten dan

1) II, 633.

deze postulaten wel beteekenen als acquisieten voor de *philosophie*?

5°. *Wat beteekenen de postulaten der praktische rede voor de zuivere (speculatieve) rede?*

Ik vraag eerst: wat beteekent 'postulaat'?

Postulaat is volgens Kant, met bijgedachte aan de mathematische postulaten, een zoodanige stelling, waardoor (niet de kennis omtrent een zaak vermeerderd wordt, maar) de wijze wordt aangegeven, waarop een zaak met ons kenvermogen wordt in betrekking gebracht ¹⁾).

Postulaat van praktische rede is volgens Kant een theoretische, als zoodanig niet bewijsbare stelling, die onafscheidbaar verbonden is aan een a priori geldende praktische wet ²⁾).

Dit alles zegt ons voorloopig nog niets; het is ons op het oogenblik te doen om de wetenschap, of het gepostuleerde karakter der geloofsartikelen volgens Kant de *mogelijkheid*, de *werkelijkheid*, of de *noodzakelijkheid* van den inhoud der 'postulaten' behelst. Wat is het onderscheid tusschen het mathematische postulaat en het postulaat van praktische rede?

„Diese (de postulaten der zuivere wiskunde) postuliren die Möglichkeit einer *Handlung*, deren Gegenstand man *a priori* theoretisch mit völliger Gewissheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes (het postulaat van praktische rede) postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, *nur zum Behuf einer praktischen Vernunft*“ ³⁾).

Om in de meetkunde de eigenschappen van den cirkel af te leiden, moet ik eerst den cirkel hebben. Ik moet hem

1) Zie K. d. r. V, II, 183. 2) K. d. p. V, VIII, 262. 3) K. d. V, VIII, 115.

trekken. Voor ik hem ga trekken, ben ik echter reeds *overtuigd dat de cirkel mogelijk is*, en wel met absolute zekerheid. Het werkstuk, waardoor de cirkel eerst *ontstaat*, wordt in het geometrisch postulaat aangeduid. Maar de mogelijkheid van den cirkel staat vast vóór het postulaat ter sprake komt. Zoo is bij Spinoza het wezen der dingen onafhankelijk van de vraag of zij werkelijk bestaan; Spinoza neemt hiertoe voorbeelden uit de meetkunde, waaraan de gedachtingang namelijk is ontleend ¹⁾).

Geheel anders dus volgens Kant de postulaten van praktische rede. Deze sluiten niet vooraf, gelijk in de meetkunde, de mogelijkheid van het voorwerp (i. c. God, onsterfelijkheid) in, maar stellen deze eerst.

Niet de werkelijkheid, maar de mogelijkheid van God en Onsterfelijkheid wordt door de postulaten van praktische rede vastgesteld.

Volgens Kant is de *zekerheid omtrent die mogelijkheid* niets dan een *noodzakelijke hypothese*. Noodzakelijk, alleen voor het subject: „in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven. aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung” ²⁾). Men lette wel: *Annehmung der Gewissheit der Möglichkeit!*

Het gansche resultaat der praktische-rede-overwegingen was dus: dat de *mogelijkheid* van het Godsbestaan als vaststaand moet worden aangenomen. Dit was namelijk geen zelfstandig resultaat van de zuivere rede.

„Die Ideën von Gott und Unsterblichkeit sind . . . nur Bedingungen . . . des bloss praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; *also können wir von jenen Ideen auch, ich wil nicht bloss sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern*

1) Ethics II, 8 Schol.

2) VIII. 115.

auch *nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten* ¹⁾).

„In der Religion wird kein assertorisches Wissen (selbst des Daseyns Gottes nicht) gefordert . . . sondern nur ein . . . problematisches Annehmen (Hypothese), . . . mithin freies assertorisches Glauben welches *nur der Idee* von Gott . . . , bedarf, ohne sich anzumaassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können” ²⁾).

Hoe zou ook praktische rede de zuivere rede kunnen overtuigen, wijl zijzelve niet *verzekerd* kan zijn?

Maar wanneer aan de ideeën God en onsterfelijkheid geen objectieve werkelijkheid kan worden toegeschreven, terwijl zij toch als noodzakelijke gevolgtrekkingen van in den zedelijken wensch gewortelde moreele overtuigingen, hare geldigheid hebben, dan is hare plaats in eene leer der ‘oordeelskracht’. Zien wij dus aldaar:

„Dass nun zur . . . Existenz der Dinge, gemäss einem Endzwecke erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloss ein verständiges, sondern ein zugleich moralisches Wesen, als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden musste, ist ein zweiter Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sey bloss für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als solcher, für die *reflectirende, nicht die bestimmende, Urtheilskraft gefällt* ³⁾).

Kant zegt hier dus dat een einddoel der natuur, dat door ons niet anders zou kunnen worden gedacht dan als samenvallende met het moreele einddoel ⁴⁾ van den redelijken mensch, nl. het hoogste goed —, dat dit einddoel der natuur niets

1) K. d. p. V. VIII, 106.

3) IV. 358.

2) Relig. enz. X, 184.

4) IV. 356,

anders kan zijn dan principe tot natuuronderzoek ¹⁾. en leidraad voor het nadenken (reflecterende Urtheilskraft), maar zelf niet tot zekerheid kan leiden, en dus niets is voor de 'bestimmende Urtheilskraft'. Het moreele Godsbegrip geldt enkel voor de praktische rede. „Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen" ²⁾. Trachten wij de beteekenis van dit moreele Godsbegrip over te brengen naar andere gebieden onzer kennis, dan blijkt de zekerheid van den moreel-geloovigen mensch omtrent het object van dat begrip *verloren* te gaan; het begrip kan schema zijn voor het nadenken over de natuur enz., maar de vraag of de moreele godheid *bestaat*, is van geen beteekenis meer.

„Wenn es aufs Praktische ankommt, so ist ein solches *regulatives* Princip . . . zugleich constitutiv d. i. *praktisch bestimmend*; indessen dass eben dasselbe, als Princip, die objective Möglichkeit der Dinge zu beurteilen *keineswegs theoretisch bestimmend*, sondern ein bloss regulatives Princip für die reflectierende Urtheilskraft ist." ³⁾.

Maar, zal men vragen, hoe staat het dan met het beoemde 'primaat der praktische rede'? Is daardoor de aanname der praktische rede niet *bindend* geworden voor de zuivere rede?

„Wanneer," zegt Kant, „de zuivere speculatieve en de praktische rede zich verbinden, om tot kennis te komen, dan is het belang (Interesse) van de zuivere rede ondergeschikt aan dat der praktische rede. Want het belang der zuivere rede is *de kennis*, het belang van de praktische rede is *de bepaling* van *den wil*. Er mag geene tegenstrijdigheid zijn tusschen de wijze, waarop de speculatieve rede en die

1) *ibid.*

2) IV, 357.

3) IV, 360.

waarop de praktische rede zich verhouden tot het Object, i. c. het Godsbestaan enz. *Tegenstrijdigheid* tusschen de menschelijke rede, inzooverre deze tot *kennis* geraakt, en in zoover zij *aan den wil richting geeft*, zou het evenwicht verstoren tusschen de onderscheidene 'gemoedsvermogens'.

Ter zake echter van de postulaten is er geen tegenstrijdigheid tusschen speculatieve en praktische rede, want neemt de praktische rede voor zich, für den praktischen Gebrauch, den inhoud der postulaten als geldig aan, de zuivere rede heeft ze *niet ontkend*.

De handelende rede *geloof*t aan God en onsterfelijkheid, wijl ze terecht of te onrecht, meent, anders het goede niet blijvend te kunnen nastreven. De kennende rede *laat* zich over het bestaan van God en Onsterfelijkheid *niet uit*, zelfs niet over de mogelijkheid.

Indien het echter noodzakelijk moge blijken om de speculatieve en de praktische rede met elkander te verbinden, dan krijgt, *juist wegens de indifferente houding der zuivere rede*, de praktische rede het primaat. Zij dwingt haar, deze attitude van onaandoenlijkheid te laten varen, zij noopt haar tot de vaststelling van het feit dat hare onderzoekingen *niet hebben geleid tot de onmogelijkheid* van Godsbestaan en onsterfelijkheid.

De zuivere rede zal dus hebben te erkennen: „nu ja, Godsbestaan en onsterfelijkheid zijn mogelijk.”

Het menschelijk handelen moge dus een aanwinst hebben gedaan in de postulaten der praktische rede, de menschelijke rede, de menschelijke *kennis*, het geheel der redelijke verzekerdheden is volgens Kant daardoor niet toegenomen.

„Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des

Daseyns desselben etwas theoretisch zu bestimmen ¹⁾).

Het 'moreele bewijs' heeft niet geleid tot het begrip van een alwetenden, almachtigen, alomtegenwoordigen, eeuwigen enz. God ²⁾ zoodanig dat men daarvan naar verkiezing de attributen mag aftrekken, om er dan datgene van over te houden, waaraan men voor zich genoeg heeft, nl. het Godsbegrip zonder meer. Neen, het moreele bewijs heeft geleid tot een godheid met alle genoemde praedicaten — of géén godheid. Want die godheid heeft reden van bestaan voor het handelen, òf zij heeft geen reden van bestaan.

„Immerhín”, zegt Kant, „mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwänglich seyn, auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen, die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur (nl. als 'Ding an sich' uit de zuivere rede), sondern uns selbst und unseren Willen bestimmen zu wollen” ³⁾).

En hiermede besluiten wij onze bewijsvoering.

1) IV, 359.

2) VIII, 284.

3) IV, 360.

ZEDELIJK BEWUSTZIJN, SCHOONHEIDSZIN, RELIGIE, IN HUN SAMENHANG.

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

**Tweede gedeelte: De samenhang van het geestesleven
in de drie fakulteiten van het praktisch bewustzijn.**

VI.

De waarde-voorstelling in moraliteit, aesthese en religie.

Onze taak is nu moraliteit, aesthese en religie te vergelijken op de drie aangewezen punten: waarde-voorstelling, ideaal-voorstelling en geestelijk gevoel, door middel van welke onze beleving der Idee toegaat. In de eerste wordt aan een zich voordoende verschijning (innerlijke of uitwendige) ingezien het verband der Idee. In de ideaal-voorstelling wordt een nieuwe (niet gegeven) verschijning in het verband der Idee gedacht. In het geestelijk gevoel ervaart de geest aan deze denkingen hun uitwerking ten opzichte der algemeene levenstendentie.

De zedelijke waarde-voorstelling.

De eerste werkzaamheid van het moreel bewustzijn is de zedelijke waarde-voorstelling. Hierin wordt een *verschijning* gezien in het licht der Idee. De verschijning, die voor het moreel bewustzijn in aanmerking komt, is de *innerlijke* (de motieven) d. i. de *persoonlijke* verschijning; zij ligt gereed in ons eigen zielsbestaan. Alle buiten ons bestaande levens-

inhoud, de gezindheid en denkwijze van anderen, wordt door ons in onszelf overgedacht om als zedelijke waarde en in het licht der Idee gezien te worden. Wanneer ik de gezindheid afkeur van een vader, die zijn dochter verkoopt, dan heb ik eerst onwillekeurig deze gezindheid gedacht in mijzelf.

De zedelijke waarde-voorstelling geldt dus voor concrete innerlijke eigen toestanden. Er worden door het zedelijk oordeel geen handelingen geraakt, tenzij als symbolen van de innerlijke of zielsgesteldheid. Moord wordt afgekeurd als teeken van moorddadige gezindheid, en deze wordt gedacht als mijne gezindheid en aldus door mij in de waarde-voorstelling betrokken.

Deze persoonlijke innerlijke verschijning wordt nu in het zedelijk bewustzijn niet als louter feitelijke gesteldheid, maar als *waarde* gezien. Ik heb een vriend misleid: deze mijne gezindheid van misleiden zou in het theoretisch bewustzijn alleen maar voor kennisgeving aangenomen zijn. Zich deze gezindheid voor te stellen sluit niet in hare waarde te bepalen. In het theoretische bewustzijn ben ik mij niet meer bewust dan van het feit der misleiding en der misleidende gezindheid. Dat deze gezindheid *slecht* was, is eene andere zaak. Men kan immers als louter feit vermelden, dat de dochters van Karel den Groote een los leven leidden en dat zekere Hendrik van Durgendam eens zijn halven broeder wou vergifftigen om een erfenis. In de feit-vermelding ben ik mij niet anders dan van een empirische gesteldheid bewust; ik erken aldaar van zekere gezindheid slechts het feitelijk bestaan.

Wanneer ik echter de waarde eener innerlijke verschijning voorstel, dan richt zich het bewustzijn op iets anders dan op het empirische bestaan. Immers hier wordt deze verschijning betrokken op hoogere werkelijkheid, en wel op

die hoogere, die de wáre werkelijkheid is onzer eigen innerlijkheid. In het zedelijk bewustzijn ben ik mij aan de verschijning bewust van het transcendente, dat alle verschijning te boven gaat. De zedelijke waarde-voorstelling heeft wat de feit-voorstelling mist: diepte. Zij ziet verband van eigen zielstoestand en Idee. M. a. w. zij erkent de Idee als grond van ons geestelijk bestaan, en zij erkent deze grond-verhouding *in bepaalde tegenstelling* met het feitelijk of natuur-bestaan onzer psyche als zoodanig ¹⁾).

Het zedelijk bewustzijn erkent en beleeft aan een aktueele eigen innerlijke verschijning de Idee als levensgrond. Vandaar de waardigheid, het gewicht van ons zedelijk wezen: hier is meerder dan een vluchtig zielsmotief; hier is de Idee zelf.

Wat men *deugd* noemt is niet anders dan zulke beleving der Idee. Rechtvaardigheid, humaniteit, getrouwheid, vastberadenheid zijn facetten van het zedelijk bewustzijn, manieren van beleving der Idee, waarbij wij het verband tusschen ons innerlijk bestaan en de Idee beseffen. Deugden zijn niet innerlijke eigenschappen zonder meer. Dat ik menschlievend enz. ben is nog niet deugd, maar is karakterbestanddeel. Eerst doordat ik aan deze innerlijke eigenschappen de Idee weet, zijn ze factoren van het zedelijk bewustzijn en worden aldus tot deugd ²⁾). Derhalve is er eerst deugd zoo men de innerlijke eigenschap, die men heeft, als plicht beseft ³⁾). Ijverig-zijn als zoodanig, is nog niet deugd; maar

1) Dat deze tegenstelling element is van het moreel bewustzijn volgt hieruit, dat zedelijkheid de eerste fakulteit van het praktisch bewustzijn is en dus een beperkte, alsnog onvolledige bewustwording der Idee. Onvolledig, zoo staat hier het bewustzijn alsnog in het teeken der gedeeldheid en der tegenstelling. De tegenstelling tegen het natuurlijk-zinnelijke is hier ingesloten.

2) Weldadigheid uit gewoonte is niet van zedelijke waarde, uit vrees of uit medelijden, als konkrete motieven, evenmin; doch wel uit beschouwing, uit algemeen beginsel („het is beter te geven dan te ontvangen”).

3) Plicht en deugd zijn verschillende opzichten van eenzelfde innerlijk bestaan. Zoovele deugden er zijn, zoovele plichten. Deugden zijn de innerlijke

ijverig-zijn met het besef van behoorlijkheid, is deugd. Hier wordt aan een innerlijke verschijning de hoogte der Idee beseft; vandaar het plicht-karakter der deugd. Deugden zijn dus niet positief gewaardeerde gezindheden; maar het zijn positieve waardeerings-momenten, facetten van het zedelijk *bewustzijn*; spiegelingen van de Idee naar aanleiding van positief te waardeeren gezindheden¹⁾. Evenzoo zijn ondeugden waardeerings-momenten, waarbij ik aan eigen ziels-toestanden het Idee-bewustzijn mis, (d. i. waaraan ik het Idee-besef heb in tegengestelde orde)²⁾. De verwijzing naar de Idee als eigen levensgrond is het essentiele aller moraliteit. Onze neigingen, hoe ook, moeten door het bewustzijn heengaan om zedelijke motieven te worden.

De fundamenteelste deugd is dus die facette van het zedelijk bewustzijn, die het helderst de Idee aan mijn innerlijk bestaan afspiegelt: de waarachtigheid. En daartegenover is de lichtzinnigheid de sterkste bewustheid van Idee-gemis.

toestanden als momenten van het zedelijk bewustzijn; plicht is hetzelfde in 't opzicht der verbondenheid aan de Idee. Naarmate men van het bewustzijn of van de Idee uitgaat, zegt men deugd of plicht. Waakzaamheid bijv. is evenzeer een deugd als een plicht. Plichten worden ingedeeld naar de opzichten der verplichting.

1) Karaktereigenschappen kunnen vastgeworden sporen (gewoonte geworden aanwendingen) van het zedelijk bewustzijn zijn. Maar een eigenschap zonder meer, het geheel ontendentieuse, dat geen aanwijzing tot de Idee inhoudt geen besef van het wáre te zijn, behoort tot de natuur en staat niet op de hoogte van het bewustzijn of van den geest. In Hellas (de klassieke moraal) geldt nog de natuurlijkheid voor deugd. De natuurlijkheid echter is wel bekoorlijk (aesthetisch) maar niet behoorlijk (ehtisch); gelijk het kinderleven en de bloeiende appelboom bekoorlijk zijn, want zij zijn ontendentieus, natuur. Evenzoo wanneer iemand een grove, lompe, onminzame kerel is, zijn dit zoo-vele ondeugden als eigenschappen; maar de eigenschappen zijn niet als zoodanig ondeugd, maar als bewustheden, waaraan het Idee-bewustzijn ontbreekt. Hier is de mensch zich bewust van het Negatieve, het Ledig.

2) Ondeugden zijn niet maar zekere karakter-eigenschappen, maar momenten der bewustheid van tegenstelling met de Idee. Vandaar het Paulinisch gezegde dat men eerst door de wet (bewustheid) tot zonde komt; Romeinen VII.

De zedelijke waarde-voorstelling dus beseft aan een innerlijke verschijning de Idee. Zij beseft dus de Idee als levensgrond. Zij beseft de Idee *slechts* aan de innerlijke verschijning, Deze herkenning-wijze is nog maar eenzijdig. In de moraliteit wordt de Idee niet in hare wijidheid en diepte van Universeel Wereldbeginsel beleefd. Zij geldt er nog slechts voor *transcendent*. Het Wereld-beginsel is in eerste instantie transcendent, d. i. op-zichzelf, niet in de verschijningswereld uitgestraald en tot verschijningswereld gemanifesteerd. De Idee is éénheid aler zij zich in de wereld begeeft. Het zedelijk bewustzijn als eerste beleving van de Idee, beleeft haar in dit eerste opzicht. In de geschiedenis der theologie blijkt dan ook dat, wanneer de moreele zin overweegt, de Godheid als transcendent gedacht wordt; terwijl de goddelijke immanentie werd beleden zoodra de gezindheid overwegend aesthetisch was. In het moralistisch Israël werd de transcendentie Gods even uitsluitend beleden als in het moralistisch Calvinisme. Het ligt in den aard van het zedelijk bewustzijn, daar het tegenstelling maakt tusschen Idee en verschijning, de Idee als transcendent, aan de verschijning tegengesteld te achten.

Het zedelijk bewustzijn is eenzijdig en behoeft aanvulling.

De aanvulling kan slechts op die wijze, dat de Idee beseft wordt aan *een andere verschijning dan de innerlijke*.

De aesthetische waarde-voorstelling.

In de aesthetische waarde-voorstelling is het niet innerlijke, maar uitwendige *onpersoonlijke* verschijning, waaraan ik der Idee bewust ben. Aan het landschap, de gestalte, de kleurenverhouding, het lijnenspel ben ik der Idee bewust.

Dat de schoonheidszin niet maar te genieten geeft, doch een onopzettelijke filosofie, een erkenning van de Idee is, heeft Schiller in „die Künstler” aldus uitgedrukt:

Was wir als Schönheit hier empfinden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

Het is niet zoo dat de Idee zelve de verschijning bestraalt en dat deze afglans de schoonheid ware; maar het is zoo: dat de mensch het Idee-bewustzijn overwerpt op de uitwendige verschijning, nadat hij het aan de inwendige heeft ondervonden. Het zedelijk bewustzijn is de verborgen voorwaarde van den schoonheidszin. Had de mensch niet in zichzelf, d. i. aan de innerlijke verschijning en aan zijn innerlijke toestanden de Idee bespeurd, hij projekteerde haar niet naar buiten, maar nu hij wel de innerlijke verschijning in het licht der Idee heeft beleefd, vermag hij ook de uitwendige aldus belicht te zien. Krachtens dezen schoonheidszin werpen wij ons geestesleven over op de natuur (uitwendige verschijning). Deze handeling is een stijging van het Idee-bewustzijn, dat aldus uit zijn aanvankelijk-gedeeltelijke kenwijze in de richting der volledigheid voortgaat.

Hoedanig de werking is van den schoonheidszin bij de aesthetische waarde-voorstelling, kan men nagaan bijv. bij de aanschouwing van het schoone landschap. Stel u voor een akkerland in November; het is een vroeg uur van den avond en een dunne nevel hangt. Het akkerland is aan de overzijde door een rij fijne berken afgezet en een vroege maansikkel is boven de mist zichtbaar. *Het schijnt alsof het landschap is verzonken in gepeinzen.*

In den schoonheidszin blijven wij niet bij de bloote aanschouwing van het uiterlijk, maar wij doorschijnen het psychisch. Het landschap wordt tot gemoed „verzonken in gepeinzen”, en in deze psychische omzetting wordt het tot schoonheid.

Hier nu zijn in de aesthetische waarde-voorstelling drie momenten op te merken:

ten eerste: de *psychische omzetting* (gestalte, houding,

beweging, vorm, gebaar, kleur, geluid, toon, geur, smaak, wordt psychisch omgezet; „Einführung”);

ten tweede: deze omzetting zonder meer ware nog niet een verheffing van het bestaande in de orde der schoonheid; het is niet genoeg een analogie op te merken tusschen landschap en gemoed en het landschap als representant van den gemoedstoestand te nemen. In dit geval bleef de aandacht op het gebied der verschijnselen vastgelegd en verplaatste zich slechts van de ééne verschijnselgroep naar de andere. Het schoonheids-bewustzijn echter is Idee-bewustzijn. De schoone aanschouwing is dus niet maar een verplaatsing van aandacht, doch een *stijging*, evenals in het zedelijk bewustzijn de innerlijke verschijning wordt overstegen in de richting der Idee, en in het verband der Idee wordt gesteld. Zoo wordt ook hier de empirische sfeer (de uitwendige verschijning) *overstegen* door haar op te vatten in het verband der Idee, welke is de Wereld-eenheid zelve.

Bij de aesthetische waarde-voorstelling of schoone aanschouwing, wordt dus bepaaldelijk het psychische (i. c. de verzonkenheid in gepeinen) *symbolisch* aangezien. Nl. het psychische is hier niet menschelijk, maar bovenmenschelijk. De psychiek is hier een „grootere psychiek”¹⁾. Wanneer wij het landschap aanzien als verzonken in gepeinen, dan zien wij hier de peinzing van een wereldgemoed, en deze zielshouding is grootscher en monumentaler dan zooals een gewoon geval van peinen zich aan ons voordoet. Juist deze grootere vormen, dan welke ons zielsleven aanbiedt, zijn datgene wat de zinnenwereld doet schoon zijn. Om deze is de schoonheid *zinrijk* en kan men haar den

1) Verg. mijn „Tweeërlei schilderkunst en tweeërlei menschbegrip” (Tijdschr. v. Wijsb. April 1908 bl. 109): „de Idee wordt aan de zinnenwereld uitgedrukt door middel eener vergroute psychiek.”

zin der uiterlijke verschijning noemen: immers het opzicht der verwantschap dezer met de Idee. In de aesthese beleeft de mensch de Idee aan de zinnenwereld. Het wereldgemoed is de Idee zooals deze aesthetisch beleefd wordt, en zich in den spiegel van het schoonminnende gemoed weerkaatst. Zee en hemel, maanlandschap, waterval en beekgeruisch, de stormwind, de lentekoelte, de vallei zijn zoovele uitdruksels van het wereldgemoed, zoodat ook de schoonheidszin een schepper van mythologieën is. In de aesthese wordt de natuur vergeestelijkt.

Ten derde. Beleeft nu de schoonheidsmensch aan een uiterlijke verschijning de Idee, door een „grootere psychiek” als vertolkingsmiddel... hij beleeft de Idee toch in zeker opzicht, nl. in het opzicht harer *immanentie*.

Ook het zedelijk bewustzijn was geen absolute bewustheid, en beleefde de Idee in een bepaald opzicht: het opzicht harer transcendentie. Immers: de zedelijke mensch grijpt niet de Idee in zichzelf; maar vanwege het aanvanke-lijk, onvolledig karakter zijner bewustwording erkent hij haar onder den vorm van tegenstelling... eene tegenstelling die alsnog moet worden opgeheven. Hij is zich, gelijk wij reeds zeiden, de Idee bewust onder den vorm van tegenstelling met de verschijning-als-zoodanig, d. i. in tegenstelling met de spontane natuur. Hij erkent de innerlijke verschijning als teeken der Idee, maar plaatst dit innerlijke tegenover onze zinnelijkheid, als de sfeer van het spontaan-natuurlijke in ons; en deze sfeer sluit hij van het verband der Idee uit. Ziehier de noodzakelijke eenzijdigheid van het zedelijk bewustzijn. Het erkent de Idee in haar ééne opzicht van transcendentie, nl. als de Verhevene.

Nu is ook het aesthetisch bewustzijn eenzijdig, maar met een eenzijdigheid, die het moreele aanvult. Voor den aesthetischen mensch is er geen sprake van een tegenstrijdig-

heid tusschen Idee en zinnenwereld. De zinnelijkheid zelve, als ziele sfeer der natuur, draagt voor hem den vloek van goden noch van menschen, en hij wijst haar niet af, maar idealiseert haar. Ook geldt hem het menschelijk gemoedsleven niet tegenover, maar tot vertolking der natuur („grootere psychiek”). Hier wordt dus de Idee niet als transcendent, tegenover de verschijning, maar als immanent beleefd.

Ook de immanentie is een opzicht der Idee. En in dit opzicht is de Idee aanverwante der zinnenwereld en bij de verschijning aanwezig; zij is een algemeene vitaliteit en alomtegenwoordige energie. Wanneer wij het Novemberlandschap schoonvinden, daar het staat als in gepeinzen verzonken, dan is deze verzonkenheid het symbool der algemeene vitaliteit van het bestaande: de immanentie der Idee.

Deze immanentie is van de transcendentie het aanvullend (komplementaere) tegendeel. *Het menschelijk bewustzijn, daar het volledigheid behoeft, na zedelijk bewustzijn te wezen, gaat noodwendig tot aesthetische bewustwording voort.* In logische orde volgt na de zedelijke de aesthetische waardevoorstelling. ¹⁾

De religieuse waardevoorstelling.

Zooals wij hebben aangeduid, vestigt het bewustzijn in de religie een hoogere eenheid boven moraliteit en aesthese. Religie is een door aesthese verhoogde moraliteit; een be-

1) De innerlijkheid is een hoogere fase der werkelijkheid dan de natuur. In haar is de natuur overwonnen. Men kan nu vragen: waarom moet dan de Idee, na beleefd te zijn aan het meerdere, nog aan het mindere beleefd worden? Omdat in de natuur als onbewuste en spontane werkelijkheid een verhouding tot de Idee ligt (immanentie) die ook in 't geestesleven moet worden opgenomen. Het geestesleven met zijn erkenning der Idee als transcendent (moraliteit) moet nu gekorrigeerd, doordat binnen zijn omtrek de natuur zich herhaalt (aesthese.) Schoonheidszin is naturalisering der in moraliteit alsnog overgeestelijke geestelijkheid.

wustzijnswijze waarin boven tegenstelling de Idee beleefd wordt, een absolute bewustwording. ¹⁾)

Doch daar wij nu eenmaal de Idee beleven áán een verschijning en niet op zichzelf, zoo stelt zich deze vraag: aan welke? De verschijning, de werkelijkheid in haar fenomenaal aspekt, is uitgeput met de twee gebieden, innerlijk en uiterlijk, natuur en geestelijkheid: welke verschijning blijft over voor den religieusen mensch, om daaraan de Idee bewust te worden?

Er is een moralistische religie, die dan ook de innerlijke verschijning, des menschen motieven en verlangens, op de Godheid betreft. Hier is de religie een wils-heiliging. Gode gehoorzaam te zijn, Gods wil te doen, is daarvan het kort inbegrip. Israëls godsdienst is het klassieke voorbeeld dezer in het zedelijke bevangen geestes-richting. Er is ook aestheticistische religie, die de Godheid aan de uitwendige verschijning, aan natuurverschijnsel en zinnelijke zielsgesteldheid erkent. Hellas biedt hiervan voorbeelden genoeg.

Maar ware religie is noch moralistisch, noch aestheticistisch. En zoo zij de Idee beleeft (Gods-kennis) is het niet aan de innerlijke verschijning als zoodanig, noch aan de uiterlijke en evenmin aan een derde groep. Maar veeleer

1) De erkenning van de prioriteit van het zedelijk bewustzijn ten opzichte van het religieuse (in dien zin dat de religie steunt op de zedelijkheid en niet andersom de zedelijkheid een uitvloeisel is der religie) kan een Platonische erkenning genoemd worden. Plato's stelling dat de Idee van het goede de wereldzou is, en zijn manier van beoordeeling der volksreligie naar zedelijken maatstaf (2e en 3e boek van de Politeia) bewijzen dat bij hem het zedelijk bewustzijn, anders dan bijv. in Israël, logisch-vooraf gaat aan de religie. Deze platonische ranggedachte herleeft in de Renaissance bijv. bij Pierre Charron (1595) die ook de religie vrucht der zedelijkheid acht, en aan de laatste het voorrecht toekent van te wezen oudst en natuurlijkst. In de Engelsche platonistiek wordt deze meening door Cudworth verdedigd, en naderhand door Shaftesbury (religious conscience supposes moral or natural conscience). Van een opname van het aesthetisch bewustzijn in deze rangschikking is hier nog geen sprake.

aan de verschijning in haar geheel, en boven alle tegenstelling gedacht. Hierin dat ik de eenzijdigheid van het zedelijk en aesthetisch bewustzijn erken en overwin door ontkenning van de tegenstelling der beide gebieden, licht de Idee mij op nieuwe wijze toe en beleef ik haar als volstrekten wereldgrond, Algrond.

De religieuse mensch overtreft zijn zedelijkheid en zijn aesthese door de generale voorstelling van: alle werkelijkheid. Hem is de werkelijkheid àlle werkelijkheid, en de verschijning àlle verschijning. Hem is het bestaande niet verdeeld, de werkelijkheid niet gesplitst, en alle verschijning valt tezaam; natuurbestaan en geestesleven zijn hem eer verwant dan tegengesteld. De Idee nu als grond aller verschijning is Algrond, niet transcendent zonder meer (heiligheid) en niet immanent (al-verwantschap), maar beide in-één.

Bestaat nu de religieuse waarde-voorstelling hierin, dat de mensch, niet aan eenig bepaalde verschijning, maar aan de verschijning-in-het-algemeen, de Idee als Algrond erkent en beleeft, dan wordt deze of die bepaalde gebeurtenis eerst aan haar bepaaldheid ontheven en tot teeken aller werkelijkheid gesteld, eer zij in het volle licht der Idee wordt opgenomen. De fenomenale werkelijkheid is voor den religieuse in haar geheel een afglans der goddelijke heerlijkheid. Zoo is de geestelijk religieuse mensch de overwinnaar der tegenstelling van moraliteit en aesthese.

VII.

De ideaal-voorstelling in moraliteit, aesthese en religie.

De zedelijke ideaal-voorstelling.

Werd in de waarde-voorstelling een gegeven verschijning in het verband der Idee gezien — in de ideaal-voorstelling wordt een nieuwe (niet gegeven doch uitgezochte) verschijning voorgesteld en in verband der Idee gedacht. De ideaal-

voorstelling is de tweede, kardinale handelwijze van het praktisch bewustzijn.

Het zedelijk ideaal is (evenals 't aesthetische en 't religieuse) tweeledig, naarmate het algemeen of individueel wordt opgevat. Beide is mogelijk. Het ideaal kan gedacht worden aan een persoon of aan een gemeenschap, en het heeft dan ook deze beide opzichten.

Het zedelijk ideaal derhalve houdt in zoowel: *het Vrijheidsrijk* als: de zedelijke *Held*.

Ten eerste het Vrijheidsrijk.

Alle zedelijk-idealisten en zedelijke hervormers hadden het Vrijheidsrijk voor oogen. Het Oosten verkondigt het Messiasrijk en het Westen den heilstaat. Profeten en apokalyptische schrijvers in Israël zijn overtuigd van een rijk, welks komst zij verwachten in een niet zeer verwijderd tijdperk. De messiaansche verwachting is in waarheid de drijfkracht der Israëlitische prediking, en hierin uit zich het ideaal-zoekend zedelijk bewustzijn. Het Vrijheidsrijk is de machtsontplooiing van den zedelijken mensch, die alsdan niet meer door het natuurlijk geweld wordt tegengestaan. Wanneer Jesaja (Hoofdstuk XI) zegt, dat het kind zijn hand zal steken in het hol van den basilisk, bedoelt hij deze volkomene overmacht van het zedelijke over het natuurlijk geweld, en als hij het wee toeroept aan de groote volken, die bruisen als de zeeën (Hoofdstuk XVII) heeft hij het Messiasrijk voor oogen, waar het staatsgeweld terugwijkt voor de zedelijke gezindheid. In de Bergrede is het geweld der maatschappelijke instelling door het zedelijk bewustzijn overwonnen.

Evenzoo is het duidelijk dat in het westen door de zedelijk-idealisten een heilstaat als ideaal voorgesteld wordt tegenover de geweldsmacht der bestaande samenleving. De Stoïcijnen denken zich een heilstaat der superieure menschen

in tegenstelling met het vigeerend keizerrijk; de middeleeuwsche vrijgeesten stellen de heils-idee tegenover het kerkrijk (Catharen en Albigenzen, Amalrich van Bena te Parijs; Petrus Brusius in Zuid-Frankrijk, Arnold van Brescia; Petrus Waldus; Savonarola). Zoo stellen de moderne zedelijk-idealisten (l'abbé de St. Pierre; Tolstoi) het zedelijk ideaal in tegenstelling met den staat als gewelds-instituut.

Het vrijheidsrijk nu is een wereld, waaraan niet de kausaliteit des bestaans, maar waaraan de Idee zich uitdrukt. Hier is niet de empirische, maar de hoogere, eeuwige werkelijkheid het erkend beginsel. In het Vrijheidsrijk spiegelt de Idee zich af aan de gezindheid (innerlijke verschijning) der deelhebbers. Hier is de moreele persoon en zijne heerschappij de Atlas van den wereldbouw.

Het Vrijheidsrijk is slechts in tegenstelling met het geweld als natuurgesteldheid der dingen, denkbaar. Het is dus geen universeel, alle tegenstelling overspannend ideaal.

Ten tweede de zedelijke Held.

Het wezen van den Held is, dat hij tegen de empirische, natuurlijke werkelijkheid, dieperen levensinhoud handhaaft. De held heeft een essentieel karakter. Zijn gemoedsinhoud is niet maar een mozaiek van neigingen en meeningen, doch wijst op den eeuwigen grond, die aan het innerlijk bestaan ten grondslag ligt. De held heeft een waarachtig zelfbewustzijn en hij is, volgens Carlyle, de ziener der ware realiteit. Zoo vertegenwoordigt hij de Idee, en hij is hare direkte verschijning, wat aangaat zijn innerlijk bestaan.

En dit innelijk is hetgeen hij tegen het geweld der uitwendige natuur handhaaft. Hij is *bestand*. Epictetus, Luther, Copernicus, Spinoza, Tolstoi zijn ieder op hun wijze zedelijke held, bestand zijnde tegen den zinnelijken nood, den staats- en kerkdwang, de algemeene opinie en de traditie

van den maatschappelijken kring. Zij gedragen zich heldhaftig en zijn de figuren van het zedelijke heldendom.

In laatste instantie bestaat het zedelijk heldendom in een bestand zijn tegen de zinnelijke natuur. Want Staat of Kerk of Maatschappij kunnen den vrijen mensch niet bedreigen dan door voorspiegeling van gevangenschap, berooving, pijn, letsel en honger die de zinnelijke natuur aangaan, (zij kunnen „het lichaam dooden”). Derhalve is Epictetus het zuivere voorbeeld van den zedelijken (niet aesthetisch-religieuzen) held. Hij is de mensch, algeheel bestand tegen den zinnelijken nood. Slaaf zijnde, werd hij geslagen door zijn meester en waarschuwde hem: gij zult mijn been breken! De meester sloeg door en het been brak, waarop Epictetus koel antwoordde: ik had het u wel gezegd.

Deze mensch kent slechts één waarde: te zijn een essentieel karakter. Hij verwerpt al het andere, levensgemak, zinnenschoon, religieuse aandoening; hij is zedelijke held, en ook niets meer. Geef u niet over! handhaaf u zelf! zoo mag zijn leus wezen. In deze heldenfiguur ligt het moreele bewustzijn klaar aanschouwelijk voor ons. Deze mensch is zich aan zijn innerlijk bestaan en daaraan alleen, van de Idee bewust.

Dit is een verheven, maar alsnog beperkte bewustheid.

De aesthetische ideaal-voorstelling.

Ook het aesthetisch ideaal is tweëerlei en het is in beide opzichten het *komplimentaere tegendeel* van het moreele. Het is eenerzijds de voorstelling van het ideale Zinnenrijk, anderzijds de voorstelling van den idealen Minnaar.

Tegenover Vrijheidsrijk staat het *ideale zinnenrijk*. Dat is niet een gezuiverd Rijksmuseum van schoone voorwerpen, maar een wereld, waar de uitwendige verschijning in het licht staat der Idee; d. i. alwaar aan vormen, gestalten, houdingen, gebaren, bewegingen, kleuren, tonen, geluiden, geuren,

smaken in de vergroot psychische vertolking dezer, het Wereld-wezen, de Wereld-eenheid, wordt uitgedrukt; en wel het Wereld-wezen niet in 't opzicht zijner verhevenheid boven de verschijning, maar als het levens-beginsel of de algemeene vitaliteit der verschijning zelve (immanentie der Idee).

Naast het Vrijheidsrijk is dit Zinnenrijk een schepping des menschelijken bewustzijns. Wij zijn vollediger mensch, zoo wij naast het zedelijk ideaal dit schoonheids-ideaal hebben, dan zoo wij het missen.

Het zinnelijk paradijs dan staat niet slechts naast, maar ook tegenover het Vrijheidsrijk, in dier voege dat in het laatste de Natuur (de aktueele verschijning) voor den mensch onderdoet en de mensch als zedelijk wezen, d. i. als *speciaal* Idee-wezen verheven wordt ten koste der natuur. Maar in het Zinnenrijk wordt de mensch met de geïdealiseerde natuur gelijk gerekend. Hier krijgt hij geen opdracht van zedelijke meerderheid, noch behoeft zich tegenover de zinnelijkheid te stellen. In de Grieksche metamorfosen gaat de mensch in de natuur in, en wordt laurier, eik of nachtegaal; hetgeen volstrekt niet een straf behoeft te zijn en ook uit aesthetisch oogpunt niets vernederends inhoudt; want ware het voor duizenden geen schón bestaan, zoo ze laurier werden in een Arkadischen hof?

Het zinnelijk paradijs staat als ideaal iederen kunstenaar voor oogen. De kunstenaar is een vertolker der aandoening, wien de vertolking nog meer dan de aandoening ter harte gaat. De zinnentaal, die hij spreekt is hem de hoofdwaarde, en hij heeft aandoeningen om ze in deze te transponeeren en daarmede een Zinnenrijk op te bouwen. Hij leeft in een wereld waarin zich de gedachte *verzinnelijkt*, en dus het geestelijke een bestanddeel der zinnenwereld is: een vergeestelijkte en geïdealiseerde zinnenwereld is zijn leefsfeer. De Florentijnsche kunst der vijftiende eeuw bijv. heeft haar schoonheid niet hierin dat

zij christelijke ideeën toont, maar hierin dat zij deze tot factoren eener zinnenwereld maakt, d. i. deze ideeën opneemt in de spontane vitaliteit van alle natuur. De kunst geeft aan de zinnelijke vitaliteit een geestelijke diepte, hoogte en breedte. Poet, schilder, musikus zijn denkers van het zinlijk paradijs, en brengen voort die vergeestelijkte zinnenwereld, die ge in hun werken herkent.

Naast en tegenover het persoonlijk gedachte zedelijk ideaal (den Held) wordt het aesthetisch ideaal persoonlijk gedacht als de Minnaar. De Minnaar is de ontvankelijke mensch. In den mensch is hij het vrouwelijke, gelijk de Held het mannelijke is. De Minnaar is middelpunt van het zinnelijke Paradijs, alwaar hij toeschouwt en luistert. Rondom hem is de zinnenwereld geïdealiseerd: het woud, de zee, het gebergte, de vlakke, de dieren, de planten, het firmament verschijnen geïdealiseerd krachtens zijn geestelijk temperament. De natuur is rondom hem tot droom geworden, een musikale gestaltenwereld, waarin zich zijn eeuwigheids-bewustzijn objectiveert. Hij ziet haar in het verband der Idee, doordat hij te midden van haar als Orfeus neerzit. Alom verschijnt hem de Idee als algemeene vitaliteit des bestaans.

Terwijl de held de oefenaar is van gerechtigheid, zoo is de Minnaar de genierter der extase.

De religieuze ideaal-voorstelling.

Moreel en aesthetisch ideaal zijn aan elkaar tegenovergesteld. Held en Minnaar zijn elkaars tegenbeelden, zooals de dader en de ontvankelijke. Er is een antithese tusschen zedelijkheid en schoonheidszin.

In het menschelijk bewustzijn nu kunnen en mogen de idealen niet antithetisch aan elkaar tegenover staan, zonder dat uit deze tegengesteldheid een hoogste ideaal rijpt. Zoo

dringen moraliteit en aesthese gelijkelijk heen naar een zelfde ideaal, het religieuse. Want daar zij elkaar aanvullen, kunnen zij tot één nieuwe gedachte samenvloeien.

Vrijheidsrijk en Zinnenrijk worden saamgevat in het *Godsrijk*.

In het Vrijheidsrijk wijkt de natuur voor den zedelijken mensch, daar zijn meerderheid haar tegenstand bedwingt. Zooals Daniël onder de leeuwen, vermag hij het zinnelijk geweld te weerstaan, en zijn ééne wenk is genoeg. De natuur treedt overwonnen terug, gelijk de woede der volkeren machteloos staat voor het „wee u” van den profeet. Maar zij heeft haar aard niet afgelegd.

In het Zinnenrijk is juist de onpersoonlijke natuur geïdeëaliseerd en verzinkt de mensch in haar als bij een Dionysisch feest, waar de daadwerkelijke eenheid van alle natuurbestaan gevierd wordt. De mensch heeft daar, om zich te verbreedren met dier en plant, zijn zedelijke hoogheid afgelegd.

Het Godsrijk is de hoogere eenheid van beide. In dit ideaal is de overeenstemming van zedelijken mensch en schoone natuur voorgesteld op een hoogte boven het zedelijk bewustzijn. De tweespalt tusschen mensch en wereld is opgeheven en het bestaan is allerwege tot *dezelfde orde* gekomen: al het bestaande leeft hier in een verwantschap Gods, gelijk op een schilderij van een Italiaansch- of Vlaamsch-primitieven schilder, de bloemen en dieren minstens even vroom als de menschen zijn („al wat ademt love den Heer”).

De zaak is, dat in het Godsrijk-ideaal de onpersoonlijke natuur gedacht wordt gelijk zij wezenlijk is, nl. als heraut des geestes en niet als vijandin; als voorfase en niet als tegenstand; als jongere nog onervaren broeder in het wereldbestaan, en niet als boosaardig monster. Zoo roept Franciscus de zon als zijn broeder aan, en spreekt de

Hebreeuwsche psalmist de lichtende sterren toe, ze aanmanend om God te loven, gelijk men zijn nog onbedreven leerlingen aanspoort.

In het Godsrijk-ideaal is dus de eenzijdigheid van het vrijheidsrijk opgeheven, waarin zich de mensch als tegenstander stelde tegenover de onpersoonlijke natuur. Maar ook de eenzijdigheid van het zinnenrijk is er opgeheven. Het zinnenrijk bevatte de afdaling van den mensch in het onpersoonlijke. Wanneer echter de onpersoonlijke natuur met den mensch in harmonie is, door op het geestelijk-persoonlijke vooruit te wijzen, dan daalt de mensch niet af om met de natuur zich te vereenigen, maar hij behoudt zijn hoogte en heft de natuur tot zich op. De natuur is er niet lagere, maar evenwaardige werkelijkheid, gelijk van wezen, en de geestelijkheid heeft er niets imperatief, gebiedends meer tegen de natuur, omdat niets tegen haar over staat. Het zedelijke is er natuurlijk geworden, spontaan gelijk het natuurlijke, evenzeer als de natuur er geestelijke motieven heeft. Daar bloeit de roos uit kracht van de liefde.

Het persoonlijk religieus ideaal is de *Heilige*. Hij is de centrale figuur van het Godsrijk. Held en Minnaar zijn in hem vereenigd. Maar dit heldendom is een louter innerlijke waarde, want de heilige heeft geen zinnenwereld tegenover zich, waartegen hij bestand moet zijn. Hij is dan ook geen „ontkenner van den wil ten leven” zooals hij door Schopenhauer wordt afgebeeld. Integendeel: hij doorschouwt de zinnenwereld tot haar wezenlijke drijfkrachten en verstaat haar als vóórfase van zijn eigen leven en dus met hemzelf in harmonie. Hij is dus ontvankelijk gelijk de minnaar voor de stemmen, welke de zinnenwereld spreekt en die zooveel dieper geluid hebben dan de zinnenmensch verstaat. Er zijn heiligen, die met hun dieren worden afgebeeld, en in

welke dus de religieuse bewustheid deze ideale harmonie van mensch en natuur op de hoogte van het menschenlijke, heeft voorgesteld. De heilige is met al het bestaande één, hij is de sympathische mensch, die nochtans in zijn universalisme zichzelf is, en blijft in zijne kracht. Hij weet de *eenheid aller dingen in den wereldgrond*, hetzij de wereld natuur heet, of zij heete geestesleven.

Aldus vereenigt het praktisch bewustzijn moraliteit en aesthese tot de hoogere eenheid der religie.

VIII.

Het geestelijk gevoel in moraliteit aesthese en religie.

De beteekenis van het gevoel (zoo verklaarden wij in V) is deze, dat daarin het bewustzijn de algemeene uitwerking zijner handelingen (voorstellingen, denkingen) aangeeft. Onze bepaalde of bijzondere denkingen zijn uitingen der aktiviteit van ons bewustzijn zelf, en hebben een strekking in het algemeene en zijn of schadelijk of heilzaam aan ons bestaan als geestelijke wezens. In het gevoel reageert het bewustzijn op zijn eigen voorstellingen; hier vibreert de voorstelling na, en wordt als het ware de waarde der voorstelling voor ons innerlijk bestaan momentaan genoteerd. Zoo komt het innerlijk proces des denkens hier ten einde; en zou men het gevoel het *resultaat* der denking kunnen noemen. Van hier dat het gevoel, hoewel van sekundaeren aard, toch zoo voorname beteekenis in ons innerlijk bestaan heeft, zoodat zelfs een mensch aan het karakter zijner gevoelens kan worden gekend. De mensch is denker, maar zijn denkerschap blijkt in wat hij voelt.

Het gevoel heeft het denken tot zijn voorwaarde en is

meerder dan een onrijpe denking¹⁾, gelijk door sommige wijsgeeren wordt vermoed.

In het ideale of geestelijk gevoel reageert het bewustzijn naar zijn algemeen-menschelijke tendentie, naar gelang in een bepaalde denking dit algemeene (d. i. het ware Algemeene, de Idee) erkend zij of miskend. Ik gevoel een voldoening of mishagen over een geestes-inhoud, zoo deze in rechte verhouding of in tegenstelling staat tot de Idee, welke het ware wézen is van mij zelf. Het geestelijk gevoel is derhalve niet een gevoel van voldoening of mishagen (lust en onlust) zonder meer, maar het is een lust- en onlust-gevoel van *speciaal karakter*, op de ware Algemeenheid gericht.

In de eigenaardigheid van het moreel, aesthetisch en religieus gevoel, komt de wezenlijke gesteldheid van het moreel, aesthetisch en religieus bewustzijn, voor den dag. In elk dezer gevoelstypen blijkt een andere verhouding des bewustzijns tot de Idee.

Wanneer dus in het stelsel der geestelijke gevoelens de algemeene en onderling verscheidene strekking van het praktisch bewustzijn op het helderst blijken kan, dan is voor een onderzoek naar den samenhang van zedelijkheid, schoonheidszin en religie een onderzoek van het gevoelsfeit van opperste waarde. Hier komt op natuurlijke wijze het plan der ideale bewustwording voor den dag: zooals het geestelijk gevoel is, zoo is het geestesleven zelf en zoo is het stelsel van het praktisch bewustzijn gebouwd.

Het zedelijk gevoel.

Is in het zedelijk bewustzijn de Idee als transcendent

1) Verg. Spinoza's uitdrukking: *idea confusa* en Hegels' ontkenning der positieve waarde van het gevoel in zijn kritiek op Schleiermacher's religiebegrip. Zoo ook bespreekt Jerusalem in zijn *Lehrbuch der Psychologie* (S. 180) het gevoel als een „Vorstufe der Erkenntnis.“

gedacht; het zedelijk gevoel heeft dienovereenkomstig het karakter van *imperativiteit*. De majesteit van het transcendente laat voor het gevoel geen andere mogelijkheid toe. Zoo is dan het zedelijk gevoel een gevoel van „behooren” of van verplichting. Elke zedelijk waardige of onwaardige voorstelling heeft een nadruk van bepaald karakter, welke nadruk in geen geval vereenzelvigd mag worden met hetgeen men bij een gevoel noemt den sterktegraad. Een zinnelijk gevoel (bijv. het behagen in een glas koud water) kan verschillenden sterktegraad hebben; maar het zedelijk gevoel van „behooren” heeft een nadruk van eigen soort. Deze nadruk is de *imperativiteit*.

In een gevoel gevoelen wij de voldoening of onvoldaanheid over een volbrachte denking. Hetgeen ons bewustzijn in een of andere denking heeft verricht ten opzichte der algemeene levenstendentie, d. i. onzer verhouding tot de Idee, wordt hier nagevoeld. In het zedelijk gevoel heeft dus deze voldoening imperatief karakter en de onvoldaanheid evenzoo. Een gevoel is dan eerst zedelijk gevoel, wanneer het deze imperativiteit heeft; bijv. wanneer ik de liefde tot mijn kinderen niet maar als lust, doch ook als plicht gevoel.

Bedenk nu dat de voorstelling, waarop het zedelijk gevoel reageert, de eigen innerlijke toestanden of motieven van den voorsteller zelf betreft, dan volgt daaruit, dat het zedelijk gevoel een *befes* is *aangaande de levenstendentie onzer eigen motieven*. Wanneer deze imperatief gevoeld worden, zijn ze van zedelijke beteekenis. Zooals ze nagevoeld worden zoo zijn ze. Wanneer ik aan zekeren Alexander P. beloofd heb dat ik mij op een zeker uur bij hem zal vervoegen om hem bij zijn zaken behulpzaam te zijn, dan voel ik mij bij het naderen van dit uur verplicht, eigen werk te eindigen en naar zijn huis te gaan. Dit verplichtingsgevoel is de manier, waarop ik mijn hulpvaardigheid besef, en slechts wanneer ik mijn

motieven besef met imperatief gevoel, zijn ze zedelijk goed. (De nalatigheid bij vervulling mijner belofte gevoel ik imperatief afwijzend, d. i. als verboden). Humane motieven als zoodanig (bijv. edelmoedigheid) hebben eerst zedelijke waarde, wanneer zij in het verband der Algemeenheid gedacht worden en dus imperatief worden nagevoeld. Zonder deze imperatieve navoeling waren zij slechts empirische „natuurlijkheid”, karaktereigenschap, en waren zij niet momenten eener bewustwording. En juist hierin ligt de betekenis aller moraliteit, dat zij is een bewustwording, onze bewustwording van de Idee.

Wanneer wij nu het zedelijk gevoel ontleden, is het om daaruit een bevestiging af te leiden voor ons begrip des verbands van moraliteit, aesthese en religie. Er moet blijken dat in het zedelijk gevoel inderdaad de Idee beleefd wordt, en wel als grond van eens menschen innerlijk bestaan. Juist in het gevoel blijkt de algemeene strekking van het praktisch bewustzijn het klaarst.

Wat ligt dus opgesloten in de imperativiteit van het zedelijk gevoel? Het antwoord op deze vraag moet luiden, dat daarin een verdieping van het menschelijk zelfbewustzijn ligt opgesloten. Het empirisch bewustzijn aangaande eigen innerlijke toestanden immers kan nooit een imperatief gevoel afgeven. Een louter empirisch weten bijv. van eigen voorkeur voor violengeur boven de geur van hyacinten, of voor heilzame boven onheilzame gedachten, kan nooit de waardigheid van het imperatieve dragen. De positivistische scholen hebben wel gemeend dat het gevoel van verplichting ontstaat, doordat zich aan de empirische voorstelling van zekere handelingen een voorstelling van sukses, welslagen, geëerdheid associeert, maar het is onkunde aangaande het begrip imperativiteit, wanneer men het met deze voorkeur vereenzelvigt.

Het empirisch zelfbewustzijn heeft in het imperatief gevoel een verdieping, door verbandhouding met den transcendenten grond. Wij beseffen in het zedelijk gevoel een betrekking van ons innerlijk bestaan op den innerlijken levensgrond, evenals dit in de zedelijke waarde- en ideaalvoorstelling het geval was. Hier wordt de Idee bewust.

En: hier wordt de Idee bewust als waarheid mijns wezens, als grond van mijn innerlijk bestaan. De imperativiteit gebiedt niet van elders: was wär' Moralität, die nur von aussen stiesse? zeggen wij met kleine variant op het bekende woord. Heteronomie is onrijpe zedelijkheid, waarin de ware verhoudingen nog omneveld zijn. Waar konventie, samenleving, kerk of staat gebiedt, is het zedelijk moment verduisterd. Wat ik als imperatief besef, is niets anders dan de grond van mijn eigen innerlijk bestaan: de Idee. Zij is het imperatief moment. Toch besef ik hier de Idee in haar transcendentie, want deze grond gaat niet in de verschijning op, maar blijft tegenover deze zichzelf. Voor het zedelijk bewustzijn is de Idee zichzelf, en dat de Idee, zichzelf zijnde, grond is van ons innerlijk bestaan, sluit niet in dat zij in dit laatste is opgelost.

In het zedelijk gevoel, hetzij de aktueele vorm hiervan positief of negatief uitvalt, besef ik dus een verband van mijn innerlijk bestaan met de Idee. Ik ben hier Idee-bewust.

Het aesthetisch gevoel.

Even lichtgevend voor ons onderzoek als een algemeene karakteriseering van de zedelijke, zal ook een algemeene karakteristiek van de aesthetische aandoening zijn. Deze laatste is niet van imperatieven, maar van *erotischen* aard.

Bij den term „erotisch” bedenke men het onderscheid met den anderen „sexueel”. Het erotische is niet sexueel, maar het sexueele is erotisch. De erotiek heeft uitgestrekter

beteekenis dan de sexueele begeerte, zoodat deze laatste als een bepaalde wijziging der eerstgenoemde moet beschouwd worden.

Dat de schoonheidsaandoening niet meer dan een lustgevoel zou zijn van bepaalde soort, is een welbekende meening der empiristische psychologie. Zoo wij echter aan deze aandoening grooter diepte toekennen, staat het aan ons deze diepte aan te wijzen. Dat wij haar „erotisch” noemen, is de aanduiding van haar dieperen inhoud. Deze erotiek bevat twee momenten, welke wij achtereenvolgens nagaan: de *belangeloosheid* en het *verlangen*.

Op het eerste moment heeft Kant den nadruk gelegd, ja, hij is er de ontdekker van. Dat de aandoening van schoonheid een „interesseloses Wohlgefallen” is, is de groote vondst der Kantiaansche spekulatie in dezen. Kant maakt onderscheid tusschen drieërlei behagensgevoel: hedonisch, moreel en aesthetisch. Het aangename, het goede en het schoone wekken alle drie een gevoel van voldoening, leert hij in de Kritik de Urteilkraft; maar alleen het schoone wekt dit gevoel louter op zichzelf en zonder de bijgedachte van een feitelijk belang.

Het aangename en het goede dienen volgens de Kritik der Urteilkraft een belang, en zijn deswege welgevallig. Laat de boer toeschouwen, hoe zijn maaiers de sikkels slaan in het rijpe koren en hij verheugt zich krachtens de bijgedachte (toegevoegd begrip) van de verkrijgbare winst. Ook waar een zedelijk welgevallen aanwezig is, is het de bijgedachte van een gediend belang, dat het welgevallen verwekt. Wanneer ik deze maaiers zie hun werk doen met den ijver en nauwgezetheid van goede dienstknechten, verheug ik mij over deze dienstpraestatie aan het algemeen belang. Inderdaad, ik denk er een belang bij en voeg het begrip van dit belang aan de aanschouwing van het maa-

werk toe, zal er een zedelijk welbehagen mogelijk zijn.

In de aesthetische aandoening echter ontbreekt al zulke bijgedachte, daar is de vreugde om niets anders dan om de aanschouwing zelf: de schoone aanblik voldoet om niets anders dan zijn eigen inhoud, zonder afhankelijkheid van eenig belang, hoe ook; zoodat dan ook het schoonheidsgevoel, als aandoening, zich hecht aan de schoone voorstelling en aan niets anders, dat hieraan zou wezen bijgedacht.

Wat beteekent nu deze belangeloosheid? Zij houdt een afwijzing in, maar een afwijzing van beteekenis; nl. de *afwijzing van alle betrekking* der schoone voorstelling *met de wereld onzer empirische belangen*. Onze schoonheidszin is niet bewogen om eenige strekking, tendens, bijbedoeling. Wij vinden een schilderstuk niet mooi, omdat het geld opbrengt, noch omdat het een zedelijke vermaning afgeeft. Wij achten de natuur schoon, niet omdat zij ons winsten in den zak brengt. In de schoone aanschouwing hebben wij de wereld der feitelijke verschijnselen en aller dadelijke belangen uit het oog verloren, het schoone voorwerp uit zijn empirisch verband gerukt ¹⁾. Zoolang Faust voor Helena verrukt staat, blijft het schoone beeld in stand; maar zoodra hij daarop losstormt, als ware zij een zinnelijk bezit, verwoest hij haar schoone beeld ten zelfden oogenblik. Het schoone is niet om te hebben, maar ter aanschouwing. Het trekt onzen geest niet naar eenig empirisch gedachtenverband, maar *bevrijdt* ons van dit.

De schoonheidsaandoening is een bevrijdingsgevoel. Daarom is de aesthese een vrijmaking der zinnelijkheid en gaat de mensch, die zich uit zijn zinnelijke onrusten be-

1) Het zou interessant zijn uit dit oogpunt de gebruikskunst toe te lichten, en alhier het onderscheid tusschen het oogpunt van nut en van schoonheid te formuleeren.

vrijden wil, herstel zoeken bij de schoonheid van kunst en van natuur.

Verder dan deze erkenning gaat Kants theorie niet. De „Interesselosigkeit” is een negatieve aanduiding en niet meer. Wanneer Kant uit deze afwijzing van empirische betrekkingen laat volgen dat nu ook de schoonheidsaandoening ligt bij de aanschouwing zonder meer, gaan wij niet met hem mee. De voorstelling van de maaiers, de sikkels in het koren slaand, of van den rijkbeladen appelboom en van de ruisende zee is welbehagend door schoonheid niet om zichzelf, maar *om een diepte*. De voorstelling opzichzelf is een oppervlakte, een mozaiek of combinatie van gegevens: zoo deze geen diepte, of wilt ge: hoogte had, zij ontroerde ons niet.

Het schoonheidsgevoel als aandoening is derhalve gevoel voor deze diepte, niet voor het voorgestelde als zoodanig. En ziedaar de ware en door Kant onbegrepen beteekenis van de leer der Interesselosigkeit. Het aesthetisch gevoel heeft niet het karakter van bevrediging met het aangereikte, doch van verlangen naar de diepte, waarheen de voorstelling verwijst. In de schoonheidsontroering verheugt ons het aanschouwelijke (of aangehoorde) òm zijne verwijzing naar de Idee. Het is een *verlangensgevoel*.

Hier gaan wij van Kant tot Plato over. Plato gewaagt van een metafysische richting, welke onze geest bij de schoone aanschouwing neemt. In de platonische theorie blijft het bewustzijn niet bij de schoone aanschouwing stilstaan, maar klimt in de richting van het bijzondere naar het algemeene op, totdat bereikt is de idee der schoonheid zelve. De schoone voorstelling *verwijst* naar het ideale, het algemeene. Het moment der schoone aanschouwing zelve bevredigt niet en verzadigt niet. Bij de aanschouwing van het landschap zoekt mijn bewustzijn door het beeld heen

te zien, tastend naar de Algemeenheid, die zich hier als wereldgemoed ontsluit en sluiert tegelijk. Het is in waarheid de Idee als levensgrond, die ik uit mijn eigen zedelijk bewustzijn in het aanschouwde beeld overdraag, en om welke het aanschouwsel achtergrond en diepte heeft, naar welke diepten ons gevoel als naar de voldoening eener hartewensch verlangt. Achter het schoone beeld stelt zich het wezen van ons eigen innerlijk als Wereld-mysterie op. Zichier waarheen het aesthetisch gevoel zich richt en waarom dit een gevoel van verlangen is.

Doch bepalen wij dit verlangen nauwkeuriger door strikter aanwijzing van zijn voorwerp: in den schoonheidszin verlangt de mensch naar zijn *komplementaer of aanvullend tegendeel*. Dit verlangen is *erotisch*.

In het licht omneveld Novemberlandschap, den akker met wat berken en maan, verlangt de ontroerde aanschouwer naar zijn komplementaer tegendeel. En in dit verlangen is heel zijn ziel erotisch gestemd. Hij is als aanschouwer van deze schoonheid een Minnaar en Verliefde, die met vochtige oogen zich aan den aanblik wijdt en met het aandoenlijk gevoel van verlangen geheel is vervuld, doch van een verlangen „ohne Interesse”, d. i. naar geen empirische werkelijkheid heengetrokken ¹⁾.

Want erotisch gestemd is de mensch tegenover zijn aanvullend tegenbeeld. De jonkman heeft in de maagd zijn aanvullend tegenbeeld, en de man heeft het in de vrouw; de vrouw in den man. Vrouw en man zijn voor elkaar het zuiverste natuurschoon, zoolang zij voor elkaar erotisch zijn

1) Werpt men tegen dat de sexueele erotiek van man en vrouw geenzins ohne Interesse is, doch dat beiden hierbij een empirisch belang, nl. de bevrediging van behoeften der zinnelijke natuur op het oog hebben — ik antwoord dat deze belangzucht niet in de erotiek ligt, maar in de sexueele wijziging van deze. Het erotische q. t. is een verrukkinge: een zelf-verlies, geen zelfzucht.

beziel. Er is geen verliefdheid die niet uitgaat van den schoonheidszin en er is geen schoonheidszin, die niet een verliefdheid ware. In het erotisch gevoel van jonkman en maagd is alle schoonheidsgevoel getypeerd. Schoonheidsgevoel is schoonheidsmin.

Maar wat is er in het schoone landschap, dat het zich als aanvullend tegenbeeld van den beschouwer voordoet? Waaróp is de schoonheidsminnaar verliefd? Op *het wezen van zichzelf tegenover zich*, d. i. op de Idee in haar immanentie in de natuur.

Wanneer de man niet in de vrouw „zijn eigen wezen tegenover zich” aanzag, zou hij niet erotisch gestemd zijn. Iedere minnaar is Narcissus. Een besef van identiteit is het grondelement van den eros, maar eene identiteit in tegenstelling en die ons niet verdubbelt maar aanvult. In dezen eros herhaalt de mensch aan de verschijning buiten hem zijne beleving van de Idee.

Het is met dit erotisme aldus gesteld: het praktisch bewustzijn is in eerste instantie zedelijk. Hier heeft de mensch het ware als zijn wezensgrond beseft. Maar wegens de eenzijdigheid en gedeeltelijkheid van dit, dringt de geest verder, het zedelijk bewustzijn voorbij, tot een andere bewustwording: hij dringt naar volledigheid. *Het verlangen naar aanvullend tegenbeeld is wezenlijk niets anders dan een bewustzijn van en behoefte aan volledigheid.* Wij zijn aangelegd op volledige, absolute bewustwording. Noodwendiglijk streeft onze geest het onvolledige voorbij tot zijne aanvulling.

De onvolledigheid der zedelijke bewustwording ligt hierin dat zij slechts van de innerlijke gesteldheid uitgaat en dus slechts de transcendentie der Idee beseft. De transcendentie der Idee nu verontrust ons, zoo het daarbij blijft; gelijk ook inderdaad het zedelijk bewustzijn zonder meer ons

verontrusten zou en geen zedelijke voldoening zou toelaten, zoo het niet op een aanvulling in het aesthetisch bewustzijn vooruitwees. Eenzijdige of rigoristische zedelijkheid is dan ook een zedelijkheid die bedreigt, en de rigoristisch gezinde mensch leeft onder de harde hand van een straffend rechter: hoe angstvol bukte het onaesthetisch Israël niet voor de donders der wet van den Sinä!

Maar in zijn aesthese heeft de mensch voor oogen het aanvullend tegen-opzicht der transcendentie, nl. de *immanentie* der Idee. Wanneer hij in het schoone landschap het wezen of den grond van zichzelf tegenover zich ziet, dan is het de Idee (de levensgrond) welke hij aanziet. En ditmaal ziet hij niet haar verhevenheid boven de verschijning, maar ziet haar *áán* de verschijning als de algemeene vitaliteit van deze, immanent. De jonkman geniet in de maagd de immanentie der Idee, welke zijn eigen wezen is. Eerst in deze aesthetische reflectie komt de Idee nabij en wordt de vertrouwde, nu zij zich met de verschijning vereenigt.

Alle schoonheidsaandoening is verlangen van den vooralsnog zedelijken mensch naar een andere dan zedelijke bewustwording, verlangen naar de immanentie der Idee; erotisch verlangen.

Op zichzelf is dus het schoonheidsgevoel daar het een aanvulling is van het zedelijke, het tegendeel van dit: Het zedelijke gevoel is imperatief — het schoonheidsgevoel erotisch. Het imperatieve is van boven af gebiedend — het erotische is extatisch; de extase is opstijging. Het gebiedende heeft een hooge nuchterheid — de extase een hooge dronkenschap, verrukking, huivering. Het schoonheidsgevoel is een Mania en de nuchtere oogen der zedelijkheid zien de schoonheid niet. Zelfs in het schoonvinden van geringer uitgestrektheid is dit erotische aanwezig.

Het zedelijk bewustzijn met zijn imperatief gevoel is zelf-

koncentratie — de eros is een zelfverlies. Hij kan zich verliezen, die zich in het andere terugvindt, waarin hij zich verliezen gaat. Dionysisch vereenigt hij zich met mensch en dier als in „een kus aan de geheele wereld” zooals de minnaar zich in de beminde, zooals de man zich in omhelzing aan de vrouw verliest, alzoo de schoonheidsminnaar in de natuur. Dit verlies is winst, want het is geen wegwerping: in de natuur vindt hij zijn overgespiegeld wezen, de Idee, weer. De zedelijke mensch, die de zinnenwereld ontledigt, daar hij zich de Idee bewust wordt in tegenstelling met deze, zou bij deze overstorting slechts leegte en schande vinden, gelijk de schoonheidsmensch geluk. Hij verliest zijn empirisch bestaan in al het mede-bestaande om aldus de immanentie der Idee te beleven.

Zooals de eros het aanvullend tegendeel is van den imperatief, zoo is de aesthese het aanvullend tegendeel der moraliteit.

Uit deze ontleding van de aesthetische aandoening bevestigt zich dus wat wij over het karakter der aesthetische waarden en ideaal-voorstelling hebben uitgemaakt.

Het religieus gevoel.

Er is een afwijking tusschen de strekking van het moreel en het aesthetisch bewustzijn: zoo is er ook een afwijking tusschen beider gevoelswijzen. In het religieus bewustzijn nu loopen deze richtingen samen. Hier konvergeert het gedivergeerde. Zoo zijn ook in het religieus gevoel het zedelijke en aesthetische vereenigd en te zamen verhoogd.

Vereenigd en tot een nieuwe gevoelshoogte gebracht zijn hier het imperatieve en het erotische.

Er is een moralistische religie, alwaar het imperatief-zedelijke gevoel als *eerbied* de religieuze gevoels sfeer beheerscht. Hier is het Godsbegrip *theïstisch* en wordt de

Godheid gedacht als persoonlijkheid. En er is aestheticistische religie, alwaar het erotisch-aesthetisch gevoel de gevoelsfeer bepaalt als een gevoel van *verrukking* (zaligheid) over de goddelijke immanentie. Hier is het Godsbegrip *pantheïstisch* en wordt de Godheid gedacht als onpersoonlijkheid. In beide, theïsme en pantheïsme, helt de synthese van zedelijkheid en schoonheidszin (welker synthese religie is) naar één zijde over, en is dus de ware niet. Het religieus gevoel is dan ook niet eerbied zonder meer, noch verrukking zonder meer.

Maar het is het hoogst bereikbare en waarin het gevoelsbewustzijn zijn kulminatie vindt: *heilige liefde*. De religieuze mensch beleeft de Idee als universeelen Wereldgrond, Algrond. Zoozeer als de Godheid hier *mystisch* gedacht wordt en niet theïstisch of pantheïstisch, nl. als bovenpersoonlijkheid (persoonlijk en onpersoonlijk in-één), zoozeer is ook het gevoel hier mystisch. Hier nu is de eerbied evenzeer als de verrukking als moment aanwezig. Het religieus gevoel is tegelijk het eene en het andere. Eerbied is een gevoel voor het hooge, en verrukking is een gevoel der eenheid met het andere. De heilige liefde is dus een gevoel waarin de mensch zich met het hooge één weet; een identiteitsgevoel; het gevoel der identiteit met de Idee.

Het pantheïstische verrukkingsgevoel ontvlamt voor een lagere algemeenheid: de natuur. Maar nu de mensch, zijn zedelijke persoonlijkheid niet verloochenend, al het bestaande op zijn eigen hoogte ziet, is zijn eenheidsgevoel geen afdaling van zijn zedelijk karakter, maar een stijging. In het mystisch Godsbegrip is de onwaar-abstrakte Godsgedachte (het opperst Universele of ten spits gedreven klasse-begrip der middeleeuwsche theologie; Anselmus) overwonnen en God als grond, Al-grond gevat. Met dezen grond zich éénwetend ziet de religieuze mensch al het bestaande boven tegenstelling.

De heilige liefde is het gevoel van een verband, waarin de mensch één is met de Idee, en in de Idee met al het bestaande. Ziehier een religie, waarin het historische en positieve is uitgezuiverd. Want alleen zulke religie staat aan de spits der bewustwording.

In de religie is alle gevoel ver-ijld en veroneindigd, gesublimeerd, waarlijk subliem geworden; hier wordt gevoeld een eeuwige bevrediging en vrede, waarin de geestelijke aktiviteit haar uiterste mogelijkheid bereikt: het aktieve zwijgen. In de religie is geen tegenstelling, zooals in het zedelijk en het aesthetisch bewustzijn slecht tegen goed en leelijk tegen schoon staat. (God en Satan is geen tegenstelling van het religieus bewustzijn, maar van het moreele, en wel onder mythischen vorm). Alle beweging is hier gestild en alle verlangen ten einde, zooals vervulde drang niet dringt en de rivier, de zee bereikt hebbende, haar strooming uitstort.

IX.

Saamvatting.

Het menschelijke geestesleven kan alleen uit het gezichtspunt eener groote gedachte begrepen worden. Het kan alleen begrepen als deel der geheele werkelijkheid. De werkelijkheid nu is een zelf-verwerkelijking van de Idee, en daaraan neemt ook het menschelijke deel.

Immers, deze zelfverwerkelijking is een proces in twee fasen: natuur en geestesleven en het geestesleven bestaat in bewustwording. In den mensch als bewustworder voltrekt zich dus het wereldproces en bereikt zijn hoogere fase. Als redelijk wezen is de mensch Idee-bewust en zijn theoretisch erkennen der Idee ontvouwt zich praktisch, belevende, in een trilogie van zedelijk, aesthetisch en religieus bewustzijn.

Deze drie zijn drieërlei redelijkheid, en in de redelijkheid bereikt het wereldproces zelf zijn bestemming.

Wereld-subjekt en wereld-beginsel is de Idee, en in waarheid zijn wij geen andere subjecten tegenover de Idee, maar wij zijn bepaalde bestaansopzichten der Idee zelve. Naar onze wezenlijkheid zijn wij niets anders dan het Wereldcentrum, dat het wezenlijke is van alle bestaan. Zoo wij de Idee erkennen is het de Idee zelve, die zich erkent en in deze erkenning *tot Zich wederkeert*. Dit tot zich wederkeeren van de Idee is de gedachte welke het wereldproces voortbeweegt. In den redelijken mensch heeft dus de Idee zichzelf ten doel.

Moraliteit, aesthese, religie zijn drie manieren dezer wederkeer.

De samenhang van moraliteit, aesthese en religie, is nu aldus op te vatten in verband met het wereldproces:

In het geestesleven stelt de Idee zich als persoonlijkheid. Hierdoor verheft het geestesleven zich boven de natuur, die onpersoonlijk zich niet tot een hoogere bewustheid concentreren kan. In het dier wil de geestelijke sluimering niet breken, door welke het zou moeten heen breken om tot persoon te worden.

Welnu hierin dat wij het natuurlijke te boven gaan, zijn wij zedelijke wezens die de Idee weten aan ons persoonlijk innerlijk bestaan. Ziehier het zedelijk bewustzijn.

Maar dat wij de Idee slechts aan het persoonlijke erkennende, nog maar onvolledig-bewust zijn, blijkt daaruit dat de Idee niet maar grond van het persoonsbestaan, maar Algrond is en evenmin als de mensch in de liefde voor haar zich overgeeft voor hij haar als Algrond kent — evenmin keert de Idee in het zedelijk bewustzijn volledig tot zichzelf.

Het wereldproces eischt dat de Idee tot zichzelf kome, zonder persoonlijkheid er-tusschen-in. In ons bewustzijn

moet ten laatste de persoonlijkheidsgedachte opgeheven. Waren wij ons als zedelijk-bewusten aan de persoonlijke motieven (ons innerlijk bestaan) Idee-bewust: het wil zeggen dat de Idee zich doorhenen het persoonlijke zelfbewust is. In de moraliteit behoudt de mensch zich. Hij moet zich ook verliezen.

Dit doet hij in den schoonheidszin waar hij de Idee aan het onpersoonlijke bewust is. De aesthese is een bedwelming. Zoozeer als de mensch in moraliteit met zichzelf bezig is, zoozeer ontkomt hij aan zichzelf in de aesthese: hij vergeet zich. Dit zelfvergeten zonder meer is een miskennis zijner persoonlijkheid en dus onzedelijk, tenzij het op de hoogte van de persoonlijkheid kome, d. i. tenzij het zedelijk bewustzijn daarin wordt opgenomen.

Ziehier de religie. In de religie is de hoogte van het zedelijk leven bewaard. De mensch die in aesthese geleerd heeft zich te vergeten, vermag dit thans, terwijl hij op de hoogte van het zedelijke blijft: hij vergeet zich nu niet aan de natuur, maar in de Godheid.

Daar nu de Idee zelve ons ware subjekt is, zoo is deze hoogste vergetelheid een opheffing van het persoonlijke. Waar wij onze individualiteit uit het denken los-laten, zijn wij waarlijk tot de Idee gekeerd. En deze geestestoestand is niet anders dan de werking der Idee zelve, die door de werkelijkheid heen is weergekeerd tot zich. In de religie heeft de Idee zichzelf gevonden en breekt de begrenzing van het individueel bewustzijn door. Hier is waarlijk uit zedelijk bewustzijn en schoonheidszin een hoogste mogelijkheid gesteld, waarin het wereldproces zich voltooit.

EENHEID EN EENZIJDIGHEID IN DE NATUURWETENSCHAP.

DOOR

DR. J. CLAY.

Er is in de jongere ontwikkeling der natuurkunde, vooral na de formuleering van de wet van het behoud van arbeidsvermogen door Mayer in 1843, een onmiskienbaar streven naar alzijdige eenheid van opvatting ontstaan.

Dit streven is in ruime mate met succes bekroond geworden en er is een zeer nauw verband gevonden tusschen oorspronkelijk geheel verschillend opgevatte verschijnselen. Denken we er slechts aan, hoe in de moderne natuurkunde allerlei magnetische, electriche en optische verschijnselen niet meer van elkaar worden gescheiden, en hoe bijv. de mechanische warmtetheorie, uitgaande van enkele algemeene beginselen, tusschen mechanische, warmte- en chemische verschijnselen verband legt.

Vast vertrouwende op een algemeen geldende eenheid, heeft men in vele gevallen in het behoud van arbeidsvermogen het middel gevonden, om den samenhang van geheel verschillende verschijnselen te ontdekken en te verklaren.

In een voordracht te Leiden gehouden, en afgedrukt in het *Phys. Zeitschr.* X, blz. 629, 1909, over „Die Einheit des physikalischen Weltbildes” heeft Prof. Planck nog eens weer duidelijk hieraan uitdrukking gegeven. Het was in het eerste gedeelte van deze voordracht, dat Planck het bestaan van

deze eenheid en het voordeel daarvan in de natuuropvatting op een heldere en scherpzinnige wijze deed uitkomen, terwijl in het tweede gedeelte de aard van dit „einheitliche” wereldbeeld nader werd uitgewerkt.

Terwijl de onontwikkelde mensch in ieder verschijnsel een afzonderlijk en op zichzelf staand feit ziet, is de ontwikkelde waarnemer, die door onderwijs en studie velerlei ondervinding van anderen heeft kunnen opnemen, in staat in die veelheid het overeenkomstige en samenhangende te zien. Hoe duidelijker het verband wordt tusschen verschijnselen, die b.v. door verschillende zintuigen worden waargenomen, des te meer treedt vanzelf de beteekenis van ieder dezer waarnemingen afzonderlijk op den achtergrond. Trouwens, wanneer men in de ondervinding tot resultaat zal komen, draagt de waarneming uitteraard slechts een voorloopig karakter.

Wanneer wij waarnemen, dat een snaar of een orgelpijp een hooger en toon geven, wanneer zij warmer worden, dan zien wij, bij het zoeken naar het verband, dat daartusschen bestaat, vanzelf af van de afzonderlijke gewaarwording van het hooren en van de prikkel der warmte. En wanneer er op dergelijke wijze een eenheid in allerlei verschillende verschijnselen wordt gezocht, dan moet de natuurbeschouwing haar zintuigelijk of anthropomorph karakter noodzakelijk verliezen; zij emancipeert zich, zooals Planck het noemt.

Het geluid wordt beschreven als een periodieke beweging; de hoogte en sterkte der tonen worden bepaald door trillings-snelheid en trillingsuitwijking, en de waarneming met het oor treedt bijna geheel op den achtergrond. De warmte en de temperatuur worden in de natuurkunde niet meer bepaald door ons warmtegevoel, maar door energie en volume. Het licht wordt een electromagnetische trilling, en de kleur wordt bepaald door trillingstijd en golflengte. De reuk

en de smaak worden bij het chemische verschijnsel als bepalende elementen op den achtergrond geschoven, terwijl het verder voor de hand ligt, dat voor magnetische en electriche verschijnselen geen zintuigelijk bepalende elementen bestaan, uit gebrek aan daarmede corresponderende zinnen.

De vraag nu, of de natuurwetenschap met deze emancipatie gewonnen of verloren heeft, wordt in tweeërlei richting beantwoord. Door physici wordt zij in de meeste gevallen natuurlijk en met recht zeer geprezen, terwijl ze dikwijls door filosofen uit logisch oogpunt een nadeel wordt genoemd.

Ten eerste zeg ik, dat de physici haar met recht een groot voordeel noemen. Het blijkt nl. in de meeste gevallen dat onze zintuigen een weinig objectieve, en slechts onzekere maatstaf voor de physische verschijnselen aanbieden. Denken we er b. v. aan, dat een toon van een geluidsbron, die zich naar ons oor toe beweegt, ons hooger klinkt, dan wanneer zij zich van het oor af beweegt; dat hetzelfde water ons koud en warm kan voorkomen, naargelang een warmere of koudere prikkel is voorafgegaan; dat de aanraking van een zeer heet en van een zeer koud voorwerp niet van elkaar te onderscheiden prikkels teweeg brengen; dat de kleur, die door het oog wordt waargenomen, ahangt van de kleur, die even tevoren werd gezien, en van de kleuren die in de omgeving zijn; om geen meer van de talrijke gevallen van optisch bedrog te noemen. Dit alles heeft de waarnemers er toe gevoerd, andere bepalende elementen van zuiver natuurkundigen aard op te sporen, die zich door ondubbelzinnigheid en nauwkeurigheid onderscheiden. Want, behalve dat ze noodzakelijk ondubbelzinnig moeten zijn, is het van zeer veel belang, dat ze een grootere nauwkeurigheid aanbieden, dan de direkte zintuigelijke waarneming. Zonder verder daarover uit te wijden, herinner ik er slechts aan, hoe door verschil in

golflengte, tusschen verschillende lichtsoorten zeer veel fijner onderscheid kan worden gemaakt, dan door direkte waarneming met het oog.

Deze handelwijze brengt een eenheid van opvatting mede, en de ontwikkeling der natuurwetenschap is niet van deze eenheid te scheiden, of beter, hare ontwikkeling schuilt daarin. Het alzijdig toepassen van dezelfde grondgedachte is hare vooruitgang geworden. Juist doordat men zich heeft losgemaakt van de zintuigen, is de leer der trillingen geldig geworden voor elastische en voor geluidstrillingen, voor licht- en voor electricische trillingen.

Uit dit alles volgt nu dat de natuurwetenschap van de begrippen geluid, warmte, licht, iets anders heeft gemaakt, dan oorspronkelijk door den waarnemer is bedoeld.

Ook hier heeft men zich langzamerhand losgemaakt van het natuurlijke uitgangspunt, evenals in de astronomie, waar door Copernicus de rust van de aarde, als het natuurlijke uitgangspunt der beschouwingen omtrent den bouw des hemels werd verstoord. Terwijl er in aanleg met warmte, geluid, enz. een zintuigelijke indruk van de buitenwereld werd bedoeld, is het voor den natuurkundige een relatie tusschen natuurverschijnselen buiten het bewustzijn geworden. En hierin schuilt de kiem van een conflict. Want terwijl de niet-physicus zegt: warmte is een gewaarwording, zegt de physicus: warmte is een vorm van energie; en zij bedoelen werkelijk iets verschillends. Want de eerste spreekt van een betrekking tusschen een natuurverschijnsel en een waarnemend bewustzijn en de laatste bedoelt een verband, dat er tusschen bepaalde groepen van verschijnselen bestaat. Hetzelfde verschil bestaat tusschen de voorstelling van de kleuren van de natuurkunde, en een geheel andere voorstelling, zooals die door Goethe is ontwikkeld. Men ziet echter aanstonds in, dat men niet kan zeggen,

dat de eene bewering tegenover de andere gelijk heeft.

Al ligt het voor de hand, dat de natuurkunde het beoelde verschijnsel in zijn ontwikkeling warmte is blijven noemen, de filosoof heeft gelijk in zooverre de kinetische energie der moleculen en atomen geen warmte meer is in den oorspronkelijke zin. En evenals de warmte, hebben in een mechanisch opgevatte natuurwetenschap ook andere begrippen langzamerhand een gewijzigde beteekenis gekregen.

In de meeste gevallen is deze veranderde beteekenis ontstaan uit behoefte aan een scherpe, wiskundig bruikbare definitie.

Wanneer Planck zich verheugt, dat de physica zich van anthropomorphismen heeft geëmancipeerd (blz. 68 en 69), dan hangt dat daarmee samen, dat hij met de natuurwetenschap in ééne richting is voortgegaan en ziet dat daarin de spontaneïteit en onberekenbaarheid van het leven en zijn gewaarwording beter is uitgeschakeld, en daarvoor zuiver logische maar daarom abstracte begrippen zijn in de plaats getreden, zooals ze het ideaal van een mathematisch natuurkundige vormen. Maar het blijft een illusie, dat de natuurkunde zich geheel van anthropomorfisme zou kunnen losmaken. Immers de menselijke zintuigen blijven altijd de poorten, waardoor de kennis der natuur haar weg zal moeten nemen (Kelvin). In een rede: „Die Subjectivität der physikalischen Erkenntnis etc.” gehouden te Königsberg in 1908 door Volkmann, komt dit bijzonder uit, wanneer hij zegt: „Ich will von der Tatsache ausgehen, dass die physikalische Forschung ebenso ein Object hat, welches erforscht werden soll, wie ein Subject, welches die Forschung anstellt, von der Tatsache, dass die Erforschung eines Objects nicht losgelöst werden kann von dem Subject, welches erforscht. (Ann. d. Naturphil VII, blz. 106).

De eenheid die in de physica is ontstaan tengevolge van het elimineeren der verschillende uitingen, vindt zijn duidelijke

lijke formuleering in de dimensieformules. Deze formules geven aan, hoe ieder fysisch groundbegrip, als bv. warmte, temperatuur, electriche stroom, potentiaal, magnetische kracht, enz., kan worden uitgedrukt als een betrekking tusschen drie verschillende grootheden, n. m. lengte, tijd en massa. Dit zijn drie zoogenaamd onafhankelijke grootheden, welke voldoende zijn, om de bewegingsverschijnselen te beschrijven. Worden nu alle natuurverschijnselen slechts als bewegingsverschijnselen opgevat, dan zijn geen nieuwe qualiteiten van noode, en men volstaat met verschillende betrekkingen tusschen deze drie grootheden. Om te beginnen blijkt dus, dat in een natuurkunde, die in deze dimensies of maten opgaat, vele mogelijke andere qualiteiten verloren gaan, en alle verschijnselen *slechts* mechanisch worden beschreven. Tegen dit *slechts* zullen enkelen opkomen, die meenen, dat de physica verschijnselen behandelt, die in wezen niet anders dan mechanismen zijn, en opdat hierover geen woordstrijd ontsta, zullen wij moeten vaststellen, wat met mechanisme bedoeld wordt. Onder mechanisme kan men dan verstaan een geheel van bewegelijke elementen, die elkander uitwendig beïnvloeden. (Vergl. Kant. Met. Anf. d. Nat. Wiss. ed. Höfler, blz. 69, zie volgende blz.; Hegel Encyclopaedie, §§ 195, 196, 197; Bolland Collegium Logicum blz. 879 e. v.). Zoo worden onder mechanisme begrepen de verschijnselen van bewegingen van stoot en druk.

In deze verhoudingen is ieder lichaam geheel op zichzelf staand, en slechts uitwendig beïnvloed, in wezen onveranderd gelaten door de omringende lichamen. Er is een volkomen scheiding tusschen werkzaamheid en bewerkt worden van kracht en van traagheid.

Er treedt echter iets nieuws in de relatie, wanneer er tusschen de dingen een wezenlijke invloed over en weer bestaat, een verwantschap, waarbij het bestaan van het eene

de noodzakelijkheid of onmogelijkheid voor het bestaan van het andere meebrengt. Dit is in eersten aanleg het geval met de magnetische en electricische verschijnselen. De eene magneetpool kan slechts bestaan op voorwaarde van de ander en geen van beiden bestaat op zichzelf, en met bewegingen en krachten is haar wezen niet uitgeput; eveneens is de electriciteit in haar bestaan door verwantschap met haar tegengestelde electriciteit verbonden.

In het magnetisme en in de electriciteit is deze verwantschap nog slechts in één richting en oppervlakkig, en meer als tegenstelling aanwezig; maar in de chemie is zij veelzijdiger en wezenlijker. (Verg. Bolland, Natuur. blz. 54). Daar hebben we niet meer een aantrekking van massa's als in de zwaartekracht, maar de aard der twee stoffen en hunne verwantschap is van veel grooter gewicht. Terwijl we nu in het mechanisme met een algemeene eigenschap van de lichamen te doen hebben, komen in het magnetisme, de electriciteit en het chemisme de specifieke eigenschappen der lichamen te voorschijn. In het eerste geval zijn de lichamen alleen traag, en ze worden van buitenaf bewerkt; maar de magneet en de electricische lading en het lichaam in zijn chemische verwantschap zijn geen trage lichamen meer, en hun eigen aard bepaalt de uitwerking van den invloed van buiten. „Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heiszt *mechanisch*; die der Materien aber, sofern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heiszt *chemisch* (Kant I. c. blz. 69).

Zuiver mechanisch genomen is de electricische lading, die in de verte werkt een onbegrijpelijk onding, maar een electricisch lichaam is ook het tegengestelde van een traag lichaam. Het is daarom van te voren in te zien dat een lading geen trage onveranderlijke massa is. Hier heeft het streven naar een-

heid velen oopen dwaalweg gevoerd. Zij meenen dat stof eigenlijk electriciteit is, en houden deze meening voor zeer gewichtig. Inderdaad is het bij de identificeeringzucht, die de physici heeft aangetast slechts een logisch gevolg van de behandelingswijze der verschijnselen. Tot de conclusie dat stof en electriciteit hetzelfde zijn is men gekomen naar aanleiding van het feit, dat de electriciteit in zijne beweging eene zekere traagheid vertoont. Deze traagheid is echter van anderen aard, dan die van het stoffelijk lichaam en bewegende lading is niet eenvoudig hetzelfde als een bewegend stoffelijk lichaam. De lading wordt in hare beweging door eigen aard beïnvloed. Zij is een werkzame of krachtige bewegelijkheid die zich van de constante en zuiver trage massa van het lichaam in zijn beweging door veranderlijkheid onderscheidt. En al is er tusschen de electricische lading en het stoffelijk lichaam in mechanisch opzicht natuurlijk veel overeenkomst, het gaat evenmin aan deze te vereenzelvigen, als bijv. een mensch en een dier, op grond der gelijkheid van levensverschijnselen. In dit geval zal ieder onmiddellijk toegeven, dat, naar aanleiding van geestelijke eigenschappen, deze vereenzelving ten eenenmale onmogelijk is. Maar niet anders is het met electriciteit en stof.

In mechanisch opzicht is er, zooals ik reeds zeide, veel overeenkomst. Een electricische kracht beweegt een lading, zooals een kracht in het algemeen een lichaam beweegt, en er wordt in de qualiteit der krachten metterdaad geen onderscheid gemaakt, want in al de gevallen, waarbij we van krachten spreken, wordt slechts de oorzaak der bewegingsverandering bedoeld, waarin geen wezenlijk verschil bestaat. Maar terwijl in het mechanisme de aard der stof in hoofdzaak zonder invloed blijft op de beweging, hebben we in de electriciteit de specifieke bepaaldheid der lichamen, waardoor dikwijls met de beweging de aard van het lichaam

wordt veranderd. En ook het polaire karakter der electriciteit waardoor een volkomen opheffing van hoeveelheden mogelijk is niet alleen, maar door de electriciteit zelve wordt gezocht, is een eigenschap, die de electriciteit volkomen tegenover de stof plaatst met hare ondoordringbaarheid en onvernietigbaarheid.

De vermeende belangrijke ontdekking der identiteit van electriciteit en stof is dus niets anders, dan het gevolg van gedachteloze identificeering van verschillende verschijnselen.

Men verwacht eenheid met gelijkheid, en het streven naar eenheid is identificeeringszucht geworden.

De eenheid die in de natuurbeschouwing wordt verkregen is eene, die ontstaat uit eenzijdig quantitative mechanische beschouwingwijze. Ze is op zichzelf allerminst te laken, daar zij een gevolg is van de zekerheid van onze kennis van lengten en afstanden en de gemakkelijker van vergelijking van dezen. (Verg. L. S. Ornstein. De rol der Wiskunde enz. blz. 6 en 7).

Het is slechts schijnbaar, dat de natuurkunde zich in deze mechanisch geometrische ontwikkeling van het waarnemen vrijgemaakt heeft. Denken we aan de persoonlijke fout waarmede men in de astronomie bij nauwkeurige plaats- en tijdbepalingen te kampen heeft. „De eenheid in het geometrisch mechanische beeld is geheel op onze geestesorganisatie gegrond, en iemand die alleen op deze soort van waarneming aangewezen was, zou de wereld, trots hare verscheidenheid, even noodzakelijk alleen geometrisch en mechanisch opvatten, als zij nu voor een kleurenblinde grauw is.” (Heymans. Einführung in die Metaphysik blz. 173). Hiermede vervliegt in beginsel de illusie, dat de natuurkunde zich aan den menschelijken geest

en zijn zintuigen zoude kunnen onttrekken. Iets zal men ten slotte moeten blijven waarnemen en meten.

De eenheid van opvatting in het geometrisch mechanische wereldbeeld brengt Planck en velen met hem tot het ideaal van een wereldbeeld, onafhankelijk van het menschelijk bewustzijn — die vollständige Loslösung des physikalischen Weltbildes von der Individualität des bildenden Geistes —. (blz. 74). Het woord individualiteit brengt ons hier op een verkeerden weg. Wat voor ieder mensch als afzonderlijk wezen geldt, kan hier niet ter sprake komen, dit is in de natuurwetenschap reeds genoegzaam uitgesloten en in dien zin is het woord hier overbodig. Tenzij dus Planck aan dit woord een andere, niet nader aangeduide beteekenis hecht, behoort dit ideaal met den socialistischen heilstaat, met menschen zonder menschelijke eigenschappen, tot de wereld der luchtkasteelen, zooals hij zelf een paar bladzijden vroeger feitelijk aanduidt (blz. 72). Niettemin zegt hij nogmaals dat hij „ein konstantes von jeder menschlichen, überhaupt jeder intellectuellen Individualität Unabhängiges Weltbild” wil vormen (blz. 74). Ofschoon uit andere uitlatingen beter begrepen wordt, klinkt dit evenals boven als of het toekomstige wereldbeeld in de zuivere aether zal moeten zweven, zonder neer te dalen in een menschelijk brein. Beter ware het geweest in plaats van onafhankelijkheid der individualiteit te spreken van een onafhankelijkheid van zintuigelijke bepaaldheid *in 't algemeen*.

Planck blijft hiermede tevens bij de naief-realistische opvatting, zooals die buiten logische en metaphysische ontwikkeling om gemakkelijk post vat, dat zijn wereldbeeld en de wereld zelf een en hetzelfde zijn. Deze opvatting voert hem tot de vraag of er tegenwoordig wel een natuurkundige is, die aan de realiteit van het energieprincipe twijfelt; waarop men wel met de wedervraag moet beginnen wat onder een reëel principe

verstaan moet worden; een principe is toch waarlijk geen stuk ijs of een ander ding.

Op andere wijze drukt hij dit nog uit door te vragen, of het principe van het behoud van energie reeds gegolden heeft, toen nog geen mensch daarover kon nadenken, een vraag zooals deze dikwijls listiglijk aan idealisten gesteld is. Maar het is toch reeds onmiddellijk duidelijk, dat er geen principes zijn, zoolang er geen bewustzijn is om deze te vormen. Bovendien is er in de natuur vóór het uitspreken van dit principe evenmin een geval geweest als daarna, dat de energie behouden is, om de eenvoudige reden, dat dit slechts een spreekwijze is voor afgesloten systemen, die in de natuur niet voorkomen. Het principe der energie is in de natuur evenmin aanwezig, als de waterstof in water als samendrukbaar en brandbaar gas aanwezig is.

De wet der constante energieverhoudingen zooals de wet van behoud van arbeidsvermogen eigenlijk moest heeten, geeft feitelijk slechts een betrekking aan tusschen telkens twee aantallen van soortelijk verschillende eenheden, die met de grootste willekeur naar onze denkwijze en ons waarnemingsvermogen gevormd zijn, zoodat de wet in het geheel geen realiteit is, maar veeleer een schema, waarnaar we ten naastenbij een algemeen quantitatief verband tusschen soortelijk verschillende verschijnselen kunnen vormen.

Ten overvloede dient er nog op gewezen, dat voor zoover de energie voorkomt uit, of opgaat in potentieele d. w. z. mogelijke energie, er van realiteit uitteraard geen sprake kan zijn.

Dit moge genoegzaam duidelijk maken, dat er een wezenlijk onderscheid bestaat tusschen het onbegrensde, samengestelde reële natuurproces, dat onze waarneming ons leert kennen, en de beperkte, in één richting uitgewerkte gedachtenvorm, die het algemeene in het proces samenvat.

In hoeverre het door ons waargenomen proces verder weder van onze zintuigen afhankelijk is, is een nieuw vraagstuk, waarvan echter de belangrijkheid niet zoo groot is, als men in den beginne geneigd is te meenen, zooals door de beschouwingen van Mach in zijn „Analyse der Empfindungen” (vergl. blz. 27) duidelijk wordt. Immers, het komt in de natuurkunde slechts op de verhoudingen der dingen en verschijnselen onderling aan, en niet op de alleenstaande en afzonderlijke feiten. En wij leeren deze kennen als verhoudingen van de verschijnselen in ons bewustzijn, nadat zij uit de realiteit door de zintuigen zijn binnengevoerd. Maar dit is ook het eenige, dat wij kunnen verlangen. Het ware kinderlijk, telkens weder te dwingen om het bezit van dingen en hunne verhoudingen, geheel buiten en onafhankelijk van ons, in de meening, dat die dingen nu juist het ware zijn.

Planck gaat in zijn streven naar eenheid zóóver, dat hij zelfs geen onderscheid maakt tusschen de reële dingen en de gedachten omtrent deze. Hij zegt ons dat mannen als Copernicus, Newton en Faraday zelf niet van hun wereldbeeld gesproken hebben, en zelfs geen onderscheid gemaakt hebben tusschen hun wereld en de natuur zelve. (blz. 74).

Indien het al zoo ware, zou het er slechts op wijzen, dat deze mannen somnambules waren, wien God de waarheid in hun slaap mededeelde, zooals Hegel het heeft uitgedrukt. Wij mogen echter gerust aannemen, dat zij zich wel bewust zijn geweest van de incongruentie, die er tusschen hunne wetten en het natuurverloop zelf bestaat, een gedachte zooals die zich aan ieder natuuronderzoeker bij zijn werk opdringt.

Men kan het met Planck eens zijn in streven naar eenheid en alzijdig doorvoeren van het mechanisch geometrisch verband om een berekenbare betrekking tusschen allerlei verschijnselen in de natuur te verkrijgen. Maar er zij tevens op gewezen dat daarmee de begrijpelijkheid der natuur en

de verklaring der verschijnselen op den achtergrond wordt geschoven, en dat dit quantitative beeld, naarmate het algemeener en dus abstracter wordt, meer van de werkelijkheid en haar groote verscheidenheid gaat verschillen.

Wanneer dit streven naar eenheid bij de beoefenaren der natuurkunde eenzijdig blijft bestaan, en niet met een beschouwing der natuur in hare qualiteiten in verband met onze qualitative waarnemingen der zintuigen gepaard gaat, moet er een verwarring ontstaan zooals die zich b. v. reeds in de vereenzelviging van stof en electriciteit heeft geopenbaard.

Men moge naar eenheid blijven streven, maar men verlieze de verscheidenheid in deze eenheid niet uit het oog.

Delft, Juli 1909.

BOEKBESPREKING.

DE CONSCIENTIAE NOTIONE. QUAE ET QUALIS FUERIT ROMANIS.

(Over de Romeinsche opvatting van het begrip: geweten.)

Een gemeenlijk „dissertatie” hier „disputatie” genoemde Verhandeling gehouden ter verkrijging van den doktersgraad in de bespiegelende wijsbegeerte door Roelof Mulder van Sauwerd, op gezag van den Rector Dr. J. Woltjer. Te Leiden bij E. J. Brill.

Ofschoon goede boeken geen haast hebben, noch om te worden gedrukt, noch om te worden beoordeeld, moeten we den schrijver toch onze verontschuldiging aanbieden dat een kort woord over zijn werk zoolang in de pen is gebleven.

Eerstens omdat het een bijzonder verschijnsel is in onze dagen een Latijnsche dissertatie te zien, wat in de Faculteit der Letteren toch altijd als een heugelijk verschijnsel mag worden begroet, in de tweede plaats omdat het onderwerp met zorg is behandeld en grondig bestudeerd.

Ofschoon in positief Christelijken geest bewerkt, staat het bewonderenswaardig zakelijk tegenover de Romeinsche denkbeelden, evenals onze geleerde Calvinistische voorvaderen in staat waren een onbevangen blik op de Romeinsche geschiedenis te werpen.

Laat ons nu eens den korten inhoud van 't Geschrift doorloopen.

Volgens de goede oude gewoonte door Cicero voorgeschreven (de Off. 1 : 7), begint de schrijver met een definitie: 't geweten

is een zielsverrichting waardoor we gedwongen worden, al wat we denken spreken en doen aan Gods wil voor zoover die ons bekend is, te onderwerpen.

Daarna somt hij de plaatsen op, waar de woorden *conscire*, *conscius* en *conscientia* voorkomen.

Conscius blijkt drie beteekenissen te hebben: wat men met een ander weet, wat men voor zich weet, en wat men goed weet.

Conscientia heeft veelzijdige beteekenis.

1. *Communis scientia* of gewoon medeweten.
2. *Conscientia* = *memoria* of *cognitio* zonder zedelijke beteekenis.
3. *Conscientia* of bewustzijn met een genitievus van slechte daden: *conscientia scelerum*.

4. *Conscientia* of bewustzijn van een goede daad.

5. *Conscientia animi vel mentis vel anime*. = ons geweten.

6. *Conscientia* schuldbewustzijn of goed of slecht geweten.

7. *Conscientia* met toevoeging van *mala*, *prava*, *noxia* enz.

8. *Conscientia* met toevoeging van *bona*, *recta*, *integra*.

Uit alle plaatsen blijkt dat het woord *conscientia* eerst voorkomt in den tijd van Cicero.

Eerst langzamerhand krijgt het een zedelijke strekking.

En hoewel nu in den ouden tijd het woord „geweten” niet voorkomt, vindt men het „begrip” overal terug en wel in den Romeinschen godsdienst.

Door den godsdienst was het volk gebonden, *religione obligabatur*, welke beteekenis Lactantius ook weervindt in 't woord *religio*, dat volgens hem van *religare* afgeleid is. Zeer dikwijls is het woord *religio* met banden strikken en knoopen verbonden, wat o. i. niet wegneemt dat het woord oorspronkelijk van religere kan zijn afgeleid, zooals Gellius beweert.

Als intelligere *inzien* beteekent kan *religere* ontzien beduiden. Ontzag (*Rücksicht*) is zeker wel een der beste vertalingen van *religio*.

Wie nergens naar *omziet*, kan niet religieus genoemd worden, al blijft ook religens veel beter dan *religiosus*, dat altijd op iets overdrevens ziet, op iemand die niet alleen vroom maar veeleer bijgeloovig is, angstig nauwgezet.

Wie *religione adstrictus* is, noemen wij zedelijk verplicht, in de oudheid werd hiermede meestal de eed bedoeld. *Qui iuraverat religione adstrictus erat*. Zoo was de Romeinsche soldaat.

Ook in onze Republiek werd de dappere soldaat meermalen vroom genoemd.

Door den invloed der Stoïcijnen, kwam nu echter het woord conscientia meer en meer in gebruik als een inwendige stem, die als een daemon of godsbede in ons getuigt en oordeelt over onze daden (testis-judex). Zijn deze slecht, dan zijn het de Furiën die ons vervolgen. *ὁ θεὸς ἐνδὸν ἐστί.*

Het woord conscientia eerst op een enkel feit toegepast wordt langzamerhand een deel der ziel dat als rechter optreedt of als getuige van wat behoort te geschieden en wie nu een gerust geweten heeft kan volgens den Stoïcijn gelukkig leven. Voor den Christen echter ontbreekt hier nog het geloof. Met de toelichting hiervan eindigt de doorwrochte dissertatie.

Merkwaardig is, dat het woord conscientia vóór Cicero genoeg ontbreekt, maar het begrip door 't woord religio wordt vervangen, en voorts dat eerst stap voor stap, het woord zelf die uitgebreide beteekenis krijgt die er in de latere zedeleer aan toegekend is.

Ook treft ons de opmerking dat slechts zelden het begrip geweten in 't Grieksch door *συνελήσεις*, vertaald is. De Stoïcijnen gebruikten hiervoor *αἰδῆμον* en *ἐντροπήκον*.

De uitwendige godsdienstband der Romeinen van den ouden tijd als voorwaarde tot geluk werd toen 't geloof verdween, vervangen door den inwendigen daemon van de wijsbegeerte der Stoïcijnen, deze op zijn beurt door het geloof der Christenen aan de genade in Christus. Dit geheele verloop wordt gedragen door de overtuiging dat er absolute zedewetten zijn, evenals er absolute denkwetten kunnen worden aangewezen en absolute natuurwetten worden voorondersteld.

Aangezien we echter hier geen kritiek willen uitoefenen op 't begrip, eindigen we met de oprechte hulde te herhalen door ons in den aanvang dezer aankondiging aan de verdiensten van dit boek gebracht.

Zulke boeken vermeerderen kennis, en die onze kennis vermeerdert, vermeerdert ons geluk.

W. M.

ONTVANGEN BOEKEN.

Dr. B. J. H. Ovink, Wijsgeerige en taalkundige Verklaring van Plato's Gorgias. Leiden, Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill.

Julius de Boer, Groote Denkers, Tweede Serie n^o. 3. Plato, Baarn, Hollandia-Drukkerij.

G. Mannoury, Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik. Haarlem, P. Visser Azn.

Dr. Rudolf Steiner, Filosofie en theosofie, uit het Duitsch vertaald door A. Terwiel. Theosofische Bibliotheek. 8e Serie, n^o. 47. Amsterdam, Uitg. van de Theos. Uitg. Mij.

Dr. H. W. Ph. van den Bergh van Eysinga, Psyche. Amsterdam, W. Versluijs.

Nieuw Leven, Maandschrift onder redactie van Ad. Herckenrath e. a. Tweede Jaarg. Oct. Nov. en Dec. Gent, Herckenrath.

GEORG LASSON ALS WIJSGEER EN THEOLOOG.

DOOR

Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS.

Georg Lasson is de zoon van den Berlijnschen hoogleeraar in de filosofie Adolf Lasson, den laatsten Hegelaar, die de filosofie op een Duitschen kathedre doceert. ¹⁾ „School” heeft hij niet gemaakt, maar in zijnen zoon heeft hij een leerling gevormd, die meer beteekent dan het grootste aantal volgelingen. Georg Lasson, thans Evangelisch predikant aan St. Bartholomaeus te Berlijn, is van huis uit theoloog. Behalve het bewerken van een paar Hegel-uitgaven ligt zijne werkzaamheid op het gebied der theoretische en stichtelijke theologie. Maar ook deze wordt beheerscht en gericht door Hegelische denkwijze. Door Hegel is Lasson zich zuiver bewust geworden van de kerngedachte der Duitsche cultuur, die in de literatuur der Duitsche klassieken en in de idealistische wijsbegeerte van Kant tot Hegel tot hare schoonste ontplooiing is gekomen. Tegen de toenemende vervreemding van het Duitsche geestelven van zijnen voedingsbodem en tegen de hieruit voortvloeiende ontreddeering der geesten en gemoederen is Lasson's arbeid een krachtig en zelfbewust protest.

1) De voornaamste werken van Adolf Lasson zijn de volgende: *Meister Eckhart*; *Rechtsphilosophie*; *Das Gedächtnis*; *Der Leib*.

Achtereenvolgens zullen we zijne werken bespreken op het gebied der filosofie (zijne uitgaven van Hegels *Encyclopädie*, *Phänomenologie des Geistes* en van eene bloemlezing uit Hegels werken, voorts zijne beschouwingen over Hegel in de inleidingen op die werken), op het gebied der theologie (de verhouding van godsdienst en wijsbegeerte, eene streng wetenschappelijke inleiding tot de dogmatiek en zijne stichtelijke geschriften) en ten slotte zijne kritische beschouwingen over de moderne kunst.

I.

Met de uitgave van Hegels *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*¹⁾ beoogt de uitgever vóór alles Hegels hoofdwerk in philologisch zuiveren text weer te geven. Behalve de inleiding, een juweeltje van glasheldere hegelische propaedeuse, is deze uitgave niet bewerkt met 't oog op filosofische propaganda: het is een daad van piëteit jegens een van Duitschlands machtigste geesten. Een kritisch gezuiverde text is geen overbodige weelde, waar èn de derde uitgave der *Encyclopädie*, de laatste, die Hegel zelf in 1830 heeft bezorgd, èn de uitgave in Hegels verzamelde werken, met toevoegsels uit dictaten verrijkt, niet alleen wemelen van drukfouten, maar ook op vele plaatsen geen zin geven. Met nauwgezette zorg heeft Lasson alle uitgaven vergeleken om den authentieken Hegeltext te herstellen en waar noodig deze met behulp van vroegere en latere edities, en waar deze geen uitsluitsel geven, door eigen conjecturen te verbeteren. Het is wetenschappelijk juist, dat de laatste door Hegel bezorgde uitgave (AIII) aan deze nieuwe editie ten grondslag is gelegd; met behulp van den eersten (AI) en van den tweeden

1) Philosophische Bibliothek, Band 33. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1905. Preis 3.60. M.

druk (AII) hebben tal van drukfouten hare authentieke correctie gevonden, fouten, die in de uitgave van Hegels gezamenlijke werken (Ww.) waren blijven staan, of willekeurig waren verbeterd. (*Enc. ed. L. S.* 503—506) Waar de tweede druk (AII) belangrijk van den derden afwijkt, is de afwijkende text aan den voet der bladzijde afgedrukt; dit zijn de belangrijkste van de 3600 varianten, die Lasson heeft ontdekt, welke getuigen van Hegels onverflauwde arbeidskracht. In eene beknopte uitgave als deze bleek het Lasson niet doenlijk ook de afwijkingen der eerste, veel meer beknopte uitgave (AI) te verwerken: AI en AIII synoptisch af te drukken, met de varianten van AII is Lassons ideaal van een wetenschappelijk onberispelijke uitgave der *Encyclopädie*; terwijl dan in een tweede deel de „Zusätze,” die in Hegels Ww. tusschen de §§ staan afgedrukt, zouden vereenigd worden, na opnieuw aan de Hegelmanuscripten getoetst te zijn. Want tusschen den text, zooals die door Hegel werd ontworpen, behooren ze niet: wat het werk aan begrijpelijkheid er door heeft gewonnen, heeft het aan „Uebersichtlichkeit” verloren.

Over de methode, waarop de uitgevers der *Encyclopädie* in Hegel's werken tewerk zijn gegaan, is Lasson slecht te spreken. *Zijn* arbeid is een protest tegen de hunne. De tusschengevoegde „Zusätze”, de willekeurige verbeteringen, waarvan geen rekenschap wordt gegeven, ergeren hem, den nauwgezeten philoloog, in hooge mate, en terecht: het retoucheeren van de *Geistesphilosophie*, terwille der leesbaarheid, is met den plicht van een nauwgezet uitgever niet te rijmen.

De lezer van den text der *Encyclopädie* in Hegels Ww. stuit echter niet alleen op zinstorende fouten; de grootste moeilijkheden zijn steeds te wijten aan Hegels gedrongen stijl, soms ook aan zijn worstelen met de taal om zijne

zuivere denkingen te zeggen, vooral waar hij in wijsgeerige termen dialektisch verband wil ontwikkelen, dat hem zelf nog niet recht voor den geest staat, dikwijls ook weer door het gemis van het juiste woord. Om hieraan te ontmoet te komen is eene uitgave met wijsgeerige ophelдерingen noodig, in den trant als Prof. Bolland heeft uitgegeven.¹⁾ Toch hebben de philologische verbeteringen van Lasson heel wat min of meer zinstorende fouten, ja zelfs onleesbare zinnen hersteld.

Om het groote belang dezer veranderingen, zoowel uit philologisch als uit philosophisch oogpunt, zullen wij ze nader bespreken. De eerstvolgende plaatsen zijn m. i. ten onrechte gewijzigd.

§ 164 (S. 160 z. 26 ff.): „Ob er (der Begriff) gleich abstrakt ist so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das absolut *Konkreteste* (so AII; AIII hat Konkrete) ist der Geist.” Deze verandering van Hegel zelf is eene verfijning der uitdrukking: immers de tegenstelling steekt niet in *das Konkrete* tegenover *das Konkreteste*, maar in de woordjes *schlechthin* en *absolut*. Het gaat om het konkrete zonder meer en het absolute of wàre konkrete.

Even weinig deugt de lezing „*entwickeltere Bestimmtheit*” van § 133 (S. 140, z. 10, so AII; AIII heeft ontwikkelte B.), waar het sobere *entwickelte* voldoende is: immers het ligt in de rede, dat een begrip volgens zijne ontwikkelde bepaaldheid meer inhoudt dan in zijne aanvankelijke gesteldheid: de comparatief is dus een pleonasme.

§ 150 (S. 150, z. 18 ff.) „Die absolute Identität dieses Verhältnisses (von Substantialität und Accidentalität) mit sich ist die Substanz als solche, die *aber* als Notwendigkeit die

1) Leiden, A. H. Adriani 1906.

Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als Wirklichkeit setzt, aber ebenso die Negativität dieses Äusserlichen ist nach welcher das Wirkliche als unmittelbares nur ein Accidentielles ist." Het eerste hier gecursiveerde *aber* is door Hegel in zijne derde uitgave weggelaten en terecht. Immers de bijzin van „*die als Notwendigkeit*” af, ontwikkelt de beide momenten der absolute verhouding; momenten, van welke het tweede het eerste negeert. Deze momenten ten opzichte van elkander dus tegengesteld (door *aber* in regel 22) vormen in hun geheel de absolute identiteit, d. i. de identiteit, waarin het onderscheid is opgeheven, van de substantieele verhouding.

§ 193 (S. 179 z. 32 ff.) „Wenn das Prinzip dieses Glaubens (nämlich dass mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins in unserm Bewusstsein verbunden ist) auch die *Vorstellungen* der äusserlichen endlichen Dinge in die Unzertrennlichkeit des Bewusstseins derselben und ihres Seins befasst, weil sie *in der Anschauung* mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig.”

Hegel veranderde in zijne derde uitgave „die *Vorstellungen* der äusserlichen endlichen Dinge” in „die *Vorstellung* u. s. w.”

Wat juister is, aangezien het hier gaat om voorstelling en aanschouwing als eigenaardige opvattingwijzen van het bewustzijn en niet om bepaalde voorstellingen van eindige dingen. Enkele regels verder staat dan ook weer: „*Vorstellung* der endlichen Dinge.”

§ 88 (S. 112 z. 1—2.) „Sie (Einheit von Sein und Nichts) begreifen heisst nichts anderes als *dies es* Auffassen.”

Zoo leest Lasson met A_I, terwijl A_{II} en A_{III} de betere lezing geven: *dieses* auffassen.

Vooraf voor de werken van Hegel geldt de tekstkritische regel, dat de moeilijkste lezing de beste is. Hiertegen nu

heeft Lasson meermalen gezondigd met zijne emendaties, die in vele gevallen als „Glättung” van den eigenaardigen stijl van Hegel zijn te beschouwen, al moet tevens erkend worden, dat ophelderende noten gewenscht zijn. Ongeveer de helft van Lassons emendaties had om deze reden achterwege kunnen blijven: herhaaldelijk wordt een anakolouth van Hegel door invoeging van een werkwoordelijken vorm weggewerkt. (o. a. S. 54, z. 26, S. 129, z. 29). Zoo is ook de wijziging der alinea's in § 12 (S. 44, z. 37 en S. 45, z. 28) bepaald foutief: immers het gaat hier om „Unmittelbarkeit” en „Vermittlung” in de philosophie, om het apriorische en aposteriorische in het denken, niet om het ontstaan en de ontwikkeling van de wijsbegeerte.

Tegenover deze overbodige en foutieve veranderingen door Lasson in den text van AIII gemaakt, staan tal van verbeteringen, zoowel met behulp van AI en AII als door emendaties aangebracht. Deze zijn van groot belang, daar vele duistere plaatsen in de *Encyclopädie*, zoowel in de uitgave der Ww. als in de editie-Bolland, hier hare juiste gedaante krijgen. Wel heeft Prof. Bolland tal van verbeteringen aangebracht: voor de afzonderlijke uitgave der *Kleine Logik* blijkt dat uit Lasson's „Verzeichnis der Lesarten”; in een 5-tal gevallen geeft Prof. Bolland de juiste lezing. Daartegenover staan verscheidene andere plaatsen, waar Prof. Bolland de foutieve redactie der Ww. afdrukt, waarvan enkele bepaald onbegrijpelijk zijn. In de meeste gevallen verdient echter de text van Lasson uit philologisch oogpunt de voorkeur. Zoo kan men met behulp van Lasson's uitgave heel wat verbeteringen in de editie van Prof. Bolland aanbrengen, al zijn ook weer enkele fouten van Ww., die in de *kleine Logik* waren blijven staan hier door den Nederlandschen hoogleeraar verbeterd.

In de volgende lijst komen zoowel verbeteringen van

zinstorende fouten als aanwijzingen tot herstel van den philologisch zuiveren text voor.

In de *Encyclopädie*, door Prof. Bolland uitgegeven staat:

- S. V z. 14 v. o. Betracht (alleen Ww.); lees: Betrachtung.
 S. VI z. 17 v. o. unter den (fout van Ww.); lees: unter dem.
 S. XI z. 13 v. o. die; lees: diese (em. Lasson).
 S. XII z. 6 v. u. die; lees: welche. }
 S. XII z. 5 v. u. welche; lees: die. } A I, A II.
 S. XVIII z. 17 v. o. in diesem; lees: in diesen (A II).
 S. XIX z. 13 v. u. Individuum-setze ¹⁾; lees: Individuen
 setzen (A II).
 S. 2 z. 12 v. u. menschliche; lees: der menschliche (A II).
 S. 7 z. 21 v. u. gebraucht; lees: gebrauche (Ww₁, A III).
 S. 18 z. 7 v. u. der Mannigfaltigkeit; lees: und Mannig-
 faltigkeit (A I, A II).
 S. 50 z. 3 v. o. betrachtet(drukfout v. Ww.); lees: betrachtete.
 S. 54 z. 12 v. o. und (foutieve correctie van Ww.); lees: auch.
 S. 66 z. 18 v. u. durch dieselbe; lees: durch dieselben
 (Em. L.).
 S. 67 z. 10 v. o. setzte (drukfout of onnoodige correctie van
 Ww.); lees: setze.
 S. 72 z. 5 v. u. heben (drukfout v. Ww.); lees: erheben.
 S. 75 z. 21 v. o. abstrakt subjektiv (toevoegsel van Ww.)
 moet vervallen.
 S. 76 z. 7 v. o. endlich (toevoegsel van Ww.) moet vervallen.
 S. 81 z. 14 v. o. Betrachtungsweise; lees: Betr. derselben
 (Korrigendenverzeichnis A II).
 S. 83 z. 15 v. o. ihres; lees: seines (Korrigendenverzeich-
 nis A II).
 S. 109 z. 17 v. u. obwohl ein gedachtes auch abstraktes; lees:

1) Conjectuur van den uitgever der Ww., ter verbetering van de drukfout van A III. Individuum setze, zonder A II na te slaan. Een soortgelijk geval biedt: *Enc. ed. L. S. 24 z. 32.*

ob es wohl ein gedachtes und abstraktes ist (AII).

- S. 121 z. 16 v. o. Pantheismus; lees: Panth. bilden (Em. L.).
- S. 132 z. 20 v. o. den Atomen; lees: dem Atom (AI, II, III).
- S. 171 z. 10 v. u. die zur Unmittelbarkeit als einem Sein, welches ein reflectiertes, Existenz ist, gelangte Bestimmtheit; lees: aber einem Sein, welches ein reflectiertes, Existenz, ist, — die zur Unmittelbarkeit gelangte Bestimmtheit (Em. L. met behulp van AII).
- S. 181 z. 9 v. u. Ganze als Insichsein, — und u. s. w.; lees: Ganze, als Insichsein und u. s. w. (AII).
- S. 182 z. 16 v. o. nicht hinzu; lees: nichts hinzu (AII).
- S. 201 z. 14 v. u. Aufhebens; lees: Aufhebens der Unmittelbarkeit (AI).
- S. 213 z. 4 v. o. für sie; lees: für sich (AII).
- S. 222 z. 10 v. u. für; lees: für meine (Em. L.; vgl. wijziging van AII).
- S. 233 z. 4 v. o. Beschaffenheit; lees: Bestimmung (AII).
- S. 239 z. 11 v. o. das einzelne Subjekt (Ww.); lees: das Einzelne als Subjekt (AI, II; das Einzelne Subjekt AIII).
- S. 248 z. 2 v. u. der Unterschiedenen; lees: derselben (AII, III).
- S. 252 z. 13 v. u. diese; lees: es (Em. L. met behulp van AII).
- S. 258 z. 16 v. o. } dass; lees: das { (AII, AIII).
- S. 258 z. 17 v. o. } } (AII).
- S. 285 z. 1 v. o. unmittelbaren; lees: des unmittelbaren (AI, II).
- S. 316 z. 21 v. o. nicht mehr nur; lees: nur nicht mehr (Em. L.; AII heeft: aber nicht mehr nur).
- S. 394 z. 12 v. o. der ohne; lees: und ohne (AI).
- S. 394 z. 17 v. o. Bestimmlosigkeit; lees: Bestimmungslosigkeit (AII).

- S. 419 z. 10 v. u. nur ist; lees: ist nur (Korrigendenverzeichnis AII).
- S. 434 z. 13 v. u. nämlich der; lees: nämlich die (Em. L. noodzakelijk door 't invoegen van „nämlich” in AIII).
- S. 532 z. 23 v. o. dass wenn; lees: doch wenn (Em. L.).
- S. 541 z. 7—4 v. u. die Befindlichen.... sind; lees: das.... Befindliche.... wird (AII). Prof. B. verandert in *die Befindlichen*, om het foutieve *sind* te kunnen behouden, een dergelijk geval vinden we in § 335:
- S. 554 z. 13—14 v. o. von Zweckmässigkeit einem anfänglichen Selbstbestimmen (Ww.); lees: der Zweckmässigkeit (AI, II, III) ...eines anfänglichen Selbstbestimmens (Em. L. in verband met: einer anfänglichen Selbstbestimmung (AII) en: einem anfänglichen Selbstbestimmen (AIII). Zoo blijkt het, dat de uitgever der Ww. de fout herstelde door *der Zw.* in *von Zw.* te veranderen, zonder AII op te slaan!
- S. 562 z. 3 v. u. und sein äusseres Bestehen; lees: als äusseres Bestehen sich (Em. L.; AIII, Ww. geven geen zin).
- S. 578 z. 7 v. o. es; lees: er. (AII).
- S. 683 z. 8 v. o. Tierorganisationen; lees: höheren Tierorg. (AII).
- S. 728 z. 14 v. u. einzelner Unangemessenheit; lees: einzelner Unangemessenheiten (Em. L.).
- S. 729 z. 1 v. u. abgestumpft, verknöchert hat; lees: abgestumpft hat, verknöchert (Em. L.).
- S. 763 z. 18 v. o. betrachteten; lees: zu betrachtenden. (Em. L., AIII leest betrachtenden).

- S. 813 z. 9 v. o. Es genügt nicht; lees: es genüge nicht (AII, III).
 S. 883 z. 8 v. u. Substanz es; lees: Substanz es ist (Em. L.).
 S. 907 z. 1 v. o. der Einzelheit; lees: und dann der Einzelheit (AI).
 S. 924 z. 2 v. u. unendliche; lees: unendlicher (Em. L.).
 S. 924 z. 1 v. u. Die; lees: Diese (AII).
 S. 961 z. 2 v. o. wenn es beliebt; lees: wenn es ihr beliebt (AII).
 S. 982 z. 18 v. o. wie sie; lees: wie sie sich (AII).
 S. 982 z. 16 v. u. dieselbe; lees: dieselben (Em. L.).
 S. 983 z. 14 v. o. sie; lees: es (AII).
 S. 1034 z. 18 v. o. es; lees: wenn er es (AII).
 S. 1047 z. 5 v. o. jenes; lees: jener (AII).
 S. 1054 z. 15 v. o. sich sich-wissen; lees: Sich-wissen (Em L.).
 S. 1058 z. 14 v. o. einen; lees: und damit einen (Em. L.; AIII heeft: und einen damit).

De uitgave van Hegels *Phänomenologie des Geistes* ¹⁾ is philologisch heel wat minder bewerkelijk geweest; hier toch is maar ééne uitgave door Hegel zelf bewerkt (A), terwijl hij voor den tweeden druk met de correctie slechts tot blz. 21 vorderde. Ook hier geeft Lasson de afwijkende lezingen van de twee edities der *Phänomenologie* in de Ww., (B en C). In zes gevallen neemt hij verbeteringen van B of C over, waarvan drie goed, één mogelijk en twee overbodig zijn; zelf emendeert hij acht en twintig plaatsen. Van deze zijn zeventien goed, zes overbodig, vier mogelijk en één foutief. Verscheidene dezer verbeteringen gelden het geslacht van aanwijzende of persoonlijke voornaamwoorden, dat door Hegel vaak slordig werd toegepast.

Foutief is Lassons emendatie in den volgenden zin: „Diese (die Welt der Bildung) hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich

1) Philosophische Bibliothek, Band 114. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1907. Preis 5 M.

selbst, — das Gefühl *die Auflösung* alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseins hindurch gerädert und an allen Knochen zerschlagen zu sein." (S. 350) Lasson nu leest inplaats van *die Auflösung, der Auflösung*. Hierdoor wordt de bouw van den zin veel duisterder en veel leelijker. De zin is toch aldus te begrijpen:

- das Gefühl: 1^o. die Auflösung alles sich Befestigenden (zu sein).
 2^o. durch alle Momente ihres Daseins hindurch gerädert (zu sein).
 3^o. an allen Knochen zerschlagen (zu sein).

Terecht heeft Lasson de interpunctie gewijzigd volgens het tegenwoordige gebruik: één komma van Hegel echter, die in de Ww. reeds was vervallen, heeft hij hersteld. Hegel maakte zoo'n overvloedig gebruik van de komma, dat men in vele gevallen slechts na aandachtige lezing van een geheel betoog kan beslissen of de interpunctie eene rol heeft te spelen in de interpretatie. In het bedoelde geval nu, heeft Lasson zich in zijne textuitlegging op een dwaalspoor laten brengen door eene komma van Hegel; door deze te herstellen heeft hij de beteekenis van een tamelijk zwaren zin ten onrechte juist omgekeerd!

„Denn das Aufgeben des eigenen Willens ist nur einerseits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen." (S. 150, z. 15 v. u. ff.) De komma na *an sich* nu is overbodig.

Voor het bewustzijn, dat eigen wil verloochent, is deze daad alleen negatief, terwijl het inderdaad in beginsel (an sich, seinem Begriffe nach) tevens positief den algemeenen wil stelt.

Dit blijkt dan ook duidelijk uit de volgende zinsneden: „Für dieses Bewusstsein ist diese positive Bedeutung des

negativ gesetzten einzelnen Willens der Wille des anderen Extrems.... Es selbst (dieses Bewusstsein) ist sich nicht dies Ansich (n.l. positief, de algemeene wil te zijn).”

Lasson heeft zijne uitgave van noten voorzien; meeren-deels geven deze aanwijzingen omtrent de beteekenis van de voornaamwoorden, ook wijst hij geregeld op de overeenkomstige categorieën in de groote logica.

De zware studie der *Phänomenologie* heeft hij ten slotte eenigszins vergemakkelijkt door het indeelen van de hoofdstukken in afdeelingen, doorgaans met vermelding van den inhoud in enkele woorden. Vergelijken wij nu de Holland-sche uitgaven dezer hoofdwerken van Hegel met die van Lasson, dan verdienen de laatsten de voorkeur uit philo-logisch oogpunt. Wat echter bruikbaarheid voor wijsgeerige studie betreft, dan staat de *Encyclopädie*, door Prof. Bolland uitgegeven, zonder twijfel bovenaan, omdat hier ook de *Zusätze* zijn afgedrukt; terwijl het recht verstand der *Phäno-menologie* door de schitterende philosophische noten van Prof. Bolland zeer wordt gebaat.

II.

Terecht heeft Lasson beseft, dat het aanbieden van zuivere teksten van Hegels hoofdwerken eene onvoldoende tegemoetkoming is voor eene ontwakende belangstelling in Hegel. Doordat de moderne Duitsche gedachtenwereld evenals de Hollandsche bezig is zich in tal van eenzijdigheden te verloop en het centrale punt, de totaliteit en den samenhang van haar beschaving uit het oog heeft verloren, is eene inleiding tot Hegels gedachtenwereld onmisbaar.

Dit nu heeft Lasson gegeven in zijne beide inleidingen op de *Encyclopädie* en op de *Phänomenologie* en in eene populaire uitgave met inleiding eener bloemlezing uit Hegel.

De inleiding op de *Encyclopädie* bedoelt in de eerste plaats het verwilderde denken van onzen tijd tot de zuivere begrippen van Hegel terug te brengen; die op de *Phänomenologie* geeft een overzicht van Hegels ontwikkeling als filosoof en bepaalt de plaats van dit werk in de wijsgeerige stroomingen van dien tijd.

Den lezers der *Encyclopädie* geeft Lasson eerst eenige beschouwingen over Hegels grondgedachten. Hij gaat hierbij uit van de gewone misverstane étiquetten, waaronder de ware Hegel wordt verborgen; n.l. de begrippen-ontwikkeling, identiteit, panlogisme.

Het tweede hoofdstuk ontvouwt de filosofie als enkele en als algemeene wetenschap en als het absolute weten, terwijl in het derde Hegels *Encyclopädie* voorloopig wordt uiteengezet.

Uit wetenschappelijk oogpunt is de inleiding op de *Phänomenologie* veel belangrijker. Een juist besef van Hegels methode en fijn gevoel voor de historische momenten van Hegels ontwikkeling spreken uit deze bladzijden. Het is dan ook volmaakt in Hegels geest de *Phänomenologie* in historisch verband met de geestesontwikkeling dier dagen te beschouwen; Hegel toch was diep doordrongen van het besef, dat ieder, ook de wijsgeer, een kind van zijn tijd is, dat hij boven de gedachtenwereld van zijn tijd slechts in zooverre uitkomt, als hij deze in haren samenhang leert begrijpen.

De *Phänomenologie* is de voorloopige afsluiting van het wijsgeerig denken der voorafgaande decenniën, gedurende welke het menscheijk denken grootere vorderingen had gemaakt, dan tevoren in vele eeuwen. Hier wordt het wijsgeerig denken „über sich selbst verständigt und zu einem vorläufigen Abschlusse gebracht." (S. XVII) Dit werk is een sluitsteen, immers Hegel heeft hier „die Probe geliefert auf

das grosse Exempel, das der Philosophie überhaupt aufgegeben ist, die Wirklichkeit denkend zu begreifen, den Gegenstand und das Bewusstsein mit einander im Geiste zu versöhnen." (S. XVIII) Maar toch slechts eene voorloopige afsluiting, want het is duidelijk, „dass auch die Arbeit Hegels der Fortsetzung bedürfe und dass die Wirklichkeit noch umfassender und vollständiger begriffen werden müsse, als er es vermocht hat." (S. XVIII)

Lasson beschouwt de *Phänomenologie* in verband met Hegels individueele ontwikkeling en in het verband van de wijsgeerige richtingen dier dagen: tweeërlei historisch verband, dat in wezen identiek is.

In zijne jeugd ademde Hegel in eene geestelijke atmosfeer, die hem onmiddellijk in aanraking bracht met de toen bereikte zedelijke en sociale cultuur, met de geestelijke substantie van het volksleven. In Wurtemberg leerde hij een gezond volksleven kennen met juist genoeg despotisme, om den dageraad der vrijheid in de Fransche revolutie blijde te kunnen begroeten. en een gezond piëtisme, dat het volksleven harmonisch had doordrongen. Aan het begin van zijnen academietijd raakte hij onder de bekoring van de Grieksche wereld, hem door Winckelman en Lessing, Goethe en Schiller ontsloten. Christendom en Oudheid werden „in ihren damals lebensvollsten Formen die bestimmenden Momente für sein inneres Leben." Het machtigst heeft de groote geestesbeweging in Duitschland op hem gewerkt: Kant, die de gedachte der scheppende spontaneïteit van het subject wijsgeerig formuleerde, waarop Fichte en Schiller voortbouwden; Lessing en Herder, die de redelijkheid in de historie aantoonde; Goethe, de belichaming dezer richting, terwijl hij tevens met Schelling op de redelijkheid der natuur wees. Dit alles heeft Hegel bewerkt, zooals blijkt uit zijne „Jugendarbeiten", van welke Dr. H.

Mohl in 1907 „Hegels theologische Jugendschriften” heeft uitgegeven. Want behalve in godsdienstige vraagstukken was Hegel verdiept in beschouwingen over het praktische en historische leven; de moraal, de positieve godsdienst, de verwerkelijking van de vrijheid in den staat houden hem bezig. Het lukt Hegel in hooge mate de werkzame momenten der historische ontwikkeling, „die das Wesen der Sache innerlich konstituierenden Ideen ans Licht zu stellen und also über die bloss kausale Verknüpfung hinweg die substantielle, begriffliche Entfaltung des Gegenstandes sichtbar zu machen.” (S. XLV) Uitvoerig toont Lasson aan, hoe Hegel gedeeltelijk bevangen blijft in dezelfde eenzijdigheden als de dragers der Duitsche cultuur en hoe hij deze ten deele reeds glansrijk te boven is gekomen. Dit geldt ook nog van zijne eerste publicaties. In deze artikelen van overwegend kritisch karakter is hij nog niet tot volledige zelfstandigheid en helderheid gekomen, al zijn het toch reeds philosophische meesterstukken, die in kiem de latere systematische arbeid van den grooten denker bevatten. „Er tritt in die zeitgenössische philosophische Arbeit ein mit dem berechtigten Bewusstsein einer Ueberlegenheit, die ihn befähigt, dem Weg, den der menschliche Gedanke zu seiner Zeit beschritten hat, das Ziel zu weisen, auf das er hinstrebt und die Stufen auf denen er diesem Ziele sich genähert hat, ihm erst recht verständlich zu machen.” (S. LXI) Nog vier jaar van ingespannen denk arbeid en in 1807 verschijnt de *Phänomenologie*!

In het tweede hoofdstuk dezer inleiding brengt Lasson de *Phänomenologie* nader tot het wijsgeerig bewustzijn van onzen tijd. Hij toont aan hoe Hegel onder den invloed van Aristoteles' methode is gekomen, maar tevens hoe deze Aristoteles redevivus zich hierdoor onderscheidt, „dass er auf Grund der inzwischen vollzogenen geistesgeschichtlichen Ent-

wicklung die Mitte zwischen jener absoluten Intelligenz und dem einzelnen Bewusstsein in der geschichtlichen Konkretion des absoluten Geistes findet, der innerhalb der sittlichen Gemeinschaft in der Aufeinanderfolge ihrer Gestalten sein Wesen allseitig zum Ausdruck bringt." (S. LXXXIV) Hegel knoopt dan ook bij Kant aan: „man wird mit vollem Rechte sagen dürfen, dass er die Kantischen Intentionen die Kant selber sich nur halb eingestanden hatte und die unter dem Widerspruche, den seine nächsten Fortsetzer gegen die offenbaren Schwächen seiner Methode erhoben, in den Hintergrund getreten waren, zu ihrer Erfüllung gebracht." (S. XXXVIII) Bij al zijn scherpe polemiek tegen Kant is Hegel zich steeds bewust gebleven, dat hij er naar streefde Kants bedoelingen te verwerkelijken.

„Thema und Methode, Inhalt und Anlage der Phänomenologie" worden in een glashelder betoog uiteengezet, stellig niet overbodig, waar het is gebleken, dat vele wijsgeeren van beroep de leidende gedachte der *Phänomenologie* niet vermogen te onderscheiden. Hegel geeft hier de ontvouwing van de wijze, „wie das Bewusstsein seinen Gegenstand und sich in Beziehung auf diesen Gegenstand bestimmt." (S. CV)

Het is een grof misverstand, wanneer men de *Phänomenologie* als eene geschikte voorbereiding tot Hegelstudie beschouwt, integendeel „wenn er (Hegel) nun zeigt, wie sich von dem Ausgangspunkte der sinnlichen Gewissheit das Bewusstsein durch die innere Nötigung der ihm einwohnenden Vernunft fortentwickelt bis zu dem Leben im Geiste, so liegt für das Bewusstsein, das diese Entwicklung beobachtet dieser ganze Prozess schon voraus. Nicht es wird zur speculativen Erkenntnis hingeleitet, sondern es wird angeleitet, vermittelt der speculativen Erkenntnis, mit der die philosophische Arbeit unmittelbar einsetzt, das nicht-philosophische Wissen richtig zu verstehen." (S. XCVIII)

Encyclopädie noch *Phänomenologie* heeft Lasson uitgegeven om Hegel te populariseeren. Beide werken met de inleidingen zijn berekend op wijsgeerig gevormde (ook vervormde!) lezers. Eene poging om Hegel bij het lezend publiek in 't algemeen in te leiden deed Lasson met zijne uitgave eener Hegel-bloemlezing, die hij van eene korte, heldere inleiding heeft voorzien. ¹⁾ Hij begint met het constateeren van het feit, dat Hegel eene mythe is geworden: door het algemeen vooroordeel beheerscht, schrijven geleerden en filosofen elkander een stelletje „Schlagworte” na over Hegel's onverstaanbare wijsbegeerte en zijne onvruchtbare spitsvondigheden. En toch is er een tijd geweest, die in zijne filosofie de wijsgeerige uitdrukking harer cultuur erkende te hebben gevonden. Om deze uiteenloopende waardeering begrijpelijk te maken, schetst Lasson de geestesontwikkeling van de Reformatie tot Hegel en staat dan stil bij den wetenschappelijken ernst en de genialiteit van Hegel zelve. Maar helaas, „die Zusammenfassung einer Epoche geistigen Lebens durch das ihren Geist aussprechende System der Philosophie bedeutet das Ende dieser Epoche, den Tod dieser Gestalt des Geistes”. (bl. 17) Hegel zelf heeft het uitgesproken „dass der Tod für das Bewusstsein nichts ist als der Eingang in eine höhere Form des Lebens.” Deze wordt niet uit de filosofie geboren, maar uit de diepte van het onmiddellijk produceerende bewustzijn scheidt de geest eene nieuwe levensgestalte. In deze nieuwe beweging blijft echter het resultaat der voorafgegane periode een werkzaam element. Zoo is ook de filosofie van Hegel sinds diens dood onbewust blijven voortleven: de wetenschap en de wijsbegeerte der laatste tijden worden door

1) Aus der Gedankenwelt grosser Geister. Band 4. Hegel. Zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson. Verlag von Robert Lutz in Stuttgart. 2.50 M. geb. 3 M.

zijne opvattingen beheerscht. Al is Hegelische wijsheid de verborgen achtergrond van het geestesleven van onzen tijd, de machtigste strooming in het hedendaagsch denken is het naturalisme, dat hemelsbreed verschilt van eene redelijke denkwijze. Om ontwikkelde lezers een indruk van eene redelijke wereldbeschouwing te geven heeft Lasson zijne bloemlezing samengesteld. In het tweede gedeelte zijner inleiding schetst hij Hegels verhouding tot het hoofdprobleem der filosofie, het beginsel dat de ontwikkeling van Descartes tot Hegel beheerscht, n.l. de verhouding van denken en werkelijkheid, die Hegel aldus heeft begrepen, dat het zinnelijke in zijn wezen geestelijk en het enkele het algemeene is, dat de Geest het beginsel is van al het bestaande, dat als een redelijke samenhang, eene totaliteit is te beschouwen.

De stukken dezer bloemlezing zijn met zorg gekozen en methodisch gerangschikt, zoodat de veelheid der citaten de eenheid der gedachte niet schaadt. Men vindt hier de keur van Hegels schitterenden stijl, — zonder een spoor van de technische ontwikkeling der categorieën. Hier kan men Hegel genieten zonder „den sauren Arbeit des Geistes”, eene uitstekende taktiek om onberedeneerden afkeer te overwinnen! Het spreekt vanzelf dat de logica hier niet is vertegenwoordigd; zij wordt vervangen door eene reeks citaten van inleidenden aard over de waarheid en de eindigheden, het denken en het voelen, over het gemis aan kennis Gods en der waarheid in dezen tijd en over de vijandige stemming tegen de filosofie, die hieruit voortvloeit.

In het tweede gedeelte „Gott und Welt” is ten behoeve van het ongeschoolde denken de overgang van de Idee tot de Natuur vervangen door de verhouding van God tot de wereld.

De „Geisteswissenschaften” komen beter tot haar recht: „Mensch und Bildung”, „Staat und Gesellschaft”, „Weltgeschichte”, „Kunst”, „Religion und Christentum” en ten slotte eene aanhaling over de geschiedenis der philosophie.

Dit aardige boekje is voor twee categorieën van lezers uitermate geschikt: ten eerste voor hen, die belang stellen in philosophie zonder er studie van te maken. Want hier kan men van Hegels gedachtenrijkdom en schoone taal genieten, zonder die parelen door zwaren arbeid uit zijne werken te hebben opgediept. En dan is het een boekske ter verpoozing voor Hegelkenners, die hier hunne onderstreepte passages in methodische volgorde vinden afgedrukt.

Bezwaren van Hegelkenners tegen de verwerkelijking van Hegels centrale gedachte zijn interessant, althans zij kunnen het zijn; terwijl de bezwaren van het meerendeel der filosofen vrijwel even ondoordacht zijn als hunne lofuitingen over Hegels „diepe gedachten”.

Hegels letter met Hegels methode te verbeteren is de taak door dezen wijsgeer zelve op zijne leerlingen overgedragen. Lasson heeft verschillende bezwaren in zijne inleidingen kort geformuleerd, meer aangestipt dan ontwikkeld, laat staan verbeterd. Wat de hoofdzaak betreft, zijn zij m. i. allerminst gegrond.

Lasson heeft bezwaren tegen eenige grondtrekken van het systeem en tegen eenige détailpunten. Deze bezwaren houden min of meer verband met zijne theologische voorstellingen. Lassons theologie toch wordt verhelderd door zijne wijsgeerige bezinning, doch zijn filosofisch begrip wordt eenigszins vertroebeld door zijne godsdienstige voorstellingen.

Terecht legt Lasson tegenover de eerste generatie Hegel-leerlingen, die in den Meester vóór alles den opbouwer van het stelsel eerden, den nadruk op den roem, dien hij

zich heeft verworven, doordat hij „die Natur des Gedankens und den Weg hat erkennen lehren, auf dem der Geist sich selber in sich und in der Totalität seines Bewusstseins wiederfindet.” (Enc. S. LIV) Hoe zuiver Hegels methode ook moge zijn, aan hare verwerkelijking kleven verscheidene fouten. Tot eene der gewichtigste rekent Lasson zijne opvatting van de verhouding van het absolute subject (het goddelijke Ik) en de veelheid der denkende subjecten. ¹⁾ Hij erkent, dat het een geniale daad van Hegel is geweest de logica tot grondslag van zijn stelsel te maken. Zuiverder zou de uitdrukking zijn geweest, zoo hij van de logica hadde gewaagd als van het beginsel, dat grondslag èn resultaat is. „So glänzend nämlich auch die dialektische Entwicklung der Kategorien in der Logik ist, so wenig lässt sich verkennen, dass Hegel die Identität des subjektiven Denkens und der objektiven Kategorie zu abstrakt und unmittelbar gefasst und deshalb die Gedankengänge, die in das Gebiet der Erkenntnistheorie fallen, der objektiven Logik, die er zugleich als Metaphysik verstand, einverleibt hat. Dadurch haftet seinem ganzen System der Mangel an, dass es zu einer grundlegenden Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Denken des Subjekts und dem Wissen des absoluten Geistes nicht recht kommt, dass dieser Unterschied vielmehr wesentlich nur als Erfahrungsmässige Tatsache vorausgesetzt wird. Dass der absolute Geist sich in der Geschichte und insbesondere in den drei grundlegenden Formen der vernünftigen menschlichen Geistestätigkeit, Kunst, Religion und Philosophie offenbart, das ist bei Hegel vollkommen klar ausgesprochen. Wie aber die Voraussetzung für eine solche geschichtliche Offenbarung, das Reich der vielen Iche, die in Raum und Zeit zerstreut

1) *Encyclopädie* S. XLIII—XLV; *Phänomenologie* S. CVI—CVII.

sind, mit dem absoluten Subjekt, zu dem sie gehören, innerlich zusammenhängt, das kommt bei seiner Art der Darstellung nicht genügend klar zum Ausdruck. Man kann vielleicht sagen, dass die Betonung der substantziellen Vernunft zu einseitig, die Tatsache ihrer geistigen Individualisierung zu nebensächlich gefasst ist." (Enc. S. XLIV) De vraag naar de verhouding „des Ich, das eine Unendlichkeit in sich und doch nicht absolut ist, zu dem absoluten Subjekt, dem göttlichen Ich" (Ibid.) is onvoldoende opgelost. In de *Phänomenologie* zegt hij nog het volgende: „Er hat gerade mit grosser Klarheit in der *Phänomenologie* die Notwendigkeit nachgewiesen, die von dem endlichen Individuum auf das absolute Subjekt zurückführt. Nicht minder klar hat er die Realität des einfachen Ich oder die Absolutheit des Selbst, die in dem Einzelnen erscheinende Allgemeinheit hervorgehoben. Nur einen Nachweis ist er schuldig geblieben, nämlich der, wie das absolute Subjekt sich in die Vielheit der Individuen oder in das Reich der Iche organisiert." (S. CVII) Beschouwen wij deze citaten in verband met de volgende uitlatingen: „Dagegen wird man wohl zugestehen müssen, dass, so sehr Hegel auf die Besonderheit und Individualität den grössten Nachdruck gelegt hat, es in dem Aufbau seines Systems und besonders gerade in der Logik das absolute Ich und das denkende Individuum nicht klar genug von einander geschieden und nicht deutlich genug zueinander in Beziehung gesetzt hat. Das Absolute, das Fichte als Ich und Schelling als Substanz fasst, begreift Hegel als die absolute Vernunft, das absolute Subjekt und den absoluten Zweck.

Er geht damit über seine nächsten Vorgänger und Kant zurück bis auf Aristoteles. In der Logik aber waltet die eine Bestimmung des Absoluten als der Vernunft durchaus vor. Und da nun die Logik zugleich das in sich begreift,

was man gewöhnlich unter Metaphysik versteht, so wird mindestens der Schein nicht vermieden, als läge dem Dasein der Welt nicht ein lebendiges, Zwecke setzendes, absolutes Subjekt, sondern nur das abstrakte Schema einer Reihe von logischen Allgemeinbegriffen zu grunde." (Enc. S. LXV) — dan blijkt uit de vergelijking dezer citaten, dat al die bezwaren hierop neerkomen, dat hij bij Hegel tevergeefs heeft gezocht naar het zuivere begrip van een min of meer persoonlijk God: hij wil als wereldgrond een „lebendiges, Zwecke setzendes, absolutes Subjekt" — also ein persönliches?

Typeerend in dit verband is zijne opmerking, dat Hegel „rein begrifflich" op dit punt is tekort geschoten, dat hij de waarheid der verhouding van eindig en oneindig subject het zuiverst heeft benaderd . . . in de Religionsphilosophie, „doch so dass er uns mehr auf die Antwort verweist, die in der Religion vorliegt, als dass er diese Antwort selbst spekulativ im reinen Begriffe entwickelte." (Phän. S. CVII) Lasson wil dan ook aan het antwoord, dat de godsdienst geeft, vasthouden. Hij ziet nog niet in, dat „rein spekulativ" de Godsvoorstelling van een levend, doelbewust, absoluut subject (dus persoon) onhoudbaar is. Hier blijkt Lasson bevangen in moderne godsvoorstellingen, terwijl het dogma der Triniteit hem den weg zou hebben gewezen tot een zuiver geestelijk Godsbegrip. Zelfs in de wijsbegeerte heeft hij zich niet kunnen ontworstelen aan de gevoelvolle voorstelling, door het woord „God" gewekt: hij had Hegels raad ter harte moeten nemen, dat het bijwijken raadzaam is in philosophicis het woord „God" niet te gebruiken.

Daarom kan Lasson geen vrede hebben met de identiteit van subjectief en objectief denken in de logica, daarom kan hij het opgaan van metaphysica in logica

niet goedkeuren: hij wil scheiding om ruimte te maken voor de werkzaamheid van zijn levend, absoluut subject. Deze aanmerkingen heeft Lasson neergeschreven, zonder ze waar te maken, laat staan eene poging tot verbetering te doen; doel en omvang dezer inleidingen lieten dit niet toe. Weerlegd is Hegel dus allerminst en ten opzichte dezer beweringen is het voldoende te verwijzen naar § 19—§ 24 der *Encyclopädie*, waar de identiteit van logica en metaphysica wordt ontwikkeld en naar *Einleitung* en *Eintheilung* der groote logica (Ww. dl. 3, 4, 5).

Wat de *Erkenntnisstheorie* betreft, de verwaarloozing van de wijsgeerige uitkomsten dezer overwegend psychologische vakwetenschap is eer een leemte in de *Geistesphilosophie* dan in de logica. Het verband van het vele en het ééne, van het differente en de identiteit, van de verenkelden en het algemeene, heeft Hegel in de logica, dat van het eindige bewuste individu en van den absoluten geest in de *Geistesphilosophie* dialektisch uiteengezet.

Lasson is tot dit misverstand geraakt, doordat hij het begrip als subjectiviteit verkeerd heeft begrepen, n.l. als subjectief bewustzijn. Nu gelden de categorieën van het subjectieve begrip zeer zeker in het bewustzijn van het denkend subject, maar de betrokken logische categorieën zijn categorieën van het Begrip in zijne totaliteit, m. a. w. iedere verenkeling van eene algemeene bijzonderheid des Begrips heeft tevens een objectieven begripsinhoud. *Oordeel en sluitrede* zijn als logische categorieën niet uitsluitend vormen van het denkend bewustzijn, ze zijn categorieën van het begrip als zoodanig: alle dingen zijn een oordeel. (Kl. Logik § 167)

Het is dan ook onzuiver uitgedrukt als Lasson het over de vraag heeft, „hoe het absolute subject zich in de veelheid der individuen organiseert.” De uitdrukking „het

absolute subject' is minder gelukkig, daar het met het accent der persoonlijkheid is behept: het *absolute* subject is echter juist de negatie, de opheffing van het subject als zoodanig, het geldt in de veelheid der subjecten zonder zelf subject meer te zijn. De veelheid der individuen is in de ervaring gegeven en moet *begrepen* worden, maar niet verklaard, „herausanalysiert" uit het absolute subject.

Door deze tot misverstand aanleiding gevende terminologie is Lasson er toe verleid het absolute subject handelend te doen optreden als organisator van de veelheid der individuën. En in het boven aangehaalde citaat (Enc. S. LXV) zoekt hij het absolute Ik en het denkende individu in de logica in stede van in de geestesleer. Even weinig schijnt hij in te zien, dat het in de rede ligt, dat het absolute in de logica als zuivere rede (Vernunft) voorkomt; immers de logica is de leer der „Vernunft an sich". Zij is het stelsel van afgetrokken redelijkheid, die in natuur- en geesteswereld geldt om ten slotte als absoluten Geest als concrete veeleenige redelijkheid te worden begrepen. Maar Lasson schijnt de voorkeur te geven aan eene levende (dus sterfelijke) redelijkheid!

Een ander gewichtig bezwaar tegen Hegels logica is, volgens Lasson, „dass eigentlich die ganze Anlage der Logik, die ein Abbild der sich selbst denkenden Vernunft sein soll, von der Rücksicht auf das subjektive Bewusstsein beherrscht ist. — Er bleibt bei der Ordnung der Begriffe stehen, die er durch die Beobachtung des zum absoluten Wissen sich erhebenden subjektiven Bewusstseins gewonnen hat und gerät damit in Gefahr, in die reine Vernunft Kategorien einzutragen, die aus dem subjektiven Werdegang des individuellen Bewusstseins stammen." (Enc. S. LXV)

Welke kategorieën op die wijze ten onrechte uit de

Phänomenologie in de logica zijn geraakt, wordt niet onstandig vermeld. Het is vooral de overeenkomst van het begin der logica met het inhoudlooze zijn, met dat der *Phänomenologie* met het zinnelijke, abstract algemeene bewustzijn, dat hij foutief acht.

Aan het noodlottig vasthouden aan de methode der *Phänomenologie* schrijft hij het dan ook toe, dat Hegel de logica, die hij zelf kenschetst als „die Darlegung Gottes wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist” niet *begint* met het begrip dat met zulk een uiteenzetting Gods in overeenstemming is. (Phän. S. CVII). Wel zonderling is deze aanmerking, waar Hegel de *geheele* logica „Darstellung Gottes” noemt en er herhaaldelijk op wijst, dat de categorieën, die aan de Idee voorafgaan, en wel de *eerste* categorie in de hoogste mate, Gode onwaardig zijn. Hegels methode om de abstractste categorie tot de meest concrete te ontwikkelen is volgens Lasson de oorzaak, dat zijn stelsel geen gesloten cirkel vormt. Alsof er niet twee methoden zijn om tot een cirkel te geraken: n.l. beginnen bij het einde (wat Lasson voorstaat) of eindigen met het begin, zooals we dat in de *Encyclopädie* vinden. Waar de wijsbegeerte, de meest concrete vorm van den absoluten Geest, haar hoogtepunt bereikt, verwerkelijkt zij zich in het stelsel van zuivere rede en hare werkelijkheid. Aan het einde der *Encyclopädie* gekomen beginnen we dus weer met . . . de logica.

Het beginnen met het zijn om dit potentiërend denkende tot de Idee te ontwikkelen is de redelijkste methode: immers het begin is niet het ware, maar aan het slot blijkt achteraf het begin reeds van den beginne af in aanleg het ware slot te zijn geweest. Ook paedagogisch is de potentiërende ontwikkeling boven de depotentiërende te verkiezen. De beginneling kan nu eenmaal de Idee niet kon-

kreet denken: hij zal er zich iets bij voorstellen, als de wijsgeer 't woord „Idee” met pathos uitspreekt er misschien nog wat bij of voor voelen — maar als hij de Idee *zuiver* tracht te denken, dan *denkt* hij nog *niets*: hij denkt m. a. w. de Idee als abstractie van voorstellen, voelen, aanschouwen, hij denkt ze als inhoudlooze abstractie, dus als zijn zonder meer, als niet-zijn!

Maar ook voor den wijsgeer zelf is het depotentieërend ontwikkelen der categorieën niet de aangewezen methode. Van de Idee teruggaande tot subjectief en objectief begrip worden deze begrippen onmiddellijk in hunne waarheid gesteld, n.l. als moment van het voorafgaande meer konkrete begrip. Maar zoo kan de eenzijdige opvatting, die b.v. *het ding* niet als onhoudbare stelbaarheid kan laten gelden, niet tot haar recht komen, daar de categorieën in haren redelijken, zuiveren vorm te zeer overheerschen, ten koste van de wijze, waarop het verstand ze kent en vasthoudt.

Zelf heeft Lasson den genialen greep van Hegel geprezen, dat de ontwikkeling van de wijsbegeerte in haar historisch verloop in hoofdtrekken samengaat met de ontwikkeling der logische categorieën. Ook wijst hij op de verwantschap tusschen de geschiedenis der filosofie en de *Phänomenologie*, de eerste n.l. is de ontwikkeling van het bewustzijn, dat zich tot wijsgeerig denken heeft ontwikkeld, het tweede die van het ongeschoolde bewustzijn (Enc. S. LVIII—LIX). Hiermede heeft Lasson zijne eigen bezwaren teniet gedaan, zoowel tegen de potentiëerende ontwikkeling der logica, die nu blijkt ook die der geschiedenis van de filosofie te zijn geweest, — als tegen de overeenkomst van logica en *Phänomenologie*: immers daar de geschiedenis der filosofie denzelfden ontwikkelingsgang als het zich ontwikkelende menschelijke bewustzijn heeft aan te wijzen, is de overeenkomst van logica en *Phänomenologie*, wel

verre van laakbaar, juist eene bevestiging van Hegels genialiteit in het ontwerpen dezer drie hoofdwerken.

Ook de overgang van de Idee tot de Natuur levert voor Lasson moeilijkheden op. Deze schrijft hij in de eerste plaats toe aan Hegels eenzijdige opvatting van de Idee als zuivere rede, aan zijn niet scherp genoeg uitwerken van het absolute doel en van de over de objectiviteit heengrijpende subjectiviteit, — en in de tweede plaats hieraan, dat hij het zuivere denken van den wijsgeer en „das absolute Produzieren der sich selbst betrachtenden Idee” niet helder genoeg uit elkander heeft gehouden. Het eerste bezwaar hebben wij in de vorige bladzijden reeds besproken; de formuleering van het tweede klinkt verdacht in verband met andere uitlatingen, die zijn wensch verraden ook wijsgeerig aan een min of meer persoonlijk God vast te houden. Op twee manieren kan z. i. Hegels overgang van de Idee tot de Natuur worden begrepen: hij vraagt zich af, of het beteekent, „dass jedes menschliche Subjekt sich die eigene Natur, ja die ganze Welt seines natürlichen Daseins so schaffe, wie Hegel hier deduziert, oder ob diese Produktion einer Natur durch die absolute Idee die Schöpfung der Individuen mit in sich fasse, die nun durch das Nachdenken dem Wirken der Idee auf die Spur kommen und also theoretisch wiederholen, was als freie Tat der absoluten Idee ihnen in objektiver Wirklichkeit vorausliegt.” (Enc. S. LXVII) Deze laatste opvatting acht Lasson dan de eenige mogelijke van Hegels constructie. Hij is zoozeer aan de *voorstelling* der scheppingsmythe gehecht, dat hij zelfs in Hegels overgang van de Idee tot de Natuur een vrije daad (sic) van de absolute Idee wil zien, die het historische begin van het wereldgebeuren is geweest; — inderdaad een bedenkelijk staaltje van begripsmythologie à la von Hartmann.

Behalve deze bezwaren heeft Lasson eene bescheiden

aanwijzing gegeven omtrent zuiverder afronding van Hegels stelsel. In 1812 bij de eerste uitgave zijner groote *Logica* beschouwde Hegel dit werk, dat later met natuur- en geestesleer verrijkt, bestemd was de *Encyclopädie* te worden, als tweede deel van het systeem der wetenschap, eene aanvulling van het eerste deel, de *Phänomenologie*. Lasson doet nu den volgenden voorslag: om nog een derde deel als kroon op het stelsel toe te voegen, n.l. de filosofie der geschiedenis, die in de geschiedenis der filosofie haar hoogtepunt bereikt. (Phän. S. CII) Door het innerlijk verband van de verschillende philosophische wetenschappen, valt voor iedere groepeerling wel iets te zeggen, zoo ook voor deze. Doch is het wel een gelukkige greep om bij eene uitlating van Hegel uit 1812 aan te knopen, vóórdat de *Encyclopädie* nog gesteld was? De categorieën der *Encyclopädie* zijn de vrucht der historische en wetenschappelijke ontwikkeling. De *Encyclopädie*, die door de geschiedenis der filosofie gecompleteerd zou moeten worden, is zelf de hoogste uiting dier geschiedenis der filosofie.

De *Encyclopädie* zelve is het geheele systeem; de leer van zuivere, buiten zichzelf zijnde en tot-zich-zelf komende rede, in redeleer, natuurleer en geestesleer. Deze laatste culmineert in de zelfkennis der wijsbegeerte en maakt zich waar in . . . de *Encyclopädie*; zoo blijkt het einde der *Encyclopädie* haar begin.

In de ontwikkeling der categorieën van de geestesleer is de historische ontwikkeling voorondersteld: de geestesleer is de idealiteit der historische realiteit en niet omgekeerd. Zoo is ook in Hegels wijsbegeerte de voorafgaande geschiedenis der wijsbegeerte voorondersteld en opgeheven.

Het behandelen van geschilpunten op wijsgeerig gebied heeft het misverstand gewekt, dat ieder wijsgeer het vol-

slagen oneens is met zijne collega's, dat de wijsbegeerte dus de onzekerheid zelve is. — Zoo ook kan het uitvoerig behandelen van Lassons tekortkomingen den indruk van zijne zeldzame verdiensten verduisteren. En dit toch behoort de hoofddruk van zijne inleidingen op Hegel-uitgaven te blijven, dat het meesterstukken van wijsgeerige propaedeuse zijn. Lasson kan niet in Bolland's schaduw staan, wat betreft diens stoere denkkraft, hij maakt bezwaren, die bij zuiverder begrip van Hegels werken zouden zijn vervallen en hij heeft de onzuiverheden in Hegels kategorieënleer, waarvan Prof. Bolland er verscheidenen met groote scherpzinnigheid verbeterde, blijkbaar niet bespeurd. Maar zijn proza staat in helderheid, kracht en beeldrijkheid vrijwel gelijk met de propaedeutische colleges van den Leidschen hoogleeraar. Hierin en in het philologisch zuiveren van Hegels texten steekt Lassons groote verdienste op zuiver wijsgeerig gebied.

(*Wordt vervolgd.*)

TELEOLOGISCHE BEOORDEELING V.

KANT'S A PRIORI DER INNERLIJKE DOELMATIGHEID.

DOOR

C. PEKELHARING.

De objectieve doelmatigheid werd, zooals reeds in een vorig opstel werd aangeduid, door Kant verdeeld in een objectief- formeele en een objectief- reëele. Over de objectief- formeele doelmatigheid werd in het in den vorigen volzin bedoelde opstel gehandeld; het is thans de beurt aan de objectief- reëele. Nu wordt deze objectief- reëele doelmatigheid weer verdeeld in een innerlijke en een relatieve. Van deze twee behandelt Kant het eerst de relatieve. Dat hij daarvoor een eigenlijk motief had, blijkt niet. Wij krijgen veeleer den indruk, dat het hem in de Kritik der Urtheilskraft er om te doen was om de species der doelmatigheid te beschrijven en te verklaren en dat het geen ernstig punt van overweging voor hem was, welke species het eerst aan de beurt kwam. Wanneer nu door de Kritik der Urtheilskraft ons niet een bepaalde orde in de behandeling der species der doelmatigheid wordt voorgeschreven en wij in dat opzicht willekeurig mogen te werk gaan, dan is er, als wij letten op het feit, dat natuurlijkerwijs de doelmatigheid van een organisme eerder onze aandacht treft dan de doelmatigheid van de wereld als een geheel, niets tegen om het eerst de innerlijke doelmatigheid te nemen.

Over die innerlijke doelmatigheid nu laat Kant zich in par. 66 der Krit. der Urth. op een merkwaardige wijze uit. Het zij mij vergund die uitlating in haar geheel te citeeren: „Dieses Princip”, zegt Kant (en hij bedoelt met dit principe het volgende: ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist), „ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heiszt; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, kann es nicht bloss auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muss irgend ein Princip a priori, wenn es gleich bloss regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit organisirter Wesen nennen.”

Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat in deze aangehaalde regelen de duidelijkheid niet groot is. Er is iets onzekers in. Wat is dat „irgend ein Princip a priori”? Een a priori moest toch duidelijk worden beschreven. Het is wel waar, dat daar, waar algemeenheid en noodzakelijkheid gevonden worden, ook een a priori vermoed kan worden, maar men heeft zulk een a priori nauwkeurig te onderzoeken, of het misschien ook een schijn is; en, indien het dat niet blijkt te zijn, dan behoort men te trachten om het te ontleden en zijn plaats in het denken nauwkeurig te bepalen. Kant doet dat werk zeer slecht bij deze gelegenheid. Alleen krijgen wij in de aangehaalde regelen te vernemen, dat het wel eens een regulatief a priori kon zijn, dus een a priori van dezelfde natuur als dat der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Maar dat is dan ook het eenige, dat ons er van wordt medegedeeld. En ook niet op andere

plaatsen neemt Kant de moeite om dit a priori te behandelen. Nu is het mogelijk, dat hij deze regelen zonder nadenken heeft neergeschreven, zoodat wij ze niet au sérieux behoeven te nemen. Maar het is ook mogelijk, dat hij hierbij wel degelijk iets definiets heeft gedacht, dat er dus achter de slordige uitdrukkingwijze wel degelijk goed omlinjnde gedachte steekt. En nu is het op grond van wat wij van Kant weten niet waarschijnlijk te achten, dat het eerste het geval is en daarom is het in een onderzoek van Kants Teleologie niet een ongepermitteerde weelde te achten, dat er onderzocht wordt naar wat Kant met dit a priori toch kan hebben bedoeld.

1.

Om nu te weten te komen wat deze bedoeling toch wel kan zijn, moeten wij in de Krit. der Urth. zoeken naar gegevens, die ons op het spoor zouden kunnen brengen. En die gegevens zullen wij natuurlijk het eerst daar trachten te vinden, waar Kant het genoemde principe: „ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechelseitig auch Mittel ist” eenigszins toelicht. Dat is in par. 64 en 65. Wij vinden daar o. a. eene opsomming van de kenmerken van een natuurproduct. Een natuurproduct onderscheidt zich van een kunstproduct, volgens Kant, in drieërlei opzicht. Wij houden iets voor een kunstproduct, zegt hij, wanneer het ons hoogst onwaarschijnlijk voorkomt, dat het tot stand zou zijn gekomen door een redelooze oorzaak. Wanneer b. v. iemand in een hem onbewoond schijnend land een geometrische figuur, b. v. een regelmatigen zeshoek, in het zand geteekend waarnam, dan zou zijn nadenken „der Einheit des Principis der Erzeugung desselben, wengleich dunkel, vermitteltst der Vernunft inne werden, und so dieser gemäsz den Sand, das benachbarte Meer

oder auch Thiere mit ihren Fusstritten . . . nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen", en hij zou dezen zeshoek voor een product der mensche-lijke kunst houden. „Vestigium hominis video", zou hij denken.

Maar een natuurproduct is nog iets anders. Ten eerste plant het zich zelf voort. Ten tweede vormt het zich zelf tot individu, — een soort van werkzaamheid, die wij wasdom noemen. En deze wasdom is zulk een wonderbare werk-zaamheid, dat wij haar met de voortplanting kunnen ver-geelijken. Want de materie, die b. v. een boom aan zich zelf toevoegt, wordt eerst door den boom uit andere materie bereid; en dat bereidingsproces gaat de menschelijke kunst zeer verre te boven, evenals de voortplanting. En ten derde is bij een natuurproduct het eene deel afhankelijk van het andere en wel in dien graad helpt het eene deel het andere, dat, wanneer een deel ontbreekt, deszelfs functies zoo veel mogelijk door andere deelen worden overgenomen.

Hoewel nu een natuurproduct verschilt van een kunst-product is er toch ook overeenkomst. Een kunstproduct komt tot stand, doordat de voorstelling van het geheel de deelen veroorzaakt. Een locomotief b. v. komt tot stand doordat de voorstelling van het geheel wielen, ketel enz. veroorzaakt. En een natuurproduct beschouwen wij ook steeds als een ding, welks deelen slechts mogelijk zijn door hunne betrekking tot het geheel. In zóóverre is er overeenkomst. Wij kunnen van de voorstelling van een natuurproduct moeilijk de gedachte verwijderd houden, dat het geheel de deelen bepaalt.

Wanneer wij nu deze genoemde kenmerken van het natuur-product en het kunstproduct ons voor den geest plaatsen, dan kunnen wij zeggen, dat wij een natuurproduct moeten beschouwen als een doel, welks deelen „sich dadurch zur

Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselfeitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselfeitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme, nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt — sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt." — Het is duidelijk, dat het reeds vermelde principe: „ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselfeitig auch Mittel ist" met deze beschouwingwijze identiek is.

Om nu zooveel mogelijk deze beschouwingwijze der organismen te verduidelijken zoekt Kant naar analogiën. Maar hij kan ze niet vinden. Het schijnt wel, zoo ongeveer redeneert hij, dat de natuur en haar vermogen in georganiseerde wezens een analogon in de kunst hebben; maar men zou daarmee veel te weinig van haar hebben gezegd. Want bij kunstproducten denkt men zich den kunstenaar buiten het kunstprodukt; maar de natuur organiseert zich zelf. Een weinig gelukkiger is men misschien, als men deze zelf-organisatie een analogon van het leven noemt. Maar ook daarmee wordt de zaak niet veel duidelijker. Want het leven denken wij ons als met een bepaalde eigenschap voorziene materie, die aan het wezen der materie tegenstrijdig is; dit is het zoogen. Hylozoïsme; of wij denken ons het leven als een tijdelijke verbinding van de materie met een bepaald principe (eene ziel), waarbij dan evenwel ook nog georganiseerde materie behoort als werktuig der ziel. Deze analogiën helpen dus niets ter verduidelijking. En er is, inderdaad, geen ons bekende causaliteit, die tot verduidelijking zou kunnen bijdragen. Men kan, integendeel een bepaalde verbinding, die, evenwel, ook meer in de

idee dan in de werkelijkheid bestaat, door een vergelijking met natuurproducten verduidelijken, Zoo heeft men zich bij een onlangs ondernomen staatsreconstructie gedurig van het woord organisatie bediend voor de inrichting van de magistratuur, ja, van den heelen staat. Want ieder lid in zulk een geheel is niet alleen als middel bedoeld, maar ook als doel en, omdat het tot de mogelijkheid van het geheel meewerkt, moet het ook door de idee van het geheel naar plaats en functie bepaald zijn ¹⁾.

Helpen nu deze toelichtingen ons iets om het a priori te vinden, dat aan het vermelde principe te gronde ligt?

Het a priori komt bij Kant voor in drieërlei beteekenis. Eerstens noemt hij de analytische oordeelen a priori (dat goud een geel metaal is, volgt analytisch, dus a priori, uit het begrip goud). Ten tweede spreekt hij van synthetische oordeelen a priori. Hier bestaat het a priori a. in de apriorische gegevens, die de zinnelijkheid aan het verstand verschaft (de mathematische oordeelen), b. in de formeele elementen, die de geest aan de gegevens der waarneming toevoegt (causale oordeelen e. a.). En ten derde spreekt hij van een subjectief a priori, dat voor den dag komt in de aesthetische oordeelen en vervolgens in het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, in welk laatste geval het a priori regulatief is.

Wij kunnen nu vragen, bij welke soort van a priori dat, dat te gronde ligt aan het onderhavige principe, behoort. En het antwoord daarop geeft Kant zelf. Het is een regulatief a priori, dus een a priori van de derde soort en van dezelfde ondersoort als het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, dat zich van

1) Met deze staatsreconstructie bedoelt Kant de Fransche van zijn tijd.

het andere subjectieve a priori, nm. het aesthetische, onderscheidt doordat het reguleert bij het willen kennen van de natuur, hetwelk het aesthetisch a priori niet doet. Kant drukt zich uit als volgt: „Der Begriff eines Dinges als an sich Naturzwecks ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectierende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniz der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten.”

Zooveel is dus zeker, dat het a priori van het onderhavige principe met dat van de formeele doelmatigheid voor ons kenvermogen in een ondersoort thuis behoort. Maar hoe is nu de betrekking tusschen die twee? Zijn ze misschien identiek? Of bestaat deze ondersoort nog weer uit een groep of groepje van elementaire soorten? Dat is nu een vraag, waarover niets in de heele Krit. der Urth. ons licht verschaft. En toch is dit een vraag van groot belang op Kant's standpunt. Immers het doel zijner Kritiken was per slot van rekening altijd om onzen geest te analyseeren om de deelen of elementen (waarmede ik hier precies hetzelfde bedoel als wat Kant met zijne a priori's (uitgezonderd het analytische) bedoelde) er van te vinden. Ook de Krit. der Urth. heeft dat doel, zooals uit een brief van het jaar 1787 van Kant aan Reinhold blijkt. Maar Kant contenteerde zich met betrekking tot het vermelde principe tot de vaagheid, dat „irgend ein Princip a priori” er aan te grondslag moest liggen, waarmede hij den lezer in het onzekere liet, hoewel hij zelf de zaak duidelijk voor den geest kan hebben gehad.

Nu bestaat, evenwel, de mogelijkheid, dat deze door mij hier geleverde kritiek op Kants a priori der innerlijke doelmatigheid voortspruit uit een gebrekkig inzicht in Kants gedachtengang of uit het een of andere vooroordeel of uit eene of andere slechte qualiteit; en daarom is het misschien niet overbodig om eens na te gaan, wat de onvervalschte Kantiaan Aug. Stadler in zijn werkje „Kants Teleologie” over dit apriori te zeggen heeft.

II.

Stadler ontveinst zich niet, dat Kant met dit a priori cenigszins wonderlijk doet. Maar hij weet raad. „Das Dunkle dieser Darstellung hebt sich”, zegt hij, „wenn man annimmt, Kant habe es als selbstverständlich betrachtet, welches Princip gemeint sei. Er hatte hier bloss zu constatiren, dass die teleologischen Urtheile ihrer präntendierten Notwendigkeit wegen auf einem Princip a priori beruhen müssen . . . ; welches es sei, ging schon daraus hervor, dass man es mit der Kritik der reflectirenden Urtheilskraft zu thun hatte. In der That ist die Recognition des Principis nicht zu verfehlen. Die Einleitung sagt: „Das Prinsip der formalen Zweckmäszigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft”. Wer zur Versicherung, dass es nur dieses Princip gebe, das „ein” durch ein „das” ersetzt wünscht, findet es in dem Satze: „Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft is also: die Natur specifiert ihre allgemeinen Geetze zu empirischen, gemäsz der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft”. ^{1/2}). M. a. w. het principe der formeele en dat der innerlijke doelmatigheid zijn een en hetzelfde. Zoo moet, volgens Stadler, Kant hebben gedacht. Nu wil ik gaarne toegeven, dat deze

1) Aug. Stadler, Kants Teleologie pag. 122.

2) Kant, Ueb. Philos. überh., Von der reflectir. Urtheilskraft.

redeneering volkomen juist zou zijn, indien Stadler ook bewezen had, dat Kant, sprekende van „das eigenthümliche Princip der Urheilkraft”, ook aan de innerlijke doelmatigheid had gedacht. Maar dat hij dat zou kunnen bewijzen, is hoogst onwaarschijnlijk, daar Kant daar, waar hij de zoo even geciteerde formule uitspreekt, blijkbaar aan niets anders denkt dan aan de logische doelmatigheid. En het lijkt er naar, dat Stadler deze moeilijkheid zelf heeft gevoeld, want hij slooft zich uit om de hier bedoelde identiteit in het licht te stellen. En om dat te doen redeneert hij ongeveer aldus:

Het principe der formeele doelmatigheid zegt van de natuur, dat zij geschikt is om in een logisch systeem, bestaande uit eenheden, geordend te worden; m. a. w. zij vormt voor ons kenvermogen een doelmatigheid. Nu is er aan de organismen een soortgelijke doelmatigheid. Ook daar bepaalt het geheel de deelen, zooals de natuur, opgevat als logisch geheel, hare deelen bepaalt. „Somit stimmt das Princip der objectiven ¹⁾ Zweckmäßigkeit mit dem Princip der formalen ²⁾ darin überein, dass es ebenfalls „die Gesetzmäßigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen” bedeutet.” Hierbij komt nog iets. Het schijnt wel, zegt Stadler, dat in het geval van de innerlijke doelmatigheid „die Gesetzmäßigkeit auf die Möglichkeit des Daseins der Formen und nicht auf die Möglichkeit ihrer Uebereinstimmung mit unserer Fassungskraft sich beziehe. Allein es zeigt sich sofort, dass diese Beziehung mit dem Interesse unserer Vernunft an der Einheit der Erfahrung zusammenfällt.” Want het principe der innerlijke doelmatigheid brengt de eerste specificatie der natuur tot stand. Het brengt ons de indeeling aller wezens in organische en anorganische. M. a. w. het is

1) Stadler noemt de innerlijke doelmatigheid de objectieve.

2) Formeele en logische doelmatigheid zijn identieke begrippen.

een hoogst belangrijk instrument om een eerste schrede te doen op den weg naar een door het principe der formeele doelmatigheid gepostuleerde begrepen natuur. „Daraus erklärt sich unmittelbar sein Zusammenhang mit dem Principe der formalen Zweckmäßigkeit. Es sucht in dem Systeme aller Wissenschaften und ihrer Objecte die beiden obersten Classen abzugrenzen. Diese Leistung dient der Begreiflichkeit der Natur; sie verschafft daher unsrer Maxime den Anspruch auf allen Glauben, welche die Grundlage jener transcendentalen Hypothese zu verleihen vermag”.¹⁾ Aldus Stadler op pag. 123 en 124 van het genoemde werkje. Nu vraag ik: is hiermee de identiteit bewezen? Leveren de overeenstemming van het principe der formeele doelmatigheid en dat der innerlijke, voor zooverre deze overeenstemming gaat, en het feit, dat het principe der innerlijke doelmatigheid de groote indeeling in de encyclopaedie der wetenschappen der stoffelijke verschijnselen tot stand brengt, — leveren deze twee momenten voldoende grond om de identiteit voor zeker of zelfs hoogstwaarschijnlijk te houden? Ik zou zeggen: het is er verre van. Wat is me dat voor een logica, die Stadler ons hier aanbiedt! Deze heele redeneering maakt op mij den indruk, dat hij met dit a priori der innerlijke doelmatigheid evenmin raad wist als Kant; maar dat hij zijn vooroordeel, dat Kant toch alles goed wist, getrouw, naar links en rechts zich wrong om toch maar iets te voorschijn te brengen, dat Kant zou kunnen redden. Vandaar ook de duistere en slecht gestileerde argumentatie, die bij Stadler niet beter is dan bij Kant, wanneer die in moeilijkheden is.

Nu komt hierbij nog iets. Dat a priori der formeele doel-

1) De spatieering is van schrijver dezes.

matigheid der natuur voor ons kenvermogen werd ten onrechte door Kant (en Stadler) voor een product eener „reflectirende Urtheilskraft” gehouden. De onderstelling, dat de natuur logisch is ingericht, is, integendeel, het meest constitutieve element van onzen geest. Alle causale overtuigingen kunnen er uit worden afgeleid. Ware het zulk een regulatief a priori, als Kant meent, constitueerde het niets, dan had Kant, consequent doordenkende, voor de vraag komen te staan: hoe is het mogelijk, dat de natuur ook werkelijk vatbaar is voor een logische systematisering? Maar van die vraag vinden wij in de Krit. der Urth. geen spoor, hoewel zij vlak voor de hand lag. En gesteld nu eens, dat hij deze vraag had gesteld en dat hij daarbij zijn a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen als product eener reflectirende Urtheilskraft had willen handhaven, wat dan? Dan had hij de overeenstemming tusschen de natuur, opgevat als een logisch systeem en ons denken, voor zooverre het van dat logische systeem iets weet, moeten opvatten als bevattende een onoplosbaar raadsel. Immers, dan zou het niets minder dan toevallig zijn geweest, dat het principe, waarmede wij ons denken reguleerden, zoo mooi paste op de inrichting der natuur. En ik denk, dat Kant tot zulk een bewering van die toevalligheid moeilijk te bewegen zou zijn geweest; want zijn heele transscendentale Logica is veroorzaakt door, heeft tot motief de verwondering over de overeenkomst tusschen ons denken en de natuur. Een verklaring van die overeenkomst is zijn doel. Nu bedoel ik hier niet te zeggen, dat het probleem der transscend. Logica precies geformuleerd is door de vraag: hoe is eene Logica der feiten mogelijk? Geenszins. Kant heeft sommige elementen, die noodig zijn om een logische ervaring mogelijk te maken, willekeurig weggelaten in de transsc. Logica, b. v. alle causale grondstellingen

behalve de regelmatigheid der successie. Maar dit blijft over, dat, wanneer de overeenstemming tusschen onze overtuiging van b. v. de regelmatige successie en de werkelijk in de wereld voorkomende regelmatigheid der successie verklaard moet worden uit constitutieve elementen, ook de overeenstemming tusschen onze opvatting, dat de natuur logisch is en het werkelijke logische karakter der natuur, uit zulke constitutieve elementen moet worden verklaard. En wanneer Kant nu onze overtuiging, dat de natuur logisch is, niet een constitutief maar een regulatief a priori noemt, dan begaat hij een grove inconsequentie en dan had hij moeten spreken, zooals David Hume sprak, toen hij van de overeenstemming tusschen de natuur en de causale associatie zei: „Those who delight in the discovery and contemplation of final causes, have here ample subject to employ their wonder and admiration.” Maar ik denk, dat Kant zulk een geestigheid niet over de lippen had gekregen. Had hij maar den inhoud dezer woorden van Hume zich goed voor den geest geplaatst gehad! — Intusschen, niet dit a priori, maar dat der innerlijke doelmatigheid is hier aan de orde. Ik kan volstaan met te verwijzen naar Teleologische beoordeeling II, waar o. a. de vraag is behandeld, hoe Kant er toe kwam om dit a priori der formeele doelmatigheid op te stellen en waar uiteengezet is, dat dit a priori niets is dan een andere uitdrukkingwijze, en wel een zeer slechte, voor het logische causaliteitsbeginsel.

Wanneer men nu deze dingen weet, dan behoeft men zich niet te verbazen over de mislukking van Stadlers poging om het a priori der formeele doelmatigheid en dat der innerlijke te identificeren. Want het eerstgenoemde is een phantasma; er bestaat geen a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen als een product eener reflecterende Urtheilskraft, en het andere a prioir

is en blijft eene duistere zaak, waarmee niemand raad weet, ook niet Kant en Stadler. En in zulke omstandigheden kan men wel veel en lang redeneeren, beschouwen en fantaseeren over een mogelijke identiteit, maar het gevoel van waarheid, het gevoel, dat daarbij een corresponderend stuk werkelijkheid wordt uiteengelegd, blijft daarbij achterwege.

Wij zouden hiermee nu kunnen afstappen van onze beoordeeling van het a priori der innerlijke doelmatigheid. Maar dat gaat toch ook niet. Immers het is Kant, die aan het principe der innerlijke doelmatigheid een a priori ten grondslag legt. En welk een voornaam ding een a priori bij hem is, weten wij. Wat kan hem toch hebben bewogen om voor de innerlijke doelmatigheid een a priori te onderstellen?

III.

Nu wij in de Krit. der Urth. noch in eenig ander geschrift van Kant het a priori der innerlijke doelmatigheid verklaard vinden en er dus van een rechtvaardiging er van geen sprake is, zijn wij, in aanmerking nemende, dat Kant een ernstig man was, zoodat het ongerechtvaardigd zou zijn om hem te beschouwen als iemand, die er maar op los zou hebben geredeneerd, verplicht om naar eene psychologische verklaring er van te zoeken. En die is niet moeilijk te vinden. Vragen wij slechts, hoe wij de organismen beschouwen! Wij zeggen: alle organismen zijn gevoelig voor prikkels, halen adem, voeden zich, scheiden stoffen af, kunnen zich bewegen. Er worden wellicht nog wel andere kenmerken opgenoemd; de genoemden gelden echter zeker voor alle planten en dieren. Het is ook wel mogelijk, dat deze definitie op den duur een aanzienlijke uitbreiding ondergaat; maar daarmee hebben wij ons hier niet te bemoeien. Ik wil slechts constateeren, dat deze thans heer-

schende definitie van levende wezens voor ten minste de hoogere dieren en planten duidelijk samenvalt met die van Kant. De in de genoemde kernerken bedoelde functies worden daar verricht door organen, die wederkeerig doel en middel zijn. Bij de lagere levende wezens springt dit georganiseerd zijn niet zoo terstond in het oog. Maar men kan toch ook niet zeggen, dat deze wezens niet volgens Kant's definitie kunnen worden beschouwd; hoe zou anders b. v. stofwisseling mogelijk zijn? Nu weten de Biologen het leven wel niet te verklaren, d. w. z. zij kunnen niet aantonen, dat het leven uit ons bekende grondkrachten b. v. gravitatie, cohaesie enz, ontstaat (welke grondkrachten ons ook niet in den echten zin verklaard zijn), zooals de bewegingen der planeten uit zulke ten deele bekende grondkrachten verklaard kunnen worden, maar zij moeten en kunnen eenige eigenschappen der levende materie noemen, waardoor zij zich onderscheidt van de niet levende; dat moeten ze om hun vak een recht van bestaan te geven; en of ze dat nu doen door eene opsomming te geven van de kenmerken, die ze meenen te vinden en die ik zoo even heb genoemd, of ze doen dat door de abstracte formule van Kant, dat komt voor ons hier op hetzelfde neer. Kant's formule is de abstracte, van fijnen geest getuigende definitie van den echt-wetenschappelijken man. Zij geldt nog en het zal mogelijk zijn om alle levende wezens, die nog ontdekt zullen worden onder haar te rangschikken. Onze beschouwing van levende wezens is dus in den grond der zaak niet verschillend van die van Kant.

Maar nu het a priori er van!

Wanneer wij een levend wezen beschouwen en wij bezien de deelen er van (en de lezer denke hier liefst aan een der hooger ontwikkelde planten, in ieder geval niet aan de Loofplanten), dan vragen wij al licht, waartoe dient dit

en waartoe dient dat? Zoo vragen wij onwillekeurig. En zóó sterk is die neiging, dat, als we ooit aan een levend wezen een deel vinden, dat wij er niet hadden verwacht, wij direct verklaring willen. B. v. de sporen van paardestaarten (*equisetum*) zijn altijd voorzien van twee elkaar kruisende spiraalbanden, die bij droogte geheel ontrold zijn, maar bij de minste vochtigheid zich oprollen. Geen der andere vaatcryptogamen heeft sporen met zulke spiraalbanden. Vanwaar dat verschil? — zoo vragen we dadelijk, want wij kunnen de gedachte niet onderdrukken, dat zij tot iets dienen. Maar wanneer wij nu te weten komen dat de sporen van paardestaarten in den regel het aanzijn geven aan tweehuizige voorkiemen, dan gaat ons een licht op. Want dan begrijpen wij, dat die spiraalbanden het mogelijk maken, dat steeds eenige sporen bij de ontkieming aan elkaar haken en dat op die wijze dus steeds eenige voorkiemen van tegenovergesteld geslacht bij elkaar komen te staan. Daardoor wordt dan de door de tweehuizigheid der voorkiemen veroorzaakte moeilijkheid voor de bevruchting weer opgeheven, voor zoover dat mogelijk is. En met dat te weten zijn wij dan tevreden; want dan zien wij in, dat die spiraalbanden een zeer wezenlijk doel hadden. — Soortgelijke processen van redeneering vinden wij bij elken plantkundige niet bij tientallen, maar bij honderdtallen en nog meer. Onwillekeurig beschouwt hij ten minste de hoogere organismen volgens de definitie van Kant.

In de Zoologie (dit woord wat ruim genomen) is het niet anders. „...Lorsqu'on n'est pas arrivé à découvrir la fonction d'un organe, on s'obstine à la chercher. Nous ne savons pas du tout quel est l'usage de la rate... Faut-il conclure que la rate est inutile?... Jusqu'à ces dernières années on ignorait l'usage de la thyroïde, des capsules surrénales, du thymus et d'autres glandes; mais on a pu

en découvrir la fonction . . . la nature n'a pas fait d'organes inutiles". 1) En ook op dit terrein kan men het in de voorafgaande regelen geschetste proces bij de zoologen niet één keer, maar honderden keeren waarnemen. Men gaat uit van de veronderstelling, dat de natuur niets doet zonder doel; men vindt deelen aan de organismen, die schijnbaar zonder doel zijn en die zelf dus ook geen doelen kunnen zijn; daarna zoekt men naar die doelen — en, vindt men ze, dan heeft men een soortgelijk gevoel van vreugde als iemand heeft, die b. v. een mathematisch probleem heeft opgelost of een hypothese in de chemie heeft opgesteld, die bij nauwkeurige contrôle volkomen houdbaar blijkt. — Zoo gaat het met alle natuuronderzoekers, onverschillig, of ze mechanistische of teleologische verklaringshypothesen voorstaan; zij beschouwen allen de levende materie als doelen, welker deelen zoowel doel als middel zijn. Daarover loopt het verschil nooit; zij beginnen eerst elkaar te bestrijden, wanneer de mogelijkheid van het ontstaan der levende wezens aan de orde komt. Dan zegt de een: alles moet mechanisch verklaard worden, alleen door een *causa efficiens*; de ander, dat ook een *finalis* moet aangenomen worden 2). Maar zij hebben allen dezelfde beschouwingwijze; ja, tot dien graad is die teleologische beschouwingwijze gewoonte, dat, wanneer b. v. een botanicus niet dadelijk het nut van de kleur van een plant of plantendeel voor de plant zelf inzielt, hij mechanisch, als 't ware, een relatieve doelmatigheid zoekt. Zoo zegt b. v. onze landgenoot H. de Vries, als hij ergens spreekt over de kleuren van bloemen

1) *Le problème des causes finales* par Sully Prudhomme et Charles Richet (1907) pag. 9 en 10.

2) Naar mijne meening zou deze strijd ophouden, indien men van de begrippen efficiens en finalis juiste voorstellingen had. Dat is in den strijd tusschen Teleologie en Mechanisme bijna altijd niet het geval — en vandaar de strijd. . . . Ik hoop hierop later terug te komen.

en daarbij de witte variëteit van de gele leeuwebekken noemt en met betrekking daartoe opmerkt, dat zij niet volkomen kleurloos is, maar het andere gele bestanddeel vertoont: „dit maakt alleen enkele kleine plekken op de lippen der bloemkroon bij de keel geel, om, naar het schijnt, den ingang aan bezoekende insekten in het oog te doen vallen”¹⁾. Wanneer het er, evenwel, op aan komt om de dingen te verklaren, dan spreekt deze zelfde onderzoeker heel anders. In zijne behandeling van de altijd sportende variëteiten heet het: „Om een helderder inzicht te krijgen in het mechanisme²⁾ van dezen vorm van variabiliteit”; en het onderzoek en de argumentatie gaan dan volgens de idee: „de oorsprong der soorten is een voorwerp van proefondervindelijke nasporing”, en niet volgens teleologische beschouwingen. Maar, wat nu ook het doel moge zijn van dit helderder inzicht in het mechanisme van de vormen der variabiliteit en welke ook de methode, volgens welke men dat doel wil bereiken, . . . de beschouwingwijze is en blijft teleologisch en wel van dien bijzonderen teleologischen aard, die uitgedrukt is in Kant's principe. Nu is het wel waar, dat er een menigte organen en functies nutteloos zijn. Zoo bezitten b. v. sommige soorten van het geslacht *Torenia* behalve normale meeldraden ook andere, die een uitstekend stuifmeel bevatten, dat een volkomen bevruchting bewerken kan, maar dat in de natuur nooit doet, omdat de helmhokjes gesloten zijn. Maar wat bewijst dat? Dat bewijst dit, dat men niet het recht heeft om met zekerheid te beweren, dat altijd in alle levende wezens alles doel en middel is, maar het verhindert niet, dat toch altijd maar weer de onderzoekers de natuur volgens Kant's principe

1) Hugo de Vries, Soorten en Variëteiten, vertaald door Dr. P. G. Buckers, pag. 95.

2) De spatieering is van schrijver dezes.

of definitie beschouwen en zich daar wel bij bevinden. Nu geloof ik niet dat Kant goed bekend was met zulke dysteleologiën, als in het geval der Torenia's worden gevonden — voor hem was er dus niet veel reden om te twijfelen, dat zijn definitie leidde tot een aantal vragen, precies zoo als het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen; en hij vond, dat die vragen (waartoe dient dit orgaan en dat? enz.) algemeen waren evenals die van het principe der formeele doelmatigheid . . . en daar hij nu van oordeel was, zooals ieder, dat hetgeen algemeen is, ten minste, naar een apriori heenwijst . . . daarom kwam hij er toe om achter zijn principe een a priori eener reflectierende Urtheilskraft te veronderstellen.

Zoo kan hij hebben gedacht. Maar hij kan ook anders hebben gedacht. Hij geeft nergens duidelijk en klaar te verstaan, hoe hij in deze zaak precies heeft gedacht. Daarom kunnen wij het met onze hypothese van den oorsprong van zijn a priori der innerlijke doelmatigheid niet verder brengen dan tot zulk een graad van waarschijnlijkheid, als de algemeene overwegingen, waarop wij die hypothese gronden, met redelijkheid kunnen eischen.

Nieuw-Beerta, November 1909.

LEVENSBEVESTIGING.

DOOR

E. D. BAUMANN.

„Und ich sahe eine grosse Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde.“

Eine Lehre erging, ein Glauben lief neben ihr: „Alles ist leer, alles ist gleich, alles war!“ Und von allen Hügeln klang es wieder: „Alles ist leer, alles ist gleich, alles war!“

Daar is in het innerlijk sociaal-psychisch leven van onzen tijd een wijd-verbreed gevoel van onbevrediging. Zeker, van verre en oppervlakkig gezien, schijnt het moderne zijn vol energie, vol zelfbewuste kracht, schijnen denken en arbeid voort te gaan, onversaagd en als bewust van een zeker doel. En in verloop van een betrekkelijk korten tijd is daar toch ook zooveel heerlijks en begeerlijks gekomen, dat daar wel een lust aan het leven mocht worden verwacht. Immers op welk een tal en wat een snelle vorderingen op het gebied der wetenschap, op welk een vermeerdering en verheldering van inzicht in feiten en gebeuren, op welk een immer dieper doordringen in de wereld der ervaring mag niet worden geroemd: moest zulk een schitterend succes niet leiden tot een dankbaar voldaan zijn met wat na veel moeite werd verkregen? En kwam niet met de omhooggaande weten-

schap tevens een meerder beheerschen der natuur, een steeds gelukkiger dienstbaar maken van haar krachten en produkten aan het welbevinden van den mensch? Zag men niet eveneens door de ontwikkeling van het geestelijk leven, door den opbloei der sociale wetenschap, de gemeenschap zelve zich omvormen in een humaner samenleving, waarin men elkander krachtiger hulp wil bieden in den grooten levensstrijd tot een menschwaardiger bestaan: werd niet door hulp van buiten, maar ook dank zij eigen krachten, een steeds grooter aantal toegelaten tot de, nu in ruimer overvloed voorhandene, genietingen des levens?

En toch — toch schuilt daar een naargeestig pessimisme achter de schittering van het moderne leven, toch is het niet voornamelijk de stompe massa der ontferden, maar zijn het juist de beste en meest gezegende, de begaafdste en fijnstvoelende, die getuigen van een onbevredigdheid, welke in hen is.

Niet aan een geblaseerd-zijn, aan een moe-zijn van het genieten mag dit verschijnsel worden geweten — want slechts de materiele, de zinnelijke genieting kan bij zwakken van geest levensmoeheid wekken. Noch ook mag uit een ongevoelig-worden voor het prikkelende door een overmaat van prikkels, uit een gewend-raken aan en daardoor niet meer waardeeren van wat is gegeven — die geestelijke depressie worden verklaard: maar wèl als voorkomend uit het bewust of onbewust gemis van wat voor den mensch ten allen tijde de grootste schat en heerlijkste bezitting vormde, nu evenwel voor hem is verloren gegaan.

Want hoeveel goeds ook die verblindend schitterende tijd met zich bracht, hij ontnam toch den mensch wat door niets kan worden vervangen. Ging immers niet juist door het zegevierend meerder leeren kennen verloren de vaste stelling tegenover wereld en leven, het steunpunt zelve van

waaruit tot nu de wereld der ervaring werd beheerscht, zonder dat een nieuwe stelling, een nieuw steunpunt werd gewonnen?

Daarin nu vindt ge het ziek en slap-makend moment, de oorzaak waaraan de ontbrekende harmonie in het zieleleven moet worden geweten. Want wil de mensch vrede vinden bij zijn taak van iederen dag, dan moet zijn leven rusten in een rotsvaste overtuiging, in een harmonische en in-zich-zekere wereldbeschouwing, die hem steunt en draagt. Dát was het wat in andere tijden den mensch deed voortgaan in blijheid of hem ten minste in stille berusting zijn lot deed dragen.

Als een wereld van innerlijke harmonie en redelijkheid, zoo spiegelde zich in den geest der Hellenen het Al. In haar leven, in haar wezen zich voelende opgaan, kon de Grieksche mensch de bekommernissen des levens overwinnen, in een schoone levensvisie vinden het geluk dat hij behoefde.

Het vertrouwen in een liefdevollen, streng-rechtvaardigen maar toch ook barmhartigen God, den schepper en bestuurder van wereld en leven, den Almachtigen Vader der menschen, en het geloof aan een Heerlijkheid door Hem zijn kind in de toekomst bereid — dát was het wat in later jaren den Christen blijmoedig deed gaan den weg des levens.

Het Zijn in al zijn uitingen als de realiteit geworden Rede, die door strijd en tegenstelling tot het hoogste omhoogstreefde, een leven dat in zichzelf redelijk en volgens de wetten der redelijkheid zich ontwikkelend, deed vooruitzien een heerlijk rijk van een betere toekomst — hierin vond de mensch van den nieuweren tijd wat hem mocht steunen en wat verre van hem hield de doffe wanhopigheid.

Maar voor ons jongeren is de schoonheid van het Al verbleekt, verstoord de zoete droom door de wreede macht der

feiten daar toch de moderne wetenschap ons het Zijn toonde als een voortdurenden, meedoogenloozen strijd om het bestaan, een kamp van allen tegen allen. Door het scherpzinnig, niets en niemand sparend, kritisch vorsch en ging eveneens verloren het geloof dier kinderlijk eenvoudigen in een hoogere wereld die daar zou zijn buiten en boven de wereld onzer zinnelijke ervaring. En het vertrouwen in den mensch en zijn bestemming, in zijn geestelijke vermogens en de macht der Rede — het is in ons aan het wankelen geraakt en ineengestort. En zoo ontviel dan den modernen mensch dat alles wat in vroeger tijden het leven tot iets heerlijks en begeerlijks, ten minste tot iets dragelijks deed worden.

Is het wonder, dat bij zulk een verlies van een vast steunpunt een geestelijke dissociatie is opgetreden, een verwarring en onzekerheid, als welks meest teekenend symptoom we de opkomst van een pessimistische levensvisie erkennen. Want tegenover de veelheid van inwerkingen der buitenwereld, die in grooter getale en rijker verscheidenheid dan ooit te voren den mensch treffen, mist hij den steun van een in-zich-gesloten geheel van vaststaande ideeën, die hem mogen behulpzaam zijn in het verwerken dier vele prikkels, hem verduidelijken en verklaren wat hem raadselachtig voorkomt en hem tot twijfel brengt.

Zoo komt het, dat het onze tijd is, die als zijn meest eminenten wijsgeer een Von Hartmann voortbracht, zoo komt het ook dat in onze dagen in een theosophische levensbeschouwing het oude Buddhisme kon herleven en tal van geestdriftige apostelen en leerlingen winnen, en bovenal dat de langmiskende filosoof bij uitnemendheid van het pessimisme, Arthür Schopenhauer, die innige waardeering mocht vinden waarnaar hij gedurende zijn leven zelf zoo verlangend uitzag. Den grooten Pessimist in den tijd van het „redelijk” optimisme heeft het moede geslacht

als den haar sympathieken geest begroet. Wat min of meer bewust in veler ziel leefde, had vóór jaren in hem alrede de zuivere uitdrukking gevonden.

In Schopenhauer mag met recht worden gezegd dat de idee van het pessimisme den menschelijken verschijningsvorm heeft aangenomen. De pessimistische wereldleer was hem als van nature eigen: niet door bittere ervaring in 't leven zelf of wel door peinzen en nog eens peinzen over de raadselen van het Zijn, is hij tot zijn pessimistische levensbeschouwing gekomen. Maar, we weten het immers uit de vroegste aantekeningen van den denker zelf, de pessimistische veroordeeling van het leven stond bij hem alrede vast vóór hij was gekomen tot een dieper doordenken der werkelijkheid. Zij is in waarheid het a-priori van zijn wijsbegeerte, de grondslag waarop zijn gansche systeem werd opgebouwd. Al Schopenhauer's leidende gedachten: zijn opvatting van den grond des levens als een voortdurende duistere, blinde, redelooze drift en „wil”; zijn verlaging van de objectieve wereld tot een „Scheinwelt”, tot een alleenlijk „Gehirnphaenomen”, tot een beangstigenden droom, waarin het wereldwezen bevangen is, en die alleen kan eindigen door 't ontwaken van het „besseren Bewusstsein”, door de „Verneinung des Willens zum Leben”; zijn leer der verlossing, tijdelijk door de kunst, voor immer door de askese; zijn aethetica en kennisleer — zij allen hebben zijn pessimistische grondidee als oorsprong en bron, ontleenen aan haar merg en levenskracht, vinden in haar de eindelijke rechtvaardiging ¹⁾).

Als een wondere, groteske tragedie spiegelt zich in Schopenhauer's geest het Zijn. Niet als een harmonisch kunstwerk gelijk de ouden; niet als het scheppingswerk

1) C. i. Alois Riehl „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.”

van een Almachtig God, zooals het Christendom; niet ook als de manifestatie van een zich tot 't hoogste ontwikkelende Rede, gelijk zijn onmiddellijke voorgangers — ziet hij de wereld en haar gebeuren: maar als een voortdurenden kamp van allen tegen allen, vol lijden en zonder verheffing. En den wereldgrond erkent hij niet als een ordenende en scheppende, bewust-redelijke, recht-willende macht, maar als een redelooze, wettelooze drift, als een blinden, ruw en rusteloos strevenden, door geen hooger erkennen geleiden Wil, die innerlijk ‚entzweit‘ is.

En even droevig als het schouwspel is dat het leven der natuur den erkennenden denker biedt, even eindeloos schijnt hem de tragedie van het menschenleven: een aaneenschakeling van illusies, steeds opnieuw door ontgoochelingen gevolgd, een dorsten naar geluk en bevrediging die nimmer worden verkregen. Want dit toch is de innig droevige waarheid, dat het lijden te grooter en te dieper wordt naarmate het meer bewust wordt doorleefd. Zoo is dan voor den mensch de gave die hem onderscheidt van de redelooze dieren, de gave van het intellect, dat zich in hem ontwikkelt, een bron van oneindig leed. Want met den vrijeren blik op de dingen, die daarmee wordt verkregen, komt daar ook een vooruitschouwen op wat komen zal, een angstig zich afvragen van wat de toekomst brengen zal, brengen kan. De mensch met zijn fijn ontwikkeld zenuwstelsel, zijn immer speurend-denken, zijn licht-bewogen fantasie door-lijdt niet alleen het leed dat hem oogenblikkelijk treft, hij moet tevens alle mogelijkheden doordenken, het leed vooraf duizendmalen doorlijden. Te midden der rust, van een oogenblik van welbevinden omzweven hem de zorgen voor het komende. En dan is bovendien de begeerte bij hem zooveel intensiever, wordt het gemis te dieper gevoeld!

Maar niet alleen is zoo de wereld vol leed, neen! de wereld is alleen leed. Alleen het leed, de smart, het gemis is positief, al wat men geluk genoemd heeft louter negatief. Want vreugde komt slechts door vervulling van een wensch, die haar noodwendig voorafgaat. En een wensch is een gemis, een oorzaak van smart, een verstoring van de rust der ziel. Met haar bevrediging houdt dan de wensch, maar met deze ook het genot op te bestaan. Slechts het overgangsmoment geeft korte vreugde, die evenwel dra in onverschilligheid, in verveling overgaat. En de levensdrang verlangt nieuwe prikkels, richt den wensch op andere dingen en wekt daarmee nieuwe smarten ¹⁾).

En ten slotte — opdat er toch maar niets mag ontbreken aan dit naargeestig beeld van het Zijn — in die wereld van eindeloos leed, in dat leven van voortdurende désillusie mist de mensch ook het bezit van een gezonde, moreele, innerlijke kern waarop hij zich steeds weer kan terugtrekken om nieuwe krachten te winnen, mist hij eveneens het uitzicht op een toekomst waarin het beter zal zijn.

Want hier is de mensch een creatuur in wien de onedele motieven overheerschen, voor wien slechts eigenbelang en zondig verlangen het handelen bepalen, door huichelarij alleen aangezet tot een zich maskeren onder den schijn van welwillendheid en naastenliefde. En daarbij bestaat geen kans, geen enkele mogelijkheid tot verheffing, tot een innerlijken omkeer, tot een zedelijke loutering, daar toch de Wil — het eenig zijnde, de grond van alle dingen — niet kan worden veranderd: ‚velle non discitur.’ Zoo mogen dan met 't omhooggaan der beschaving de kwade neigingen zich voordoen onder een minder ruwe, een minder gevaarlijke

1) Arth. Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Dl. I p. 113-4.

gedaante, — wezenlijk zijn en blijven zij bestaan, dezelfde nu als te voren. En niets is daar in de geschiedenis, in het verhaal van de wisselingen van het menschelijk zijn, dat getuigt van de minste wending tot 't betere.

Aldus is het Zijn in al zijn uitingen een oneindige ellende, zonder eenige mogelijkheid op uitkomst — zelfs den grooten pessimist wordt het in zulk een opvatting te bang! Zoo er toch ook al geen lust is in deze zinnelijke wereld, meent hij, is dat nog geen reden om te vertwijfelen. Want deze wereld der zinnelijke ervaring is niet de eenige, niet eens zelfs de in waarheid reële, maar integendeel slechts een ‚Scheinwelt‘, waar het wezenlijk zijn achterligt en dus ook te vinden is voor wie het ernstig zoekt.

Het is de kunst die allereerst ons vermag op te voeren uit de ellende en zinloosheid van het leven. Want bij het aesthetisch beschouwen komt in ons tot rust het hartstoehtelijk, zelfzuchtig willen, en met hem verdwijnt het leed en de zorg. In de momenten van opgaan in het aanschouwen rukt het bewustzijn zich los van den Wil, waaraan het tot nu dienstbaar was en geeft zich over aan den louteren aanblik: en een eeuwigheid breidt zich voor den mensch uit. Nu ziet hij het object, de wereld zelve, niet meer onder de beperkingen van ruimte en tijd, hij ziet niet meer de eindige betrekkingen en verhoudingen der dingen, maar hem openbaart zich hun reine wezen, het eeuwige en tijdlooze: de idee.

Maar ten slotte kan deze overwinning nooit meer zijn dan momentaan en kortstondig, vermag de kunst niet te geven de volstreckte bevrijding uit de overheersching van den Wil tot het leven. Want de kunst leidt slechts tot een tijdelijk terugdringen van het zelfzuchtig begeeren uit het bewuste zieleleven van den eenling, maar vermag niet te geven zijn absolute vernietiging. Daartoe is toch noodza-

kelijk een algeheele omwenteling, een treden van het individu buiten zich zelf, een verplaatsen van het centrum van het levensproces uit het egoïstisch-individueele naar het altruïstisch-algemeene: een erkenning van de identiteit van den Wil in de veelheid van zijn verschijningen.

Bij dit innige besef dier hoogere eenheid is voor den enkeling opgeheven de onderscheidenheid van eigen bestaan van dat van al 't overige, vindt hij zijn innerste wezenlijkheid terug in al wat is, en erkent hun lijden als het zijne: „Ihm ist kein Leid mehr fremd.” Zoo komt daar in hem oneindig medelijden, een meegevoelen van al 't leed in het gansche zijn. „Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, sondern ihm liegt alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf, und findet sich in einem steten Vergen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit, die leidende Thierheit und eine hinschwindende Welt.”

En als zoo door den eenling wordt doorleefd het geheele leed der Wereld, dit zich in een persoon concentreert, dan eindelijk wordt het keerpunt bereikt. Wanneer de wereldsmart als een niet te dragen last wordt erkend, alle hoop en alle levensvreugd afsterft, dan keert de Wil tot het leven in zichzelf weer, dan komt tot den mensch de vraag: Waarom nog langer door voortdurende wilsdaden ja zeggen tot dit zijn? De Wil schrikt terug voor het leven zelf, neemt terug zijn „Bejahung des Lebens”, en komt zoo tot de zegevierende „Verneinung des Lebens”.

Daarmee daalt ten leste in den eenling neer de lang begeerde vrede, komt er rust in de ziel, zóó lang door wilden drang verontrust: „Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich

ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig" 1).

In den tijd van redelijk optimisme heeft de denker — niet de mensch! — Schopenhauer met bepaalde voorliefde verwijld aan den schaduwkant van het Zijn. Hij heeft gezocht al wat daar droevig was en leelijk, en ons een beeld geschonken van wereld en leven, zeer zeker eenzijdig gezien, bijkans een karikatuur van de werkelijkheid, maar dat toch in lijnen en kleuren de hand van den meester verraadt.

Manmoedig is Schopenhauer ingegaan tegen de tendenzen zelf van zijn tijd. Tegenover haar wereld van zuivere rede, haar oppervlakkig optimisme, tegenover de zoete droomen van den tijd der Aufklärung en 't Duitsche humanisme — heeft hij der menschheid voorgehouden zijn sombere wereld van alleen blinden drang, van zelfzuchtige hartstocht, van louter leed. Hij heeft den nadruk gelegd op 't vele irrationeele in het Zijn en daarmee nieuwe vergezichten geopend, hij heeft de gegeven oplossingen van het verleden en het heden verworpen en ons gesteld voor nieuwe vragen, en zoo wezenlijk meegewerkt tot een verdieping van het geestelijk leven.

In het centrum van zijn wijsbegeerte heeft Schopenhauer geplaatst het machtigste waarde-probleem: de vraag naar de waarde van het Zijn zelf in zijn ganschen omvang, in al zijn uitingen. Hij heeft wereld en leven naar hun innerlijke wezenlijkheid beproefd en is gekomen tot een ontkenning hunner waarde. Hij heeft een acte van beschuldiging opgesteld tegen de schepping zelf, die getuigt van diepzinnigheid en van een vrijen critischen blik.

1) Arth. Schopenhauer „Die Welt der Wille und Vorstellung" I p. 50.

Maar bij al die waardeering van het werk van den wijsgeer komen daar toch ook weldra voor ons ernstige bedenkingen. Met welk recht, zoo vragen we, heeft Schopenhauer het Zijn, dat alles is, alles in zich bevat, ook de waarden, naar een waardentafel beoordeeld en veroordeeld, een waardentafel, die toch alleen kan zijn ontleend aan dat Zijn zelf? Moet niet de scheppende wereldenergie, de opperste synthese in wie alle tegenstellingen zijn opgeheven, zelf naar Spinoza's woord, verheven zijn boven de moreele antithesen, boven goed en kwaad?

En buitendien naar wèlk een waardentafel heeft Schopenhauer gemeend het Zijnde te mogen beoordeelen: naar goddelijke waarden, d. i. naar waarden ontleend aan het wereldproces in zijn ganschen omvang, of niet veeleer naar menschenlijken, nog niet eens algemeen-menschenlijken maar slechts individueel-menschenlijken maatstaf? Heeft hij niet het Al gewaardeerd naar het lustgevoel, dat het den eenling vermag te schenken, heeft hij niet, omdat hem de som van den onlust in het leven van het individu de som van den lust scheen te overtreffen, omdat het leven geen „Geschenk zum Genuss” bleek te zijn, besloten nu dat leven ook geheel te moeten verwerpen, als „ein Geschäft das seine Kosten nicht deckt”, de gansche wereld bankroet te moeten verklaren? Alsof daaruit geen andere conclusie ware te trekken, — niet dèze: dat naar den lust dien het geeft, de waarde van het leven niet mag worden geschat!

Een gelukkig leven is voor ons niet mogelijk, het hoogst wat de mēnsch kan bereiken, is een heroïsche levensgang! — Schopenhauer heeft dit geuit met een zucht, Nietzsche heeft het herhaald met een blijden juichkreet. Tegenover de verloochening van het Zijn door den grooten pessimistischen denker heeft de jongere hartstochtelijk partij gekozen voor het leven, voor het *heroïsche* leven!

In de eerste periode van zijn geestelijke ontwikkeling heeft Nietzsche den machtigen invloed van Schopenhauer in ruime mate ondervonden. In aansluiting aan hem, een verwante natuur naar wiens woord hij luisterde, „wie der Sohn, den der Vater unterweist”, heeft hij eigen innerlijk zijn erkend, zich tot een hooger begripen opgewerkt — „seinen Befreier auf dem Wege zu seinem Selbst”, heeft hij Schopenhauer verklaard. En uitbundig zooals hij nu eenmaal was bij elke waardeering, heeft hij den meester een held genoemd, hem vergeleken met den geharnasten ridder van Dürer „mit dem erzenen, harten Blick, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten und doch hoffnungslos, allein mit Ross und Hund zu nehmen weiss.”

Toch kan men feitelijk niet zeggen dat Nietzsche ooit een leerling van Schopenhauer geweest is — tenzij dan die leerling van wien hij zelf heeft beweerd, dat elke meester er slechts één heeft en deze moet hem afvallen daar hij toch bestemd is zelf tot meester te worden. Maar bij al de heftigheid waarmee hij in later jaren den geestelijken leidsman zijner jeugd bestrijdt, zijn stellingen ten volle zelfs omkeert — blijft hij juist door die tegenstelling den invloed, dien de groote pessimist op zijn denken heeft gehad, verdragen: zijn opvatting van wereld en leven is zonder Schopenhauer niet te begrijpen.

Nietzsche tegenover Schopenhauer de kampioen voor het Leven! — daar is een psychologische grond voor dit feit. Want zelf bijkans zijn gansche leven een zieke van lichaam, maar met de instincten van een gezonde, heeft hij meer dan wie zich mag verheugen in 't bezit van een fysieke gezondheid, het waarachtig gezond-zijn, het leven in overbruisende energie, begrepen als iets op zichzelf begeerlijks. Omdat hij ziek was, gevoelde hij de dronkenmakende sen-

satie, den lust der gezondheid. Hij wilde het leven, en omdat hij het leven wilde, aanvaardde hij het in zijn volheid, ook met den onlust die er in was besloten, ook met leed en smart. „Kein Schmerz hat vermocht und soll vermögen, mich zu einem falschen Zeugnis über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen”, zoo heeft hij geroemd ¹⁾.

Zoo is dan Nietzsche bij zijn strijd voor het Leven steeds verre gebleven van elk oppervlakkig optimisme. Juist dat vele pijnlijke, wat den pessimist neerdrukt, heeft hij blijde aanvaard, heeft hij erkend als zóó vele prikkels om het leven te „bejagen”, om het dieper te vatten, het te vormen tot een schooner, een heroïscher eenheid: „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens — wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat! Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Einer leiden kann”.

„Amor fati”: geen enkel feit willen veranderen, noch in het verleden, noch in de toekomst, tot in de eeuwigheid niet; niet alleen het noodlot dragen, nog minder het verhelen — maar het „liefhebben”, — dat is, schrijft hij in zijn dagboek, het kenmerkende waaraan ge de grootheid van den mensch kunt erkennen ²⁾.

„Was *uns* das Leben verspricht, das wollen *wir* dem Leben halten.” Onder die leuze bond Nietzsche den strijd aan met al wat het leven omlaag wou trekken, met ont-aarding en decadentie, onder die leuze streed hij ook tegen het zwakke in zich zelf. Tegenover het evangelie der rust en des vredes predikte hij zijn boodschap van het eindeloos streven, van het immer weer scheppen, van de vreugde die de dappere mensch vindt in den strijd, die voert om-

1) C. f. Alois Riehl „Nietzsche”.

2) C. f. Henri Lichtenberger „Nietzsche's Philosophie”.

hoog, omhoog tot de overwinning van het menschelijk in een bovenmenschelijk bestaan: „Scheppen — dat is de groote verlossing van het lijden en het licht-worden des Levens.” Uit zijn intense levensliefde is het, dat al Nietzsche's wezenlijke gedachten zijn opgegroeid. In haar ligt de verklaring van veel wat op het eerste gezicht wonderlijk mag lijken. Zij doet ons ook vergeven wat, voortkomend uit wilde drift en tot 't uiterste doorgevoerde consequentie, in zijn prediking mag zijn vervat aan overdrijving of wel door ongewoonheid afstootends. Verheerlijking van het omhooggaande leven, dat is het steeds wederkeerend grondthema in al de uitingen, in al de bijwijlen ietwat fantastische opvattingen en uitspraken van den denker: in zijn aristocratisch-individualisme, in zijn afkeer van de geestelijke stroomingen van zijn tijd (met zijn gelijkheidsmoraal en democratische neigingen), in de nieuwe heroïsche zedeleer, die hij wil schenken aan de menschheid, in zijn verwachting ten slotte van den Uebermensch.

„In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen das Leben selber; in weite Ferne will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe. Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und den Widerspruch der Stufen und Steigenden. Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.”

Maar wil het leven gaan omhoog, dan wordt daar geëischt de zelfontplooiing en het zich-zelf-doorzetten van het individu, dan wordt ook geëischt de ophooping der tegenstellingen, die leidt tot den strijd, tot den machtigen rustlozen strijd, den strijd zonder meedoogen en zonder erbarmen. Want het leven is een eeuwig overwonnen worden, een eeuwig zichzelf overwinnen, is strijd en ondergang,

is eindlooze leed, maar ook overwinning, de hoog opjuichende overwinning. En het doel, de eindprijs van den kamp is niet bevrediging van zinnelijk welbegeeren, is niet het bestaan zelf, maar is macht en rang: het leven is wil tot macht!

Daar is niets dwazer en meer in strijd met de werkelijkheid dan de leer der gelijkheid der menschen, die fatale leer, die ingaat tegen de orde der natuur zelve, die het leven brengt tot verval, tot de gevreesde *décadence*. De natuur is aristocratisch ingericht, zij brengt voort de veelheid der typen, met hun groote onderscheidenheid in rang. En wil het leven gaan omhoog, dan mag die klove niet worden overbrugd, dan dient de distantie bewaard, zoo mogelijk verbreed. De droom van de *décadence*, de droom der democratie, van het socialisme: de droom van een wereld van louter gelijkheid, zij zou zijn de vernietiging van de sterke energie, die het leven doet stijgen, die het zijn opvoert, — de ondergang ook van een kultuur: want alle kultuur is er slechts door en voor de sterke individuen.

Nietzsche verwacht een nieuwen adel. Een nieuwen adel wil hij scheppen en rond zich verzamelen: een adel niet van stand of bezit, maar een adel van geboorte, van intellect en karakter, bestemd om te heerschen over al wat zwakker is, over de massa, de kudde der ontaarden en krachtloozen.

De natuur is het eeuwige worden, het eeuwig opgroeien, het eeuwig zich omvormen; zij is een voortdurend ontwikkelen en stijgen; zij is een strijd waarin het zwakke moet omkomen om plaats te maken voor het sterke, en krachtige en machtige; zij toont een kampen en ondergaan maar ook een overwinnen! Zij kent geen lust, geen erbarmen. geen medelijden; zij kent slechts de vreugde van de strevendenden, de blijheid van de overwinnenden, den hoog opjuichenden zegekreet van de zelfbewuste kracht.

En daarom predikt Nietzsche een terugkeer tot de natuur; een terugkeer tot het oorspronkelijke, wat nog is in de innerlijke kern van den mensch, ondanks eeuwen van verzwakende, van zenuwverslappende beschaving, een herleving van het sterke en harde, het machtige willen: „hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit“!

Een opwekking tot den harden, meedoogenloozen, niets en niemand ontzienden strijd! — hoordet ge ooit zoo iets ‚unzeitgemäss‘, zoo lijnrecht ingaand tegen de tendenzen van onzen tijd, die droomt van wereldvrede, van vrede naar buiten en vrede naar binnen, in het sociale leven, in de gemeenschap zelve?

Nietzsche tast aan de geldende waarden, de ethische regelen, die het leven in al zijn uitingen doordringen en bepalen. Hij verbreekt de oude tafelen en geeft nieuwe wetten, wetten die het leven zullen versterken in plaats van het te verzwakken.

Want dat was Nietzsche's ergenis, dat de moraal van zijn de christelijke moraal, was een moraal van de *décadence*, dat zij het omhooggaan van het leven onmogelijk maakte. Want zij wendt den mensch af van het leven, dat zij slecht noemt en zondig, waarvan zij hem wil verlossen. Zij staat vijandig tegenover de natuurlijke driften en begeerten, die den mensch binden aan het leven, vijandig tegenover de machtige levensuitingen als: staat, kunst, wetenschap, geslachtsliefde, macht, schoonheid, geluk. Zij predikt een ‚wedergeboorte‘, een afsterven van de wereld, een overwinnen van wat zij noemt den ‚lust des vleesches‘. En met verachting betitelt zij de strevendenden, de intens-levendenden als wereldlingen, wat in haar mond gelijk staat met slecht en zondig.

Naastenliefde en medelijden! — dat is wat het Christendom zijn belijders gebiedt! Voor de zwakken en zieken, de

overwonnenen in den strijd des levens kiest het partij. Maar het leven behoeft den strijd om te stijgen, een strijd onbekommerd om het lot van wat te zwak blijkt. De leer van het medelijden belet den krachtige gebruik te maken van zijn krachten, zijn vermogens ten volle te ontwikkelen. Hij blijft staan uit vrees zijn naasten leed te doen. En het leven kan niet omhoog gaan, wanneer het individu niet komt tot de volstreckte zelfontplooiing, het onbekommerd zich-zelf-doorzetten. Want slechts door het groot worden van den eenling kan ook het leven groot worden. En de eenling kan wederom niet groot worden dan door het zich verheffen, het zich omhoog werken ten koste van wat daar zwakker is. Dat is de grond-wet van het leven, hard en onverbiddeijk!

En wanneer het groote niet tot ontwikkeling kan komen dan verkwijnt het leven, dan daalt de cultuur. Terwijl de sterke wil gebonden is in zijn uitingen, terwijl de voorname, krachtige naturen niet tot vrije zelfverwezenlijking kunnen komen, wordt het ontaarde en zwakke beschermd en gekoesterd. In het leven wordt gehouden wat te zwak is voor het leven en om leed te voorkomen in het heden wordt een mateloos leed verwekt voor de toekomst.

De wereld en het leven worden leelijk, worden waard „verneint” te worden. Uit medelijden met het fiere, voorname, omhoogstrevende leven, bestrijdt Nietzsche de leer van het medelijden: „In den mensch woont een *schepsel* en een *schepper*; er is in hem iets, dat materie, fragment, overbodig, klei, modder, onzin en chaos is; maar er is ook in hem een schepper, een beeldhouwer, de hardheid van den hamer, de bespiegeling van den kunstenaar, de vreugde van den zevenden dag: begrijpt ge die tegenstelling? En ook, dat *uw* medelijden tot het *schepsel* in den mensch gaat, totdat wat gevormd, gebroken, gesmeed, verscheurd, verbrand,

door het vuur gehaald en gezuiverd moet worden, totdat wat *noodzakelijk* lijden moet en tot lijden is geschapen? En *ons* medelijden — begrijpt ge niet, waarheen juist ons medelijden gaat als het zich verzet tegen uw medelijden als zijnde de grootste zwakheid en lafhartigheid? Voortaan dus: medelijden *tegen* medelijden!

Door niets heeft Nietzsche zooveel misverstand gewekt als door zijn hartstochtelijke aanvallen op de moraal van zijn tijd. En het dient ook erkend, dat hij daarbij in excessen is vervallen, wier beleedigende brutale vulgariteit zijn voorname natuur volstrekt onwaardig zijn. Daardoor kon een meening opkomen — gevolg van een slecht begrijpen en een gebrekkig bestudeeren der werken van den denker — die zijn levensleer van „immoralisme” durfde te beschuldigen. Omdat hij streed tegen de geldende waarden, meende men dat hij alle waarden ontkende — omdat hij de bestaande moraal aanviel, dat hij alle ethische regelen wilde vernietigen, een zedelijk anarchisme predikte! En toch stond de aristocratische denker van niets zoo ver als van dit, was het integendeel zijn oordeel dat elke zede en zedelijkheid beter was dan geen zede of zedelijkheid, eischte juist hij een strenge tucht in den dienst der waarheid en der deugd, met opoffering van wat de zinnelijke mensch mocht begeeren, een zelfbeheersching ook en een zich geven aan het ideaal: „Wanneer ge het aangename veracht en het zachte bed en van weekelingen u niet ver genoeg houden kunt: daar is de oorsprong van uw deugd.” „Deugd is wil tot ondergang.”

Alleen voor de grooten van ziel, voor hen die kennen de tucht der zelfbeheersching, die vrij van egoïstische begeerten zich kunnen wijden aan het omhooggaande leven, alleen voor hen geldt zijn individualistische levensleer. Bandeloosheid en losbandige levensvoering mogen zich niet met recht op zijn prediking beroepen.

Aan hen, die hem willen volgen vraagt Zarathustra: „Zijt ge een nieuwe kracht en een nieuwe wet? Een eerste beweging? Een rad dat uit zichzelf rolt? Kunt ge de sterren dwingen zich om u heen te draaien?

Ach, er is zooveel begeerte naar hoogte! Er is zoo groote drang der eerezuchtigen! Toon mij, dat gij geen dier begeerenden en eerezuchtigen zijt!

Ach, er zijn zooveel groote gedachten, die niet meer doen dan een blaasbalg: zij blazen op en maken leeger.

Vrij noemt ge u? Maar ik wil weten welke gedachten u beheerschen en niet dat ge een juk ontloopen zijt.

Behoort ge tot hen, die hun juk *mochten* ontloopen? Er zijn er velen, die hun eenige waarde wegwierpen, toen zij hun dienstbaarheid wegwierpen”!

En wederom: „Hem worde bevolen die niet zichzelf gehoorzamen kan.”

Voorname menschen wilde Nietzsche kweken en hun het gezag toekennen in zijn rijk der toekomst. In hen zal wezen al wat in waarheid deugden, voorname deugden zijn: trots, durf, moed, zelfvertrouwen, zelfverantwoordelijkheid, zelfbeheersching, hardheid tegenover zich zelf en eveneens de meevoelende sympathie, de „Höflichkeit des Herzens”, ook „das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und sein Geschick”. De „blonde Bestie”, de voor-historische mensch, was niet Nietzsche's ideaal: wat hij daarin bewonderde was alleen de nog ongebroke levenskracht, niet de beestachtigheid!

Tegenover zijn tijd, waarin niets zoo gewoon is als wilswakke, verheerlijkt Nietzsche den sterken Wil, „das tapfere Lustgefühl im Wollen”, de kracht te willen, steeds weer te willen: „ein Willen lang zu Wollen”. Zijn zedeleer is een wilsmoraal. Hier is hij dus gekomen op een standpunt, vlak tegenovergesteld aan dat van Schopenhauer met

zijn geluk, zijn lustmoraal. Schopenhauer weet niets van de scheppende kracht die dringt tot de daad, die in het streven zelf zijn bevrediging vindt. Hij kent slechts een „erzwungene Tätigkeit”, hij „liebt sich gleich die unbedingte Ruh”, en ziet in willoosheid, in dadenloosheid den idealen toestand.

Tegenover die filosofie van den dood stelt Nietzsche zijn levensleer, waarin het principe des levens zelve geworden is tot grondslag der levensleiding, waarin alleen dat als deugd wordt erkend wat vermag mee te werken tot het omhooggaan van het leven.

Nietzsche had het leven lief en daarom wilde hij het krachtiger, mooier, inhoudsrijker. Voor het leven eischte hij den ganschen mensch op, eischte hij ook dat hij zou laten varen het geloof aan een leven na dit leven, het geloof aan een Schepper der wereld, die het heelal eens en voor al regelde naar Zijn wil: eischte hij dan allereerst een zich vrij maken van de Christelijke levens- en wereldbeschouwing, die den mensch afwendde van deze wereld en dit leven.

„God is een gissing: maar wie dronk al de smarte dezer gissing zonder te sterven? Moet den scheppende zijn geloof worden ontnomen en den arend zijn zweven in arends wijdden?

Weg van God en Goden lokte mij mijn scheppende wil; wat ware er nog te scheppen, als er — goden waren!

Maar tot den mensch drijft hij mij steeds opnieuw, mijn hartstochtelijke scheppingswil; zoo wordt de hamer tot den steen gedreven.”

In het geloof aan den Uebermensch, den grooteren

mensch, den krachtigen, machtig-willenden, harmonisch-schoonen mensch vond Nietzsche iets hoogers en heerlijkers dan in het oude geloof: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte, nun aber lehrte ich euch sagen: Ueberschmensch“.

De eerste denker was hij die de wereld ontgod kon zien, niet alleen zonder te vertwijfelen maar zelfs vol vreugde, omdat het zoo was. En in hem was niet de blijdschap van de bandeloos-cynische, van de schaamteloze ziel, maar een innige hoogopjuichende blijheid.

Hij aanschouwt de wereld, de wereld zonder God, en hij kan verrukt zijn blik niet wenden. Hoe schoon was niet de wereld, dat leven, juist nu: „War *das* das Leben? Wohlan! Noch einmal!“ God is dood, maar de wereld daarom nog niet leelijk en droevig, het leven niet troosteloos en zinloos geworden. Juist nu kan het leven stijgen, nu rijst op als de blinkende illusie: de groote, voorname mensch wiens komst aanstaande is, de Ueberschmensch, die komt! „Seht, ich lehre euch den Ueberschmenschen! Der Ueberschmensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Ueberschmensch sei der Sinn der Erde!“

Nietzsche wilde worden de filosoof der kultuur, de wijze, die de menschheid nieuwe waarden scheidt, nieuwe banen wijst, nieuwe doelen en de wegen daartoe te geraken. Zijn visioen is de hoogste wet waarvoor zich buigen wie na hem komen. Want waarden bepalen, waarden vervormen het leven. Nieuwe waarden scheppen is een nieuwe kultuur scheppen!

De wijze — hij vliedt de kudde, die vreedzaam graast in de groene weiden. Hij wil niet de zoete rust van den

vrede: hij wil den strijd, roept op tot den strijd, den strijd voor de hooge illusie die hem wenkt:

„Uwen vijand zult ge zoeken,” zegt Zarasthustra, „uw strijd zult ge strijden, ge zult kampen voor uw denkbeelden.”

Gij zult den vrede liefhebben als middel tot nieuwen strijd. En den korten vrede meer dan den langen.

U raad ik niet tot arbeid, maar tot strijd. U raad ik niet tot vrede maar tot overwinning.

Uw arbeid zij een strijd, uw vrede zij een overwinning!”

„Dit, mijn broeder, is de nieuwe wet, die ik u verkondig: word hard!”

Het leven is een eindloos streven, is het eeuwig stijgen, is het immer zich-zelfoverwinnen. Maar hoe zoudt ge kunnen streven, hoe zoudt ge kunnen stijgen, indien ge bij iedere schrede voorwaarts U moest afvragen, of ge uw broeder geen leed zoudt doen? Hoe kunt ge overwinnen, wanneer ge bang zijt voor de smart, niet kunt zien het lijden en den ondergang: „Wie zal ooit iets kunnen bereiken zoo hij de kracht en den wil mist om groote smarten te veroorzaken? Smart kunnen dragen zegt niet veel; zwakke vrouwen en zelfs slaven zijn meesters in die kunst; maar niet toegeven aan innerlijke wanhoop en verscheurende twijfel, als men een groote smart veroorzaakt en de kreten dier smart hoort, dat is groot, dat is een voorwaarde voor alle grootheid.”

Vol leed is de wereld, maar het kan niet anders, zal toch het leven gaan omhoog. Wil tot macht is de wereld, een groote kampplaats van allen tegen allen. En alleen staat de eenling in dien grooten, rondom hem woedenden strijd. Daar is niets buiten hem, wat hem hulp wil, wat hem hulp kan bieden. „Auf weitem Meer steht der Mensch umbrandet und umtost von den Wellen des Seins. Keines

Gottes schirmende Hand est über ihm. Allein steht er an der Spitze der sich dahin wälzenden Welt. Aber er fürchtet sich nicht. Er nimmt den Kampf mit der Welt, die Wille zur Macht ist, auf. Er ist selbst Wille zur Macht. Und so steht er da, blickt kühn in weite Fernen, baut weiter die Welt, schafft weiter die Welt, will vorerst den Uebermenschen zeugen, will schaffen, schaffen, schaffen." 1)

„Ik bezweer U, mijn Broeders *blijft der aarde trouw* en gelooft hen niet, die U van bovenaardsche hope spreken! Giftmengers zijn zij, of zij 't weten of niet.

Zondig heet ik het en menschvijandig: al dit leeren van den Eene en Volle en Onbewogene en Bevredigde en Onvergankelijke!

Al 't vergankelijke — dat is maar een gelijkenis! En de dichters liegen te veel.

Maar van tijd en worden moeten de beste gelijkenissen spreken: een lofrede moeten zij zijn en een rechtvaardiging aller vergankelijkheid!

Voert, gelijk ik, de gevloeden deugd naar de aarde terug — ja, terug naar lijf en leven: opdat zij der aarde haar zin geve, een menschen zin!"

Deugdzaam is niet de medelijdende, maar de persoonlijkheid, die een eigen innerlijke krachtkern bezit en eigen wezen weet door te zetten ondanks allen weerstand der massa, die niets is, niets vermag, en daarom nederigheid en eenvoud predikt. En niet ter wille van een loon in de toekomst doet de groote mensch wat deugdzaam is, niet om aan eigen zelfzuchtige aandrift te voldoen, maar ter wille van het komende, machtige leven, dat hij liefheeft en daarom zoo heerlijk en schoon begeert als hij het ziet in zijn droomen. En dus worde niet gepredikt de naastenliefde, die het leven offert

1) Dr. Ernst Horneffer „Vorträge über Nietzsche“.

aan het lustwillend heden, maar „Fernstenliebe”: „Also heischt es meine grosse Liebe zu den Fernsten: *schone deinen Nächsten nicht!* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss.”

Niet een slappe naastenliefde, die 't zwakke koestert en niet durft aan te zien het groote lijden, maar „Fernstenliebe”, liefde voor de toekomst en bereidwilligheid zich daarvoor te offeren. Waar zulk een moraal de strevendenden bezielt, daar stijgt het leven, daar is een glansperiode in het historisch zijn. Zoo was het in dien bloeitijd der klassieke cultuur, die nog immer de bewondering wekt. Toen was het leven schoon en innerlijk gezond: een voortdurende strijd, een voortdurende Olympische wedkamp. Toen begreep men onder opoffering niet het zich-geven, het zich-ontzeggen, maar de daad voor de Idee. De machtige daad was wat de zielen verrukte, waarnaar de mensch verlangde en „Ehrfurcht” voor het groote, harmonische, het *καλοκαγαθον*, de religie der tijden.

Verlost van het leven wilde zijn de moede tijd waarin het Christendom zijn oorsprong vond. Terug in het volle, schoone leven wilde Nietzsche den mensch voeren:

„Wat was hier op aarde tot nu toe de grootste zonde? Was het niet het woord van hem, die zeide: ‚Wee hen, die hier lachen.’

Zoolang er menschen zijn, is de mensch te weinig blijde geweest: dat, mijn broeders, is onze erfzonde.

Niet door toorn, maar door lachen doodt men. Welaan! laat ons den geest der zwaarmoedigheid dooden.

Deze kroon des Lachende, deze Rozenkranskroon: ik zelf zette mij deze kroon op, ik zelf sprak heilig mijn lachen. Geen ander vind ik heden sterk genoeg daartoe.

Verheft uwe harten, gij goede dansers, hooger! hooger! En vergeet mij ook het goede lachen niet!

Deze kroon des Lachende, deze Rozenkrans-kroon: U, mijn Broeders, werp ik deze kroon toe! Het lachen sprak ik heilig; gij, hoogere menschen, leert me lachen."

Over geen denker is het oordeel van tijdgenoot en nageslacht zoozeer uiteenlopend als over Friedrich Nietzsche. Als de profeet van den modernen tijd, „den wegwijzer naar een nieuwe toekomst," is hij door een geestdriftige schare van volgelingen verheerlijkt. En daartegenover hebben anderen tegen zijn geschriften gewaarschuwd als voortgekomen uit een zieke ziel, wordt hij door velen geschuwd als een verderver der geesten.

Daar is een bekrompen rechtzinnigheid, die bij het hooren van zijn naam vromelijk huivert en een kruis slaat. Daar is een week en slap medelijden, dat vol afkeer heenziend van den verkondiger van het „wees hard". Daar is ook een bevoorrechte behoudzucht, die zijn bliksemende reden wil gebruiken als zoovele wapenen voor het behoud van onverdiende privilegiën.

Als een aristocraat, een edele voorname natuur, met uitgesproken voorliefde voor wat schoon is en harmonisch van wezen; als een heldhaftig strijdende geest, die onvermoeid zich durfde verzetten tegen wat hem slecht scheen, tegen het zieke en zwakke, die, zelf een lijder, zijn lijden droeg zonder klachten; als een innig religieuze natuur, ondanks zijn godsverloochening, die juist uit religieusiteit niet kon gelooven aan God, want hij kende beter dan menige „vrome" de Ehrfurcht waarop het ware Geloof berust — zoo zien we dezen modernen mensch.

Van zijn tijd eischte hij een zich vrij maken van het traditioneele, van vormen zonder inhoud, van een zoogenaamde meer van buiten af opgedrongen dan innerlijk

gevoelde humaniteit, die de ongelijkheid der eenlingen miskent en, zeggend recht te willen, onrecht doet aan het Groote. Tot hem richtte hij ook zijn oproep om af te werpen de moeheid en matheid, den goeden strijd te aanvaarden, te ontwikkelen het persoonlijk leven dat in een ieder is, in een ieder in verschillende mate maar bij geen enkele hetzelfde: om zich op te werken tot een persoonlijkheid:

„Volg *mij* niet na maar *u*, maar *u*, word immer weer wie gij zijt, de leermeester en beeltenis van u-zelf.” „Padden zijn er, nog nimmer begaan, duizend gezondheden en verborgen eilanden des levens. Onuitgeput en onontdekt is nog steeds de mensch en de mensch-aarde.”

„Alleen ga ik nu, mijn Jongeren!” sprak Zarathustra tot zijn getrouwen. „En ook gij gaat nu heen en alleen! Zoo wil ik het.

Voorwaar, ik raad u: gaat weg van mij en maakt u los van Zarathustra! Of beter nog: schaamt u zijner! Misschien bedroog hij u

Men vergeldt een meester slecht, wanneer men steeds maar leerling blijft. En waarom wilt ge niet aan mijn lauweren plukken?

Ge vereert mij; maar hoe, wanneer uwe vereering op een goeden dag omvalt? Hoedt u, dat u niet een standbeeld verplettere!

Ge zegt, ge gelooft in Zarathustra? Maar wat is er gelegen aan Zarathustra?

Gij zijt mijne geloovigen: maar wat is er gelegen aan alle geloovigen!

Ge hadt u zelf nog niet gezocht; toen vondt gij mij. Zoo doen alle geloovigen; daarom beteekent al dat geloof zoo weinig.

Nu beveel ik u mij te verliezen en u zelve te vinden; en eerst wanneer ge mij allen verloochend hebt, wil ik tot u wederkeeren.”

„Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt”, heeft Nietzsche verklaard. Hij is dan ook wel de meest typische representant van den mensch in onzen onzekeren, twijfelenden tijd, die mist een homogene, in-zich-gesloten wereldvisie, die mist het geestelijk steunpunt van waaruit de wereld der ervaring kan worden beheerscht. Oorspronkelijk in de wijze waarop hij de dingen zag, kritisch in zijn beoordeeling, vermocht hij het evenwel niet de tegenstellingen die zich opdeden op te heffen in een hoogere eenheid, uit de veelheid en verscheidenheid van verschijnselen en gebeuren te komen tot de eindelijke synthese.

Nietzsche's levensleer is bij uitstek subjectivistisch, zij bezit al 't aantrekkelijke en opwekkende, maar tevens ook de tekortkomingen, 't ten slotte onbevredigende van die geestesrichting. Een bevrijding van den eenling van traditie en massa-dwang brengt zij. Verworpen worden de oude, overgeleverde waarden, die niet meer passen voor den nieuwen tijd. Maar ook wordt teruggewezen een nuttigheidsleer, die de bevrediging van den individueelen lust tot grondslag der waarden wil maken, die de deugd alleen als middel, als middel tot lust kent. Een vertrouwen op eigen krachten, een zoeken van eigen wezenlijkheid, een harmonische zelfontplooiing wordt gepredikt. En terwijl de enkeling leert waardeeren zijn innerlijke vermogens, in zichzelf de eenige krachtsbron erkent, worden daar latente geestelijke potentiën tot het zijn opgewekt, komt het in het individu tot een ongekende krachtsontwikkeling. Er ontstaat een frissche levenslust, een innig verlangen naar een zichzelf uitleven, naar een hooger leven dat gedragen wordt door nieuwe idealen. En zoo wordt een nuttig tegenwicht gevormd tegen een al te realistische kultuur, die alleen met het middelmatige rekening houdt, die de waarde van beteekenis van den eenling miskent, het on-

gelijke gelijk wil maken, het geestelijk leven vervlakt.

In een tijd van wilszwakte en karakterloosheid wil het subjectivisme een zedelijk reveil wekken, ziet het alleen heil in een versterking van de psychische kracht van den eenling. En dat niet zonder recht! Want in het gemis eener innerlijke harmonie in het zieleleven van het individu vonden we toch het ware oorzakelijk moment hetwelk dat gevoel van onbehagen en onbevredigd zijn wekte, die de pessimistische levensleer en wereldvisie tot 't aanzijn riepen. En die innerlijke harmonie wederom ging nu juist verloren door een te kort aan psychisch omvattingvermogen, een onbekwaam zijn van de psyche om de prikkels, welke haar bij voortdoring van uit de wereld van dingen en gebeuren treffen, te verwerken.

Machtige veranderingen zijn gedurende de negentiende eeuw in het cultuurleven tot stand gekomen. Een natuurwetenschap en een techniek, die steeds snellere vorderingen maken, veranderen wezenlijk de gedaante van het geestelijk en sociale milieu, waarin de psyche haar bestaan voert. Het oude en vaststaande, het gansche geheel van voorstellingen en begrippen, door het voorgaande geslacht aan zijn nakomelingen overgeleverd, — het wordt tot in zijn fundamenten zelve aangetast. Het sociale leven, dat zich meer en meer in bepaalde centra concentreert, dat steeds grooter eischen stelt aan de geestkracht van den eenling, hem geen tijd laat om tot rust te komen, maar in een voortdurend zenuwachtige spanning houdt, verwekt ten slotte een steeds meerdere overspanning, een toenemende nerveuziteit. Daarbij treedt het gemeenschapsleven ten koste van het zelfstandige, individueele geesteszijn immer meer op den voorgrond: het leven wordt gemechaniseerd, der individualiteit wordt de mogelijkheid van uiting ontnomen, en uit blijft de vrije zelfverwezenlijking, de ontwikkeling

van karakter en eigenaard: het innerlijk leven verkwijnt! Zoo mist dan, terwijl de buitenwereld voortdurend toeneemt in rijkdom en verscheidenheid van gebeuren, de psyche de gelegenheid tot zelfbezinning, tot een rustig verwerken van wat aan prikkels haar geworden. De adaptatie en accommodatie aan het nieuwe milieu blijven uit en in het psychisch zijn ontstaat een verwarring en onzekerheid, een geschokt evenwicht, die de zielerust en rechte levensvreugde doen verloren gaan.

Bij zulk een geestestoestand kan een suggestieve therapie, die den lijder het vertrouwen in eigen vermogens herschenkt, hem wederom tot zichzelf brengt, hem opwekt tot zelfbezinning en rustig doorschouwen, waarlijk verfrisschend werken. Zij kan een opleven verwekken van wat aan geestelijke energie in den mensch schuilt en aldus het genezingsproces, het herstel der innerlijke harmonie ten zeerste bevorderen.

Zulk een verfrisschende, bemoedigende suggestie vermag het subjectivisme te geven, maar de eindelijke genezing wordt in haar niet verkregen: „der Weisheit letzter Schluss” kan zij voor den modernen mensch niet worden. Want de subjectivistische leer komt niet uit boven een protest tegen de tendenzen van den tijd. Daar wordt niet opgebouwd een geestelijke wereld, daar wordt niet gesteld een algemeen geldende waarheid, een geheel van waarden evenmin, die verheven zijn boven de beperkingen van ruimte en tijd. Een in-zich-zelf-volharden, een in-zich-zelf-vertrouwen, een op-zich-zelf-steunen wordt den mensch voorgehouden als zijn plicht en zijn kracht. Maar *het bewustzijn van de onderhoorigheid der eenlingen aan een hogere eenheid ontbreekt*. De hoogste wijsheid is: dat het individu niet kan treden buiten zichzelf. De nadruk wordt gelegd op 't vele wat daar subjectief is in ons denken, in ons aanschouwen, in

onze daad, en alle waarheid wordt momentaan geacht en alleen geldend voor het zoekend individu. Een stemmings-philosophie is het subjectivisme: een leven van vrijzwevende stemmingen naar ideaal. Wel komt het tot zelfbezinning maar niet tot innerlijke vrijheid, d. i. onafhankelijkheid van 't inwerkend moment. Wel komt het tot een zelfherwinning, maar niet tot een uitgaan en heroveren van de objectieve wereld, tot een doorleven en van zich uit bezielen der dingen, tot het erkennen en waardeeren van het wereldgebeuren als een harmonische, in-zich-noodwendige en afgesloten eenheid.

En juist dat besef van de eenheid van eigen zijn en het groote universeele proces; het erkennen van het deelhebben van den eenling in gansch zijn denken en streven aan een psychisch leven, dat verre uitgaat boven 't oogenblikkelijke en plaatselijke; het begrijpen, dat ons arbeiden, peinzen en waardeeren niet maar willekeurig is, maar hun rechtvaardiging vinden in een Opperste Wet, in het Wezen van de wereld zelve, — eerst dat inzicht vermag ons te bevrijden van 't naargeestige gevoel van eenzaamheid, ons leven te bezielen, ons te geven strijdensmoed en scheppingskracht.

Zoo dan is alleen het pessimisme ten volle te overwinnen door een herwinning van een nieuwe wereldbeschouwing, een nieuwe levensleer. En het is een hoop gevend verschijnsel, dat het verlangen hiernaar in steeds ruimer kring ontwaakt, dat de noodzakelijkheid eener den modernen mensch bevredigende synthese door immer meerderen wordt erkend. Aan pogingen toch om eenheid te verkrijgen in denken, gevoelen en leven, om de plaats en beteekenis van het individueele in 't groote wereldproces te bepalen, heeft het wel ook in de meest donkere, d. i. meest oppervlakkig-materialistische tijden niet ontbroken. Maar wel werd gemist een sympathieke gezindheid, ook van het

intellectueele deel der gemeenschap, in dat hoogere streven van eenige weinige denkers. Men kende niet dien drang naar verdieping en verinniging van het geestelijk leven, vond de noodige bevrediging alrede in eigen arbeid, 't zij op oeconomisch of wel wetenschappelijk gebied. En het gevoel voor harmonie en proporties ging verloren.

Tegenover deze op vernietiging van elk hooger psychisch leven uitlopende tendens der tijden kon een reactie niet uitblijven, en is ook niet uitgebleven. Bij alle erkenning van de noodzakelijkheid der arbeidsverdeeling werd toch ook begrepen, dat deze nooit daartoe mocht leiden dat het verband met het geheel werd verloren, en dat alle meer bijzondere arbeid eerst dan vruchtdragend kon worden wanneer daar was een opperste waarheid, die het streven een inhoud en vaste richting schonk.

Het was allereerst de wetenschap, die zich gerechtigd en bevoegd, misschien ook wel verplicht meende voor de psyche een nieuw geestelijk tehuis op te bouwen. Van haar werd door haar geloovigen verwacht „een Symbool en een Wet”. Na al het critisch sloperswerk door haar verricht, na de vernietiging van die ideëele wereld, waarin de mensch zich tevreden en gelukkig had gevoeld, zou uit de zegevierende wetenschap een nieuw idealisme opbloeien, en vrede komen in plaats van strijd, geluk in plaats van ellende: het leven zou weder waard zijn geleefd te worden. (Renan).

Edoch hiermee was aan de wetenschap een eisch gesteld, waaraan zij krachtens eigen natuur niet kon voldoen. Wat men in den tijd der triomfen der wetenschap zeker meende: dat het menschelijk verstand het zou vermogen den diepsten grond der dingen te erkennen, — het was reeds lang door de wijsbegeerte, namelijk door Kant, met het aanwijzen der grenzen van onze ervaring, als onmogelijk aangetoond. De wetenschap, — in wezen materialistisch,

immers werkend met een materialistische werkhypothese, die, hoe verdienstelijk ook als zoodanig, toch voor de wijsgeerige critiek onhoudbaar blijkt, — vermag nooit op te reiken tot de realiteit der dingen. Zij blijft staan aan de oppervlakte, maar dringt niet door tot 't wezen, leert ons niet het zijn in zijn veelheid en verscheidenheid aan uitingen en gebeuren begrijpen. Zij kan vaststellen en beschrijven, maar komt niet uit boven een catalogiseeren der ervaringsfeiten, het brengen van de verwarrende veelheid onder hoogere begrippen en begripssystemen. Tot de eindelijke verklaring van het wereldproces, tot 't opperste begrip en de hoogste waarheid vermag zij den mensch niet op te voeren.

Zou dan de kunst kunnen geven wat de wetenschap niet vermocht? Ge weet, dat ook dit is geloofd: in en door de kunst hoopte men vergoeding te zullen vinden voor wat met de oude wereldbeschouwing was verloren gegaan, de kunst zou in het kultuurleven de plaats innemen tevoren door den godsdienst bezet. Evenwel ook hier is de gekoesterde verwachting teleurgesteld, en wederom het kon niet anders! Want bij alle waardeering van wat de kunst vermag, de schoonheid en vreugde waarmee zij het leven siert, de momenten van hooge genieting waardoor zij het bestaan vervroolijkt, — haar invloed is toch nooit meer dan tijdelijk! Het hoogste waartoe zij in staat is — Schopenhauer heeft dit beter dan iemand anders duidelijk gemaakt — is ons momentaan het zijn met al zijn beslommingen, met zijn onlust en leed doen vergeten. In momenten van aesthetisch aanschouwen, waarin we gansch en al opgaan in wat de kunst ons doet zien, is uit ons bewustzijn verdwenen de stoffelijke wereld en het leven van iederen dag. Dan erkennen we de harmonie der dingen, het Zijn in schoonheid en weelde-pracht. Maar

wanneer de betoovering van het oogenblik is verdwenen, vinden we ons terug in die wereld en dat leven zonder dat daar is gekomen nieuwe kracht. Het ethisch reveil kan door de kunst niet worden gewekt. Aan haar wereld van louter schoonheid kan zij ons slechts tijdelijk doen gelooven, omdat de ervaring ons immers dra heel wat anders toont. En wel veredeling van den geest, maar geen leiding aan het leven vermag zij te schenken. Zij leert ons de werkelijkheid niet dieper vatten, zij brengt ons ook niet tot een eindelijke verklaring van dingen en gebeuren in hun waarachtige wezenlijkheid: zij stelt niet die opperste waarheid, naar welke we uitzien.

Is het wonder dat waar de moderne kultuurmachten bij uitnemendheid, waar wetenschap en kunst buiten staat blijken leiding te geven aan het geestelijk leven, andere stroomingen aan invloed winnen, die — min of meer gehecht aan 't oude — er naar streven van uit de pas verlaten wereldbeschouwing, een nieuwe geestelijke wereld op te bouwen.

Bij al de bonte verscheidenheid aan strevingen die zich in deze beweging tezamen vinden, bij de gansch strijdige tendenzen, die daarin tegenover elkaar staan, zijn toch duidelijk twee nuances te erkennen. Allereerst de meest principiële, welke afkeerig van het moderne kultuurleven wel niets liever wenscht dan een wederkeer der oude tijden. Van karakter is zij niet alleen conservatief maar veeleer zelfs reactionair. Moge in naam de noodzakelijkheid eener vernieuwing van de traditie worden toegegeven, in werkelijkheid bestaat bij haar de vaste wil niets van de overgeleverde waarheden te laten vallen. Voor deze trekt zij tegenover de aanvallen der wetenschap met overgroot hartstocht partij. Wat aan nieuwe feiten en gezichtspunten van wetenschappelijke zijde wordt verkregen, poogt zij

met min of meer succes in het gegeven geheel in te passen, of wel, wanneer dit onmogelijk blijkt, als onjuist en onbewijsbaar voor te stellen. De middeleeuwsche scholastiek is in haar als herleefd. Opnieuw wordt getracht de godsdienstige waarheden als opperste waarheden, verheven boven elken twijfel, te doen erkennen, wordt gestreefd naar een knechting der wetenschap, die niets buiten deze zou vermogen en haar alleen nog maar mag bewijzen en aanvullen.

Hiermee is het weinige positieve dat zoo kan worden gewonnen, alrede duidelijk. De beteekenis dier conservatieve geestesrichting is, dat zij een tegenwicht vormt tegen een al te oppervlakkig wetenschappelijk optimisme, tegen een al te ras gepretendeerde zekerheid, dat zij ook, de gegeven problemen dieper vattend, er toe dringt de oplossing in den grond van het zijn zelf te zoeken. Voor de winning dier opperste waarheid, tot welke alleen het vrije, onbevooroordeelde zoeken vermag te leiden, is echter van haar niets te hopen.

Moet dit ook worden verklaard van die andere, meer moderne beweging, die hoewel zich aansluitend aan 't oude en overgeleverde, toch verband zoekt te behouden met het groeiende kultuurleven, die niet vreesachtig staat tegenover het nieuwe, maar het aanvaardt en in zich wil opnemen? Hier vinden we bij allen afkeer van 't materialisme toch een groote waardeering van wat de wetenschap vermag te schenken, — hier wordt ook geloofd aan een verzoening op grondslag van gelijkwaardigheid. En naast dat vertrouwen in het goed recht van het geloof, dat tegen elke critiek bestand zal blijken, vinden we een erkenning van wereld en leven niet meer als zondig, maar als ten volle waard om te zijn, om geleefd te worden. Daar wordt gewekt een verfijning en veredeling van het zieleleven, daar wordt ook getracht

het sociale zijn meer in overeenstemming te brengen met een hooger zedelijkheidsbegrip.

Maar bij alle erkenning van het vele lofwaardige in deze modern-religieuze beweging, het dient toch ook erkend dat hier de synthese nog volstrekt niet is bereikt, dat zij den mensch niet geeft die wereldvisie en levensleer, welke de harmonie in 't zieleleven vermogen te herstellen. Daartoe toch is zij te wankelmoedig in haar overtuigingen, te zeer in zich zelf onzeker, te zwevend in haar ideeën en waarden. Bij vele harer kampioenen vinden we ook meer een amalgaam van de oude wereldbeschouwing en de nieuwe wetenschap, vol inconsequenties en vol willekeur, dan een in zich gesloten denkbeelden-geheel. Anderen harer voorvechters komen wederom niet uit boven een subjectivisme, dat onmogelijk in staat zal blijken de wereld te veroveren. Vaak schijnen haar aanhangers meer bijeengehouden door het louter negatief beginsel van vrijheid voor het geestelijk leven tot zelfontplooiing, dan door een allen gemeen *grond-principe*, dat den geheelen bovenbouw van denkbeelden, voorstellingen en waarden draagt.

En toch daartoe op te komen is plicht en noodzakelijkheid: op te komen door de *wijsgeerige* bezinning. Want alleen de wijsbegeerte welke het gansche zieleleven, zelfs het onbewuste, omvat, vermag de tegenstellingen, die zich daarin opdoen te overwinnen, en den mensch op te voeren tot die hoogste waarheid, waarop de nieuwe synthese kan worden opgebouwd. En zoekend naar die hoogste waarheid, vindt ze haar in zichzelf: in een psychisch leven, dat zich ontwikkelt in en door den bewusten mensch, dat in zijn evolutie niet afhankelijk is van de nukken van den eenling, maar gaat zijn in-zich-noodwendigen gang omhoog.

Dordrecht, Juni 1909.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Fritz Eckardt) Band 136, Heft 2.

J. Reinke, Ueber Vererbung, eine Grundlage der Biologie.

A. Wagner, Neo-Vitalismus.

K. Siegel, Die Voraussetzungen des Mechanismus.

K. Boehm, Die Wurzel der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen und die Möglichkeit ihrer Vereinbarung.

M. Anthropos, Eine angebliche Autorschaft E. v. Hartmanns.

Archiv für Philosophie. Abteilung I (Berlin, Reimer).

Band 23, Heft 1.

Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité.

Adam, Ueber die platonischen Briefe.

Stübe, Plato als politisch-pädagogischer Denker.

Loew, Ein Beitrag zu Heraklits Frg. 67 und 4a.

Hammer Jensen, Demokrit und Platon I.

Pflaum, Der Geist Hegels in Italien.

Levy, Spinoza's Bildnis.

Abteilung II. Band 15, Heft 3.

Seliber, Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III internationalen Kongress für Philosophie.

Müller-Freienfels, Das Urteil in der Kunst.

Meijer, Wahrheit.

Neurath, Eindeutigkeit und Kommutativität des logischen Produktes a b.

Hahn, Zur Axiomatik des logischen Gebietkalküls.

Braun, Rudolf Euckens methode.

Franze, Eine entwicklungstheoretische Betrachtung über das Verhältnis von Wissen und Glauben.

Lemcke, De Potentia.

Geissler, Wer darf in philosophischen Fragen urteilen?

Aschkenasy, Zur Kritik des Relativismus in der Erkenntnistheorie.
Wendel, Das Problem der Kausalität und der Freiheit.

Revue de Philosophie. (Paris, Chevallier et Rivière).

9e Année No. 9.

Gény, Le problème critique et la perception extérieure.

Véronnet, L'atome nécessaire.

Baelen, Le mécanisme moniste de Taine.

Michelet, *Revue critique de morale.*

9e Année No. 10.

Belmond, La perfection de Dieu d'après Duns Scot.

Véronnet, L'atome nécessaire II.

Baelen, Le mécanisme moniste de Taine: la psychologie.

Le VIe Congrès international de Psychologie à Genève.

9e Année No. 11.

Driesch, Biologie et transformisme.

Sertillanges, Le Désir et la volonté selon saint Thomas d'Aquin.

Jeanjean, Psychologie pédagogique: La Pédagogie nouvelle.

Billia, A quoi Servent les laboratoires de psychologie?

Lauret, L'objet de la Métaphysique.

Sembel, L'habitude.

Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris, Alcan).

34e Année, No. 9.

Kozlowski, L'explication scientifique de la causalité.

Lalo, L'esthétique.

Georgesco, Des vicissitudes de la lutte pour la vie.

34e Année, No. 10.

Rey, Le VIe congrès international de psychologie.

Avrétat, Esthétique et sociologie.

d'Oliveira, La philosophie néerlandaise.

34e Année, No. 11.

Le Dantec, La dégradation de l'énergie et le point de vue humain.

Dromard, Le dilettantisme sentimental.

Dugas, Mes Souvenirs affectifs d'enfants.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de Philosophie).

16e Année, No. 4.

Alibert, Pour lire en psychologue de la vie des saints (suite).

Lottin, La théorie des moyennes et son emploi dans les sciences d'observation.

Vanhalst, Le sentiment de l'effort.

de Ghellinck, Les „sententiae” de Gandulphe de Bologne ne sont elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard?

Legrand, Le testament philosophique de M. Naville.

Ceulemans, Le mouvement philosophique en Amérique.

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, Armand Colin).

17e Année, No. 6.

Durkheim, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.

Dwelshauvers, La Philosophie de Jules Lagneau.

Aars, La nature de la pensée logique.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.

Weber, La Morale des Idées-Forces.

Norero, Le VIe Congrès international de Psychologie.

17e Année, No. 7.

Enriques, La Métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique.

Lasson, Quelques remarques sur l'„Ethique à Nicomaque”.

Dunan, La morale positive.

Bouglé, Le Darwinisme en Sociologie.

Lechalas, Note sur la querelle de deux gammes.

Guy-Grand, Le procès de la démocratie.

ONTVANGEN BOEKEN.

- Julius de Boer, Groote Denkers, Tweede Serie, No. 4. Aristoteles. Baarn, Hollandia-Drukkerij.
- Jan van Leiden, Wijsgeerige opstellen, aanwijzing van de Kategorie der sport in eenige bijzondere gevallen. Amsterdam. H. Meulenhoff.
- Giorgio del Vecchio, Un punto controverso nella storia delle dottrine politiche. Nota critica. Roma. Via Venti Settembre 8. 1909.
- Giorgio del Vecchio, Il Sentimento Giuridico, seconda edizione Roma, Fratelli Bocca. 1908.
-

KANT EN SCHILLER ¹⁾

DOOR

JULIUS DE BOER.

I.

Kant, de denker, die de oude metaphysica terugstoot in het verleden, zonder naar dat verleden, zonder naar de geschiedenis van den menschelijken geest, om te zien, en die met zijn Criticisme de wijsbegeerte, welke als zuivere wetenschap zal kunnen optreden, den weg baant, — en *Schiller*, de dichter, die met weemoed terugblijkt in het verre verleden, waar hij de classieke wereld achter zich verschemeren ziet, en die in zijn romantischen droom de schoonheid van dat verleden het heden en de toekomst in projecteert, — is er krasser verschil mogelijk tusschen twee groote geesten van eenzelfde tijd? En toch hadden zij een groote sphaer van gedachten met elkaar gemeen.

Langen tijd heeft het evenwel geduurd vóór Schiller den ouderen en reeds beroemden Königsberger wijsgeer in gedachte naderde. Het verschil in persoonlijke en geestelijke eigenschappen hield den op Goethe den naijve-

1) In *De Gids* van Juni a. s. worden Kant en Schiller door mij meer cultuurhistorisch en letterkundig beschouwd.

rigen dichter en geleerde Schiller in Jena nog ver buiten den zich hoe langer zoo meer uitbreidenden kring van belangstelling om Kant's werk. Tot in 1790 Kant's „Kritik der Urteilkraft" verscheen. Toen kon Schiller zich er niet meer van onthouden kennis te nemen van een werk, dat als schoonheidsleer hem van zoo nabij betrof. Hij zag toen daarin beginselen neergelegd die hij als de zijne kon aanvaarden. Reeds in den zomer van 1790 had Schiller voorlezingen over de tragedie gehouden, en langzaam herstellende van een ernstige ziekte verdiepte hij zich in Kant's juist verschenen werk. Het is merkwaardig dat een denker, met uitsluitend wetenschappelijke attitude, met zoo goed als geheele onverschilligheid voor schoonheid en kunst als zoodanig, toch de beginselen der *aesthetica* beter heeft leeren kennen dan een zijner vele kunstzinnige tijdgenooten.

De *aesthetica*, waarvan hij enkele der beginselen neer legde in zijn leer, zou zich na hem krachtig ontwikkelen tot een wijdvertakte wetenschap.

Immanuel Kant, in 1724 te Königsberg geboren, in 1770 Professor in de logica aan de universiteit van zijn geboortestad, welke hij zelden of nooit zou verlaten en waar hij in 1804 ook zou sterven — de dus niet zonder reden „Königsberger wijsgeer" genoemde was desniettemin de universeelste denker van zijn tijd, — schreef in 1781 de „Kritik der reinen Vernunft", in 1788 de „Kritik der praktischen Vernunft" en in 1790 de bovengenoemde „Kritik der Urteilkraft", zijn drie hoofdwerken. Begonnen als volgeling van Wolff, heeft hij later aan alle metaphysica en philosophische dogmatiek den rug toegekeerd en deze met zijn werk direct en indirect weerlegd. Op natuurwetenschappelijk gebied was hij een leerling van Newton, op maatschappelijk gebied heeft Rousseau hem eerst den weg gewezen; doch zich hoe langer zoo meer verinnerlijkend in eigen geest, nog wijfelend

tusschen empirie en rationalisme, beïnvloed door Locke, Hume en Berkeley, werkte hij zich met geweldige intellectuele inspanning omhoog tot het hooge critische standpunt, ingenomen in zijn Critiek der zuivere Rede, op 57-jarigen leeftijd geschreven (1781), hetwelk een keerpunt in de geschiedenis der wijsbegeerte zou vormen. De Critieken der practische Rede en der Oordeelskracht volgden 7 en 9 jaren later.

Kant's wijsbegeerte, het *Criticisme*, is een zoowel verstandelijk als redelijk onderzoek naar den vorm en inhoud van den geest en der kennis in 't algemeen. Hij maakt onderscheid tusschen het noodzakelijk-algemeen geldige of redelijke onzer kennis en het slechts empirische en toevallig gegevene der zinnelijkheid. De wetenschap der natuur of, ruimer gedacht, der wereld betreft slechts de *verschijnselen*, de dingen in hunne verschijning, — niet het *wezen*, het ding op zichzelf. Het verkrijgen van kennis omtrent het wezen der dingen of het wezenlijke ding of ding op zichzelf, acht Kant onmogelijk. Toch heeft hij de kennis der werkelijkheid begrepen „onder de kategorieën”, de werkelijkheid gevat in het verband der zuivere begrippen. Zonder buitenwereld zouden er geen verschijnselen, geen gegevens der zintuigelijke ervaring, mogelijk zijn; en, aan den anderen kant, zonder de rede zouden de waarnemingen der verschijnselen, in hunne onderlinge verscheidenheid, niet als met elkaar samenhangend begrepen kunnen worden. Aanschouwingen zonder begrippen noemt hij blind en begrippen zonder aanschouwingen leeg. Doch de Rede brengt deze in de ware kennis te zamen tot een eenheid: de inhoud der ervaringsstof wordt gevat of begrepen is het net der „begrippen.”

Kant's Criticisme vormde een groote macht en boeide den wetenschappelijken zin op bijna alle gebieden van kennis.

De geest tracht de „stof” te bemachtigen in het redelijke der kennis om er den waren „vorm” aan te geven. Doch de eerste eisch vóór alles was het vormgevend instrument des denkens zelf te onderzoeken. Tot zoover lijkt het goed. Doch men vatte het instrument op als het middel om (van elders?) de waarheid te bemachtigen, te grijpen, — waarvoor dan eerst het werktuig der rede, volgens eene theorie der kennis, op zijn deugdelijkheid moest worden onderzocht. „Mann soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt”, ¹⁾ aldus stelt Hegel Kant's rede-critiek voor. Het is dezelfde geschiedenis als die van den Scholasticos verteld wordt, die niet te water wilde gaan aler hij had leeren zwemmen.

Had men eerst het werktuig beproefd en de kunst geleerd, dan zou men ook de waarheid — buiten de Vernunft? — meester kunnen worden! „Das sieht so aus, alsob man mit Spiessen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte”. ²⁾ Deze uitroep van Hegel herinnert aan Schiller's woord in „Die Förscher”: „Wahrheit, wo rettetest du dich hin vor der wutenden Jagd? Dich zu fangen, ziehen sie aus mit Netzen und Stangen. Aber mit Geistestritt schreitest du mitten hindurch”; waarbij hij niet duidde op Kant maar op de *natuuronderzoekers* van zijn tijd. Zóó laat de Waarheid zich allerminst vangen; op géén wijze geeft zij zich gevangen aan machten die haar onaantastbare geestelijkheid onwaardig zijn. Het was een waan van den dag te meenen na het onderzoek van het 'instrument' der rede de waarheid daarmee te kunnen bemachtigen. Alleen door zelfbezinging, met vooronderstelling van alle historie en empirie, leert de rede *zichzelf* kennen, en meteen begrijpen dat buiten

1) Hegel. Gesch. d. Phil. 992. Uitg. Bolland.

2) Ibid. Vgl. 46, 47; 12. 59; 46 der Phänomenologie, Encyclopädie, Religionsgeschichte (uitg. Boll.), Plato. Charm. 172a, Herbart I. 256, Michelet. Vor. Kant bis Hegel. I. 276.

het *redelijke denken* geen *waarheid* mogelijk is, — gelijk reeds Aristoteles de wijsbegeerte denken van het denken of begrip van het begrip genoemd heeft. Kant's groote verdienste is het juist geweest, met negatie van dogmatiek en metaphysica — voor zoover het hem gegeven was — in zijn Critieken het woord der Rede vrij te hebben uitgesproken.

Kant's werk zou slechts aanknoopen bij het heden en beteekenis hebben voor de toekomst, — met het verleden had hij als 't ware stilzwijgend afgerekend. Het was of het verleden hem weinig of niets te zeggen gaf. Zijn „kategorieën” brengen ons den naam van Aristoteles op de lippen, de schoonheidsleer in zijn „Kritik der Urteilskraft” evenzeer, — doch hij noemt den ouden denker, vrijwel de eerste en bijna de eenige ¹⁾ die vóór hem over kunst en schoonheid schreef, niet eens! Het verleden bestond voor Kant niet; er is geen tweeden denker van zijn rang te noemen wien zoozeer historischen zin ontbrak; — het is misschien wel Kant's grootste gebrek. Toch was hij naar de beteekenis van Schiller's woord „der reifste Sohn der Zeit”, die aan het einde der 18e eeuw werkte „in thatenreicher Stille”.

Maar hoeveel meer had het verleden, dat stilzwijgend den denker was voorbijgegaan, te zeggen aan den dichter. In dien overgangstijd van dat eeuweinde, „an des Jahrhunderts Neige”, beteekende de geschiedenis van den menschelijken geest voor Schiller, die alles in een historisch

1) Vóór Kant schreven vooral over schoonheid en kunst in den vorm van een leer, Winkelmann, de bewonderaar der antieke beeldhouwkunst, Lessing, die poëzie en beeldende kunst in haar overeenkomst en onderscheid heeft bestudeerd, Baumgarten, die het woord „aesthetica” invoerde als titel van zijn werk (2 dln. 1750—1780), die volmaaktheid van begrip als aesthetisch principe voorstelde, en in 't bijzonder ook de Engelschman Burke, die het zinnelijk-aangename als schoonheidsbeginsel aannam, door Kant is een Duitsche vertaling geciteerd. („Philos. Unters. ü. d. Urspr. uns. Begriffe v. Schönen und Erhabenen”). In de oudheid Plato, Aristoteles, Plotinus.

perspectief zag, onenindig veel, en als hij in zijn gedicht „Die Künstler” (1789) dien geest in zijn vlucht over de eeuwen bezingt, omhoogstrevend in wetenschap en kunst, ziet hij den mensch staan in het overwinningsteeken, „mit dem Palmenzweige” „in edler stolzer Männlichkeit”, „*Frei durch Vernunft*”. Zoo stemt het dichterwoord overeen met het woord der rede, door Kant enkele jaren te voren in zijn „Kritik der reinen Vernunft” (1781) bedachtzaam uitgesproken: „*Intelligibele vrijheid*” ¹⁾. Het woord der vrijheid klonk ook door de groote revolutie, met rauwe kreten hier, als bazuingeschal ginds, — maar edeler en hooger klonk het door de geestesspheeren van kunst en wetenschap. Ginds het rumoer der uiterlijke daden, hier de dadenrijke stilte.

Na de Redecritiek was vooral Kant's „Kritik der Urteils-kraft” en wel het eerste deel daarvan, de leer der schoonheid, een daad van bevrijding. Over het gebied der aethetica heen heeft Schiller in het licht der vrijheidsidee Kant ontmoet. En voortaan zou Schiller, in voortdurende verstandhouding met Kant's werk, voortwerken en met hem gemeenschappelijke aethetische beginselen ontwikkelen.

Wordt in de „Kritik der reinen Vernunft” de natuur in de wettelijkheid der rede begrepen, in de „Kritik der praktischen Vernunft” wordt de zedelijke wereld voorgesteld als gekenmerkt door *vrijheid*. De kloof tusschen de gebieden der natuur en der vrijheid wordt overbrugd door het begrip der „doelmatigheid”, dat in de „Kritik der Urteils-kraft” onderzocht wordt. Het bestaan van God, de zedelijke vrijheid en de onsterfelijkheid der ziel zijn postulaten der *praktische* rede. De zedelijke wet, als kategorischen imperatief gedacht, beheerscht in redelijken zin het menschelijke leven, dat tot *vrijheid* opleeft. Als hij dan het begrip der doelmatigheid

1) Kritik der reinen Vernunft p. 448 (Ed. Adickes).

onderzoekt, dat de gebieden der natuur en der vrijheid vereenigt, begrijpt hij in het 'doel' de' bovenzinnelijke eenheid. De doelmatigheid kan begrepen worden in subjectief en objectief opzicht. In subjectief opzicht betreft zij het *aesthetische* oordeel, in objectief opzicht het *teleologische* oordeel. Een bloem b. v. kunnen wij subjectief mooi noemen, en is dus aesthetisch te beoordeelen, zonder dat wij er begrip van hebben. Voor de beoordeeling der objectieve doelmatigheid van een bloem wordt echter begrip geëischt, — en het vermogen om deze objectieve doelmatigheid te beoordeelen noemt Kant „teleologische Urteilstkraft”. Het aesthetische (subjectieve) en het teleologische (objectieve) van het oordeelsvermogen vormen de twee deelen, die Kant in zijn Kritik der Urteilstkraft onderzocht. Daarvan zullen wij het aesthetische oordeel¹⁾ nader beschouwen.

Kant begint zijn critiek of onderzoek van het aesthetisch oordeel met de „Analytik des Schönen”. En dan zegt hij al dadelijk: om te onderscheiden of iets schoon is of niet betrekken wij de voorstelling door onze verbeeldingskracht op het subject en zijn gevoel van lust en onlust. Het oordeel van den smaak is *aesthetisch*, — niet verstandelijk of logisch: „Das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch sondern ästhetisch” (43)²⁾. Het gevoel van lust en onlust met betrekking tot de voorstelling is *aesthetisch* in Kant's zin: „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als *subjectiv* sein kann” (43). Nu eischt hij voor het zuivere oordeel van den smaak in qualitatief opzicht „das Wohlgefallen” „ohne alles Interesse” (44), „ein reines

1) Kritik der ästhetischen Urteilstkraft, 1e deel van de geheele Kritik. Dit deel is onderverdeeld in de Analytik en de Dialektik der aesthetischen Urteilstkraft, waarvan de eerste de Analytik van het Schoone en de tweede die van het Verhevene bevat.

2) Kant. Kr. d. U. 43 (uitg. Karl Kehrbach, Reclam).

uninteressirtes Wohlgefallen" (45 Vgl. 68), — want: „dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt (ist) kein reines Geschmacksurteil" (45).

Hier is door Kant het belangrijke onderscheid aangewezen tusschen het zuivere oordeel van den smaak over het *schoone* en het oordeel over het *aangename*, een welbehagen, dat in verband staat met het belang (46), en over het *goede*, een welbehagen schenkend eveneens met het belang in verband staande. Het *aangename* en *goede* komen beide daarin overeen: „dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind" (50).

Zoo kan hij dan vaststellen dat het welbehagen „des Geschmacks am Schönen" is: „einzig und allein ein uninteressirtes und *freies* Wohlgefallen" (52). Deze smaak is het vermogen tot oordeelen in den zin waarin het voorwerp van het welbehagen *schoon* is te noemen, waarbij in aanmerking moet genomen worden dat het oordeel van den smaak geen theoretisch, geen kennis-oordeel, maar „contemplatief" is. Het oordeel is niet op begrippen gegrond.

In „quantitatief" opzicht zegt Kant: „Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird" (53). Doch een voorgesteld object, gesteld onder een „allgemein gültiges Urteil", wordt ook in de subjectieve aanschouwing, met of zonder begrip, beoordeeld (58). In verband hiermee zegt hij kort en goed: „*Schön* ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt" (64). Alleen het *goede* wordt voorgesteld als object van algemeen welbehagen door een *begrip*, hetwelk bij het *aangename* noch bij het *schoone* voorkomt. Het *schoone* onderscheidt zich van het *aangename* doordat het zonder belang welgevallig is, en dus zuiver aesthetisch werkt (43, 45, 46, 50—64). Alle belang bederft het zuivere oordeel van den smaak (68). Juist waar alle persoonlijke interesse verre is

kan het zuiverste schoon gemaakt worden, — zelfs door alle menschen, zooals van een sterrenhemel, die toch allen menschen onverschillig is: „Die Sterne, die begehrt nicht, Man freut sich ihrer Pracht”.

Dewijl derhalve elke subjectieve bedoeling en elke voorstelling van een objectief doel de zuiverheid van het oordeel van den smaak bederft door de invoering van een belang of een begrip (van het goede of nuttige), moet het aesthetische oordeel daarvoor gevrijwaard zijn (65, 66). Ook acht Kant het reine of zuivere smaakoordeel van alle aandoening of ontroering onafhankelijk, omdat daardoor weer het belang wordt opgewekt (68). Dit oordeel heeft in relatie met de *doelmatigheid zonder doelvoorstelling* — slechts „die Zweckmässigkeit der Form zum Bestimmungsgrund” (69). Het Schoone is volkomen onafhankelijk van de voorstelling van het goede (objectieve doelmatigheid), ook omdat het onmiddelijke welbehagen, „die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit” (73), daarmee niet vereenigbaar is, dewijl het begrip van het doel de onmiddelijkheid opheft. Kant neemt nu aan dat het smaakoordeel berust op aprioristische gronden (66). Aandoening en ontroering mogen zich nog bij de schoonheid „hinzufügen lassen” „um das Gemüth durch die Vorstellung des Gegenstandes, ausser dem trockenem Wohlgefallen, noch zu interessiren” (70, 71), — de zuiverheid van het smaakoordeel, dat aesthetisch is, wordt bedorven wanneer zij daarin worden opgenomen en gemengd. Daarom kunnen de *kleuren* in de schilderskunst, meent Kant, die bijzondere aandoeningen opwekken, de aanschouwde objecten wel aangenamer voor de gewaarwording maken, maar de *schoonheid* niet verhoogen. De *teekening* is voor hem het wezenlijk schoone, de *vorm* is het eigenlijke voorwerp van het zuivere smaakoordeel. „Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hin-

zukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus" (71).

Nu onderscheidt Kant twee soorten van schoonheid; vrije schoonheid (*pulchritudo vaga*) en de — slechts — aanhangende of afhankelijke schoonheid (*pulchritudo adhaerens*). „Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll, die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus" (76). De eerste soort omvat schoonheden van dit of dat ding; de andere soort hangt af van het begrip ten opzichte van een bijzonder doel, waardoor het smaakoordeel onzuiver wordt. Voor de vrije schoonheid is het oordeel van den smaak zuiver. „In der Beurteilung einer freien Schönheit (der blossen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein" (77). Zoo kan dus de schoonheid in den zin van een ideaal geen vrije schoonheid genoemd worden, zijnde eene „durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit" (81), en dus behoorende tot het gebied van het intellectueele oordeelsvermogen.

Het is duidelijk dat het Kant vóór alles om het *formeele* te doen is. Overal nu waar kúnstschon geschapen wordt, door menschelijke bemoeienis, in de werken der kunst, waar de ware schoonheid geopenbaard wordt, ziet Kant onvrije schoonheid. Wel heeft elke kunst haar formeel bestanddeel. Daar de kunst met bepaalde bedoelingen werkt, al staan deze niet buiten de sfeer der kunst, behoort de „kunstschonheid" niet tot de „vrije" (79). Van kunst in haar zuiverste openbaring als zelfdoel, als aesthetische zelfbedoeling der Idee, heeft Kant nog geen besef.

Ook wat de natuurschoonheid betreft is deze in het smaakoordeel slechts vrij te noemen wanneer zij bepaald wordt door het *formeele*, voor zoover dus geen begrip

van doelmatigheid of volmaaktheid, en geen ontroering, door kleur bijv., de zuiverheid van het oordeel schaadt en de vrijheid verstoort. Wel speelt de formeele schoonheid een grootere rol in de natuurschoonheid dan in de kunst-schoonheid, die toch, volgens Kant, haar ontstaan aan bepaalde bedoelingen dankt. De vrije formeele schoonheid zou dan alleen bestaan in natuurdingen, als bloemen en vogels. Zoodra het enkel formeele der schoonheid verbonden wordt met het begrip der doelmatigheid of volmaaktheid, — zooals wel 't geval is met bijna alle natuurvoortbrengselen, zoo goed als met de scheppingen der kunst, — of wel in de aanschouwing vermengd wordt met kleur enz., is het oordeel niet meer *zuiver* en de schoonheid niet meer *vrij* te achten. De beoordeelaar zou óf van het doel geen voorstelling moeten hebben óf wel geheel van alles wat niet tot de formeele schoonheid behoort moeten abstraheeren.

In allen gevalle is duidelijk dat deze vrije of formeele schoonheid — ze moge dan al door bloemen, door „vielen Vögel (den Papegei, den Colibri, den Paradiesvogel), eine Menge Schaltiere des Meeres” (76), waarbij geen begrip over doelmatigheid zou ontstaan, worden mogelijk gemaakt — van geringe beteekenis is. De beteekenis is slechts theoretisch. De formeele of vrije schoonheid heeft ook slechts betrekking op een bepaalden factor der ware veel-eeuige schoonheid. Een principe dat alleen in dat *formalisme* wordt uitgewerkt laat, opzichzelf beschouwd, vele schoonheidskategorieën onverklaard. Men zou kunnen zeggen: hoe *vrij* de schoonheid, in den zin van Kant — hoe *minder* schoon. De meest vrije zal de minst schoone zijn. De formeele schoonheid bepaalt niets omtrent andere schoonheid. Gehalte aan schoonheid, inhoudrijk schoon, levert de vrije schoonheid niet op.

De aesthetische formalist dus, die Kant is, speculatief

op zoek naar de schoonheid in haar meest vrije gedaanten in de natuur, vond deze nergens, — niet in de lucht (de „Colibri”) en niet in de diepten der zee (de „Schaltiere des Meeres”). Want is daarbij een „Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluss haben” (68, 69) mogelijk, indien „die Farben zum Reiz gehören” (71), gelijk Kant met beslistheid verklaart?

De formeele vrije schoonheid van Kant is allerminst de schoonheid in hare totaliteit naar werkelijkheid en waarheid. Het formalisme der aethetica, zoowel als het door den Königsberger wijsgeer bestreden sensualisme, verklaren op zichzelf niets. Wat is het zinnelijke lustgevoel en wat is de leege vorm, zelfs genomen in den ruimsten zin, die Kant's beperking te buiten gaat, zonder het *geestelijke* beginsel dat in zelfverwerkelijking der Idee *vorm én inhoud* van het schoone schept? De werken der kunst zijn naar inhoud en vorm schoone gestalten, waarin de aesthetische Idee verschijnt. Kunstschoonheid is niet uitsluitend 'ideale' schoonheid — het ideaal is evenals b.v. het symbool ook slechts *moment*, — maar *ideëele* schoonheid. Met het ideëele, het in den kunstenaar subjectief-geestelijke, beginsel, wordt ook de ware „vrije schoonheid” geboren, die in de vrije kunst de werkzaamheid der edelste menschen mogelijk maakt. Dit principe is het vermogen der schoone verbeelding zich aesthetische ideeën voor te stellen, waarvan Kant's formalisme slechts een verstandelijke afspiegeling is. Zijn formalistische aethetica culmineert wellicht in dezen kernachtigen zin: „Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird” (85). De verklaring van het schoonheidsbegrip heeft hij dus gevonden in den vorm der doelmatigheid zonder doelvoorstelling. De *vorm* is zijn aesthetisch beginsel, dat niets schept dan een doelmatigheid zonder doelvoorstelling.

Ligt er een principe in de reflecteerende verbeeldingskracht, dan moet, volgens Kant's leer¹⁾, het aesthetische voorwerp zich laten voorstellen als vorm; — de rest is bijkomstig. Hier wordt de beperktheid duidelijk van Kant's transcendentale methode, die den vorm als het wezen der schoonheid aanduidt, en is meteen de klem aangewezen waarin zijn schoonheidsbegrip vast zit. Kant's *aesthetica* zal nooit uit deze moeilijkheid geraken, en alle van hem uitgaande beschouwingen zullen moeten trachten haar op te ruimen. Wordt de schoonheid uitsluitend als vorm voorgesteld, terwijl van allen inhoud voorloopig geabstraheerd wordt, dan kan deze vorm in natuurvoortbrengselen en kunstscheppingen slechts schoonheid als natuur- en kunst-schoonheid zijn, zoo zij vorm der *Idee* is, ideëele vorm (en daarom ook doelmatig), d. i. een voor den geest iets beteekenenden vorm, — omdat dan meteen in den vorm de inhoud is meegedacht. De *Idee* verwerkelijk maakt zich in natuur- zoowel als in kunstschoonheid als vorm én inhoud; vorm en inhoud zijn ook in de kunst ongescheiden onderscheiden, tweeënheden voor de aesthetische aanschouwing.

Heeft Kant dus, volgens het moment der relatie, datgene schoon genoemd waarvan wij de vorm der doelmatigheid vinden, zonder dat wij ons daarbij een bepaald doel voorstellen, — naar de modaliteit noemt hij mooi wat zonder begrip erkend wordt als voorwerp van noodzakelijk welbehagen. Elke voorstelling kan lust opwekken, evenzeer als onlust. De voorstelling van het „aangename” wekt werkelijk lustgevoel op, — doch de voorstelling van het „schoone” moet „noodzakelijk” lustgevoel schenken. Het is aller bestemming om op noodzakelijke wijze genot te

1) Vgl. Eugen Kühnemann. Kant und Schiller's Begründung der Aesthetik. 29, 30, 64. Kühnemann's groote bewondering voor den Königsbergen wijsgeer maakt hem ongeschikt om de beperktheid van het Kantische formalisme te zien.

ondervinden bij de aanschouwing van het schoone. In dien allen gemeenzamen schoonheidszin ligt een subjectief beginsel, bepaald door het gevoel en niet door het begrip, waarvan dan afhangt of iets behaagt of mishaaft. Het schoone voorwerp zal dan in dien zin *noodzakelijk* behagen schenken.

Op dezelfde wijze als het *schoone*, onder de door hem steeds opgestelde kategoriëele momenten der qualiteit, quantiteit, relatie en modaliteit, behandelt Kant critisch-analytisch het *verhevene*; waarbij hij bij het beoordeelingsvermogen allereerst gewaagt van den overgang van het schoone in dat van het verhevene. Neemt hij, hoewel sprekende van een overgang van het schoone in het verhevene, dat „verhevene” in zijne *aesthetica* op? Zeker, in zoover bij hem „*aesthetica*” meer beteekent dan *leer der schoonheid*; — zie slechts de indeeling van zijn „*Kritik der Urteilskraft*”. Daar wordt het *verhevene*, hoewel de *analytica* ervan als tweede boek van de „*Analytik der ästhetischen Urteilskraft*” wordt opgesteld, als een ánder begrip beschouwd dan het *schoone*. „Het verhevene komt daarin overeen met het schoone dat beide op zichzelf behagen” (95), — aldus begint Kant zijn *Analytik* van het verhevenheidsbegrip, waarbij hij het *mathematisch-verhevene* en het *dynamisch-verhevene* nog van elkaar onderscheidt.

Een „*Dialectik*” van het *aesthetische oordeel* is slechts mogelijk, waar het oordeel als *aprioristische algemeenheid* kan gelden, waarin *dialectische tegenstelling* mogelijk is. De *antinomie* der beginselen van *aesthetischen smaak* berust op de momenten der zuivere *subjectiviteit* en der *algemeengeldigheid*, waarmee de twee gemeenplaatsen verband houden: „over smaak valt niet te twisten” en: „over smaak kan men twisten”. De *antinomie* bestaat uit ¹⁰ de stelling: het *smaakoordeel* berust niet op begrippen, anders kon men er over disputeren en den *tweestrijd* door bewijzen

beslechten, en 2^o de tegenstelling: het smaakoordeel berust op begrippen, anders kon men er, afgezien van het verschil, niet eens over disputeeren. — Deze antinomie noemt Kant echter slechts schijnbaar. De thesis luidt juist: het smaakoordeel berust niet op bepaalde begrippen, het is niet nauwkeurig door bewijs te rechtvaardigen; en de antithesis: het berust op een (wel is waar onbepaald) begrip, n. l. op het begrip van een bovenzinnelijk substraat der verschijnselen. Zoo opgevat vormen stelling en tegenstelling geen antinomie meer. Deze oplossing is allesbehalve zuiver en klaar, daar Kant het probleem vertroebelt door in de tegenstelling het woord „onbepaald” aan „begrip” toe te voegen en in de stelling de ontkenning van het aanwezig zijn van ‘begrippen’ te vereenzelvigen met de ontkenning van ‘bepaalde begrippen’. In de plaats van „niet op begrippen” stelt hij in de thesis „niet op *bepaalde* begrippen”, en in de plaats van „(wel) op begrippen” „op een *onbepaald* begrip”. Doch ook dan nog is de antinomie niet uit den weg geruimd, daar de ontkenning van bepaalde begrippen nog niet gelijkstaat met de erkenning van onbepaalde begrippen.

De diepere ontleding van Kant's antinomie is hier van belang, omdat daarbij bloot komt: eenerzijds zijn al te abstract verstandelijke wijze van redeneering, waarbij hij zich eer in de tegenstrijdigheid verwacht dan dat hij er zich uitredt, en anderzijds zijn behoefte om die verstandelijkheid aan te vullen door het invoeren van „die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns”, die slechts „der einzige Schlüssel der Enträthselung” zou zijn. Zoo gewaagt hij zeer „unbestimmt” van een „selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögen” (215).

Neen, mystiek behoefde Kant niet te worden als hij maar de a priori algemeen geldende vormen van zijn schoonheidsbegrip gevuld had met den inhoud van het schoonheids-

gevoel, als hij het strenge formalisme van zijn schoonheidsleer had aangevuld met het materieële der schoonheidsaandoening, en aldus naar *vorm* en *inhoud* aan de aesthetica haar ware *gestalte* had gegeven. Nadat Kant b. v. over de dichtkunst eerst zuivere denkbeelden verkondigd heeft, o. m. dat deze hoogste of „eerste” der kunsten, „die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt”, „die *Einbildungskraft in Freiheit setzt* und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmenden Formen, diejenige darbieten, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt”, en voorts dat zij „das Gemüth stärkt, indem sie es sein *freies selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen* fühlen lässt”, dat zij „*spielt mit dem Schein*, den sie nach Belieben bewirkt” (198, 199), — nadat Kant aldus den juisten toon aanslaat om over poëzie iets zuivers ten gehoor te brengen, grijpt hij ineens weer mis als hij zich zijn verstandelijk formalisme herinnert en tracht het vorige daarmee in overeenstemming te brengen. Zeker, dichtkunst kan beschouwd worden als een „blosses unterhaltendes *Spiel mit der Einbildungskraft*” (199), als men maar over het „slechts onderhoudende” heenglijdt en nadruk legt op het *verbeeldingsspel*. Daarop volgt echter: „und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen; und sie verlangt nicht den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken” (199). Dit zou dan de poëzie niet doen, in tegenstelling met de rhetorica, redekunst, de *ars oratoria*, de „blosse Wohlredenheit (Eloquenz und Still)”, die met den „schönen Schein” misleiden wil (198); — want: „in der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu” (199). Het gaat in de poëzie inderdaad eerlijk

toe, en toch kan de „vorm”, die overeenkomt met de „regelen” van het „verstand” een *zinnelijken* (psychischen) *inhoud* hebben. En het is in de poëzie zelfs veel meer de *zinnelijkheid* die overheerscht dan de *verstandelijkheid*, hoe volkomen zij ook zijn mag naar den *vorm*.

Kant is in zijn bestrijding van het aesthetisch sensualisme, met name door Burke vertegenwoordigd, te ver gegaan. Zuiver stond hij in zijn afweer van alle „Interesse” bij het aesthetisch schoone; alle persoonlijk belang moet verre staan van het aesthetisch welbehagen. Doch hij dwaalt als hij de ideëele belangstelling voor den aesthetischen schijn (der Idee) verwisselt met het reële belang, dat men hebben kan bij het bestaande voorwerp. Geldt dit voor natuurschoonheid, te meer zal het waar zijn voor het kunstschoon. De muziek zou al zeer geringe aesthetische waarde hebben als haar zinnelijke invloed en alle gemoedsbewegingen die zij opwekt buiten het gebied der schoonheid gehouden zouden moeten worden. Kant ontbeerde nog te zeer het besef van een door de Idee verlichte zinnelijkheid, van een door den geest aesthetisch verhelderd sensualisme, dat in den zinnelijken schijn het schijnen der Idee als kunstschoon ontwaart.

Kant bemerkt toch wel iets van de eenzijdigheid van zijn verstandelijk formalisme, als hij in de schilderkunst de zinnelijkheid der kleurwerking aesthetisch toelaatbaar acht; want, al stelt hij de schijnbaar beperkende voorwaarde dat die zinnelijkheid door aesthetische inzichten bepaald worde en niet de opmerkzaamheid van het oordeel van den smaak afleide — het spreekt toch van zelf dat in goede schilderkunst en muziek aan die voorwaarde voldaan wordt, — met dit loslaten van de zekerheid, die het formalisme hem gaf, en het toegeven aan het sensualisme, staat hij met zijn theorie wankel. Stellig is zinnelijkheid zonder meer geen schoonheid of kunst — de diepstont-

roerende psychische gebeurtenissen vormen nog niet de stof die als zoodanig kunst is, — maar alle aesthetische, d. i. ideëel verhoogde, zinnelijkheid is een onmisbaar moment van alle schoonheid en kunst.

Van het begrip van den *schoonen schijn* heeft Kant althans eenig besef gehad. In het kunstschoon zag hij de schoone voorstelling van een ding, het beeld eener Idee, dat algemeen erkend kan worden. Van den schoonen „valschen schijn” onderscheidt hij den schoonen schijn als aesthetischen „waren schijn”, de uitbeelding (der Idee) in den vorm eener aesthetische, zinnelijk-schoone, voorstelling (198 v.v., 209). De begrippen van den „schoonen schijn” en het „vrije spelen” (der verbeelding enz.) zijn bij Kant nog embryonaal gebleven. Eerst in Schiller’s aesthetische opstellen en brieven zullen die begrippen hun gelukkigen aanleg toonen. Zij ontwikkelen zich later, in een ideëeler licht dan zij in Kant’s formalisme ontvingen, tot een paar van de voornaamste begrippen der aesthetica.

(*Wordt vervolgd*).

GEORG LASSON ALS WIJSGEER EN THEOLOOG.

DOOR

Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS.

III.

De wetenschappelijke werkzaamheid van Lasson is niet beperkt tot de filosofie in engeren zin. De geest der waarheid, hem in de wijsbegeerte van Hegel op wetenschappelijke wijze geopenbaard, heeft zijn theologischen en aesthetischen arbeid bezielde. Met zijne geschriften *Zur Theorie des christlichen Dogmas* en over *Die Moderne Richtung und die Kunst* staat hij aan de spits der Duitsche cultuur. Al zullen de „Fortgeschrittenen” hem een reactionnair schelden, met zijne rake, wijsgeerig-zuivere ontleding van de nietigheid en onhoudbaarheid hunner theorieën, meeningen en kunstgewrochten heeft hij de wondeplek van het hedendaagsch geestesleven aangewezen. De onmacht van de moderne kunstenaars, de negatieve resultaten van moderne theologen, de ontkerstening van de massa wijt hij aan het verbreken van den samenhang der nationale Duitsche geestesbeschaving, eene cultuur, die wortelt in het Evangelisch Christendom, zooals dat is neergelegd in het Christelijk dogma en die tot begrip van eigen wezen is gekomen in de idealistische filosofie van Kant tot Hegel.

De min of meer ontwikkelden wanen zich boven kerk

en dogma uit, de mannen der wetenschap zijn geestelijk verwilderd, waar zij de waarheid, de methode van hun denken en vorschen niet meer in de Duitsche idealistische wijsbegeerte vermogen te vinden. Door dit verbreken van de nationale beschavingstraditie heeft ook de jeugd het orgaan verloren om een classicus als Schiller te begrijpen. Niet alleen zijn kunst en godsdienst verworpen onder den invloed van het materialisme, ook de geest van de samenleving en van het familieleven zijn er door aangetast.

Lasson zoekt het ware daarom nog niet in reïstitatie zonder meer, hij zweert niet bij de wijsbegeerte van Hegel, de dichtwerken van Schiller en het evangelische dogma, zonder van ontwikkeling of vooruitgang te willen weten. Integendeel, zijne kritische houding tegenover Hegel hebben we reeds leeren kennen. Maar in de moderne dicht- en schilderkunst en in de moderne theologische richtingen (zoowel onder orthodoxen als vrijzinnigen) kan hij geen hooger opvatting bespeuren dan in die der klassieke Duitsche periode: beide, zoowel kunst als godsdienst, zijn in verval geraakt. En dit verval constateert hij niet zonder meer, maar zijne scherpe ontleding legt het verwordingsproces der geestesbeschaving bloot, eene verwording, die nauw samenhangt met den materieelen bloei van het Duitsche Rijk, waardoor de beste intellectueele krachten voor de praktijk des levens geabsorbeerd werden; het gevolg is geweest, dat „die Bahn frei wurde für das gespreizte und dreiste Gebaren einer sittlich und intellektuell, gesellschaftlich und persönlich gleich wenig gebildeten Bohême. Unser Volk hat die unliebsame Ueberraschung erleben müssen, dass die Kunst in Deutschland in die Hände einer Clique gefallen ist, der jede Berührung mit dem, was unserm Volke von jeher heilig war, fehlt. Das Knabenvolk beherrscht die Bahn.”

Het bereiken van een hogere beschaving is eene mogelijkheid, die Lasson geenszins loochent, maar ook niet meer. Zoolang het eene mogelijkheid zonder meer blijft, ligt ze buiten het gebied van den man van wetenschap. Maar dit staat vast: eene generatie van kunstenaars en theologen, die vervreemd zijn van het beste, wat de Duitsche geest heeft voortgebracht en bevangen in allerlei subjectieve meeningen zonder objectieven inhoud, — zulk eene generatie kan de cultuur niet vooruitbrengen; want doordat zij geen voeling met het middelpunt der cultuur meer kan houden is zij op dwaalwegen geraakt. De godsdienst is de substantie der beschaving: de religie verbindt de gemoederen, zij is de grond van zede, maatschappij en staat, van kunst en wetenschap. Wat de godsdienst als onmiddellijkheid geeft, dat is in de wijsbegeerte doordacht. Zoo is de filosofie voor eene hooge geestesbeschaving even onmisbaar als de religie. De beteekenis van Christendom en idealistische wijsbegeerte voor de Duitsche beschaving te doen beseffen is de levenstaak van Lasson. Praktisch en theoretisch, stichtelijk en wijsgeerig heeft hij dat vooral in zijne theologische werken uiteengezet. In diep gevoelde, fijn gedachte stichtelijke verhandelingen tracht hij de ontwikkelden weer tot het besef van de waarheid van het Christelijk geloof te brengen; door scherpe artikelen over moderne kunst de oogen zijner landgenooten voor de verwildering op dat gebied door 't naturalisme aangericht te openen; zijne wijsgeerige en theologische werken zijn doorgaans opbouwend, zijne kunstbeschouwingen afbrekend. Zijn stukken over *Die Moderne Richtung und die Kunst* ¹⁾ en zijne brochure tegen Harnack ²⁾ zijn eene oorlogsverklaring aan den tijdgeest in diens meest moderne uitingen.

1) Von Eremita. Gr. Lichtenfelde, Berlin. Verlag von Edwin Runge.

2) Das Unwesen des Pseudo-Christentums.

In drie aesthetische studiën van algemeenen aard (Christenthum und Kunst; Grenzen der Künste; Künstler und Publikum) schetst Lasson de ontaarding der moderne kunst door hare vervreemding van den godsdienst. Niet dat alleen Christelijke kunst ware kunst zoude zijn; maar zoowel profane als religieuse kunst krijgen eerst hare rechte waarde, door haar wortelen in de Christelijke wereldbeschouwing, en wel van het Christendom in zijnen zuiveren vorm: het evangelisch Christendom (S. 18). Want de kunst is „eine unwiderlegliche Zeugin für den Geist in allem Natürlichen, für den Gott, der seine Weisheit und Güte in der Welt der Erscheinung offenbart. Und eben deshalb öffnet die evangelische Anschauung der Kunst den weitesten Spielraum zu ihrer Bethätigung. Nichts in der Welt ist unbedeutend; auch das Kleinste und Niedrigste trägt, recht betrachtet, noch den Stempel des göttlichen Ursprunges an der Stirn” (S. 19). Hier nu is de moderne kunst ver van afgedwaald: van het geestesleven der natie vervreemd, wordt zij tot sport; wat zij aan innerlijk gehalte verbeurd heeft, tracht ze door geraffineerdheid of technische buitensporigheden te vergoeden. En in het symbolisme komt die geestelijke armoede het scherpst uit: de beperkte gedachtenvoorraad bestaat uit een klein aantal „kläglicher, kleinbürgerlicher Anschauungen, die sich nirgends aus dem engen Dunstkreise der mehr animalischen als geistigen Lebensregungen des halbgebildeten Europäers unserer Tage erheben” (S. 24). Naast gewilde en daarom onware symboliek vinden wij begriploo, vaak afstootend realisme: „es fehlt ihnen (unseren Modernsten) das Mass sittlich-ästhetischer Reife, auf das die Kreise der ernsthaften Bildung durch die letzte klassische Litteraturepoche sind hinaufgehoben worden. Mit dem Bildungsniveau unserer Gesellschaft ist auch das ihrer Schriftsteller gesunken; wir haben unter ihnen leider nur zu viele Prole-

tarier des Empfindens und des Urteils" (S. 58). Het gevolg is niet uitgebleven: nu de kunstenaars de Idee der Duitsche geestescultuur verloochend hebben en in willekeurige symboliek en grillige vormen onbeteekenende of platte en onreine gevoelens en gebeurtenissen afbeelden, nu is het geen wonder, dat het kunstlievend publiek de producten der moderne kunstbohème ongenietbaar, laat staan onbevredigend vindt: want al is het substantieele besef der ont-wikkelden min of meer verzwakt, zij teren toch nog op de tradities van hooger cultuur. En om zekere terughoudendheid tegenover de artistieke uitspattingen, beschuldigen de artiesten het publiek van gebrek aan waardeerend vermogen en werken zij eigenlijk alleen voor eigen clique.

Zijne algemeene beschouwingen maakt hij waar in eene reeks kritieken over moderne schilders (Moderne Malerei; Arnold Böcklin) en moderne dichters (Hauptmann: *Die versunkene Glocke*; Sudermann: *Johannes*; Emile Zola: *Paris*; Hartleben: *Rosenmontag, Meister Ölze und die Macht der Finsternis*). In deze meesterlijke literaire ontleding wijst hij telkens op een manco aan aesthetisch en psychologisch kunnen, dat treffend uitkomt bij het scheppen van dramatische karakters: dit toch vereischt bij den kunstenaar een gevormd karakter, een helder inzicht en een warm gevoel voor de conflicten in de zedelijke orde der menschelijke samenleving. Waar hij zich boven „het ordinaire" uitwaant in subjectieve voornaamheid, daar wordt het drama tot eene vertooning van subjectieve weifelingen, die door gemis aan zedelijken en redelijken inhoud niet boeien; *Johannes* van Sudermann en Hauptmann's *Versunkene Gloche* zijn typeerend in dit opzicht.

De moderne kunst wil van het Christelijk geloof niet meer weten, maar het gematigde, wetenschappelijke, moderne geloof van een Harnack ondermijnt het Christendom met

de bedoeling het te zuiveren. Harnack's werk over *Das Wesen des Christentums* is „durch sein blosses Dasein ein Triumph des Zeitgeistes wie er betrübender nicht gedacht werden kann”. „Ein reicher Geist, der so arm ist in der Hauptsache, eine so anziehende Persönlichkeit, die ihren Einfluss in den Dienst so minderwertiger Meinungen stellt, — das ist eine Erscheinung, die uns tief traurig machen kann” (S. 3). Want Harnack's Christendom stamt niet uit de oud-christelijke overlevering, maar uit de modern-christelijke Aufklärung. Harnack wil niets weten van den Christus als Middelaar, van Logosleer of Triniteit. De verlossing is een streng persoonlijke zaak: de enkeling kan ze *beleven*, niet *ervaren*, want dat vooronderstelt geestelijke werkzaamheid. Een persoonlijk *beleven* is hem 't wezen des Christendoms, buiten geschiedenis, bewustzijn, openbaring en geloof om! „Ja, man kann zweifeln ob diese süßliche Mischung von Judentum und Humanitätsreligion überhaupt noch Christentum zu heissen beanspruchen kann” (S. 9). Kortom Harnack is een reus van historische geleerdheid, maar een reus op leemen voeten van onwjsgeerigheid. Zijn manco aan filosofie verhindert hem de stof, die hij als historicus beheerscht, als historiekennner tevens te begrijpen!

IV.

Verreweg het omvangrijkst zijn Lassons theologische geschriften: eene reeks populaire, stichtelijke boekjes en eene inleiding *Zur Theorie des christlichen Dogmas* ¹⁾, een meesterstuk op het gebied der godsdienstphilosophie. Hier ontvouwt hij zijne theologische opvattingen en geeft evenals in de reeds behandelde inleidingen zijner Hegel-uitgaven eenige beschou-

1) *Zur Theorie des christlichen Dogmas*. Berlin 1897. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung.

wingen over het verband van godsdienst en wijsbegeerte, meestal naar aanleiding van Hegel's opvattingen over die quaestie. Hieruit blijkt, dat de schrijver in de acht jaren, die tusschen de inleiding tot de dogmatiek en de uitgave der Encyclopädie liggen, tot een zuiverder inzicht in Hegels bedoelingen is gekomen: in het eerste werkje beweert hij, dat Hegel voor het specifieke van den godsdienst en in het bijzonder van het dogma, niet genoeg belangstelling had; dat hij eenzijdiglijk vasthield aan de opheffing van de voorstellingswereld van het dogma in het wijsgeerig begrip. „Es kam bei ihr die Tatsache nicht zu ihrem Rechte, die für das Verständnis der Religion grundlegend ist, dass alle religiösen Wahrheiten als solche nur Vehikel für das religiöse Leben sind, dass demnach die Religion als praktisches Verhalten ausserhalb des bloss theoretischen Verhaltens der Vorstellung ihre besondere und ganz eigentümliche Bedeutung hat” (*zur Theor.* S. 15). Lasson ziet hier over het hoofd, dat Hegel het niet over de voorstelling zonder meer, maar over de *gevoelvolle* voorstelling heeft, welke inhoud de geest is; ook heeft Hegel wel degelijk den nadruk gelegd op den subjectieven factor in het religieuse leven.

Lasson wil den godsdienst verwijzen naar het gebied van het „sittliche Leben”, het is volgens hem eene uiting der „praktische Vernunft”. „Aber eben die Ueberspannung, in der er (Hegel) den Staat als den präsenten Gott und die Rechtsordnung als höchste Verkörperung der praktischen Vernunft gefeiert hat, ist das Hindernis für ihn gewesen, dem Leben der Religion und der Kirche gerecht zu werden” (*zur Theor.* S. 15). De strekking van de uitdrukking „een presenten God” schijnt hij niet beseft te hebben: waar God, waar de Geest *present* is, dat is Zich vereindigd heeft, daar is Hij niet meer de ware God, de absolute Geest. Hoe onbekookt deze opmerking is, blijkt ook als we haar vergelijken met

hetgeen op bladzijde 60 geschreven staat: daar wordt de godsdienst gekenschetst als „der gemeinsame Kultus des Übersinnlichen und die Beziehung des einzelnen Subjekts auf das Übersinnliche”. De godsdienst als uiting van het bovenzinnelijke kan toch bezwaarlijk behooren tot het gebied der „praktische Vernunft”. En over de verhouding van staat en godsdienst schrijft Lasson ongeveer hetzelfde als Hegel in deze woorden: „Er (der Glaube) umkleidet die vorhandenen staatlichen und sozialen Ordnungen mit dem Nimbus überirdischer Herkunft” (S. 61). Zoo blijkt de godsdienst voorstellingen te geven van den Geest, die het ware is in de zedelijke samenleving, en niet een deel dier zedelijke wereldorde zelve.

In de inleiding op de *Encyclopädie* vindt Lasson het slechts noodig Hegels redelijke opvatting tegen Aufklärerneigingen van diens volgelingen in bescherming te nemen; dezen toch verkondigen als uitkomst van hegelische wijsheid, dat de wijsgeer in dien zin boven den godsdienst uit is, dat hij dezen kan ontberen, daar godsdienst slechts eene minderwaardige wijsbegeerte is. Grooter onrecht tegen Hegel's denkwijze acht Lasson niet mogelijk. En terecht: het berust op een verkeerd inzicht in de beteekenis, die Hegel hecht aan de ontwikkeling van de momenten van den absoluten geest. Men zou evengoed kunnen beweren, dat de kunst niet meer bestaat, sedert de mensch tot religie is gekomen. Verwerklijken de momenten van den objectieven en den absoluten geest (n.l. de categorieën der Rechtsphilosophie en die van kunst, godsdienst en wijsbegeerte) zich in een historisch proces, daarom zijn zij zelve nog geen verdwijnende episoden *in* dat proces (Enc. S. XLVII).

Een wijsgeer zonder religie is daarom een onredelijk wijsgeer! De wijsgeer is onafscheidelijk van de geestescultuur, die hij wil leeren begrijpen. Het substantieele

leven van zijn volk *beleeft* hij niet alleen, hij doorgrondt het tevens. Gelijk het niet-philosophische bewustzijn in het samenstel van godsdienstige voorstellingen en begrippen „eine sinnige Anschauung eines geistigen Weltbildes” vindt, zoo komt „die gesammte theoretische Arbeit des menschlichen Geistes erst in dem streng methodischen Denken der Philosophie zu ihrer Vollendung und Befriedigung” (Enc. S. XXXI). De redelijke aanleg van den mensch heeft de godsdienstige voorstellingen en begrippen gewerkt en evenzoo de kunst en het recht doen geboren worden. De zichzelf bewust geworden mensch begrijpt dit alles in redelijk verband. Dit begrip vooronderstelt echter streng wijsgeerige oefening: het zijn dus slechts enkelen, die dit kunnen bereiken.

Even weinig als Hegel verwacht dan ook Lasson van de wijsbegeerte genezing voor den geestelijken nood van zijnen tijd, die door de Aufklärung van zijnen geestelijken voedingsbodem is losgescheurd. Een nieuwe cultuurvorm kan slechts geboren worden uit de diepte van het substantiële bewustzijn. Dit bewustzijn weer ontvankelijk te maken voor de schatten, die het bezit, doch verwaarloost, om zoo wederom hoogere ontwikkeling mogelijk te maken, dat is de taak, die Lasson zich heeft gesteld. Den wetenschappelijken theologen wil hij de oogen openen voor het onredelijke van rationalistische, supra-naturalistische en eenzijdig-historische opvatting van dogma en evangelie: voor hen is geschreven de inleiding *Zur Theorie des christlichen Dogmas*. Het bewustzijn van den breeden kring der ontwikkelden, die met hunne oppervlakkige redeneeringen het Christelijk dogma wanen weerlegd te hebben, tracht hij voor de waarheid en de diepzinnigheid van dat dogma weer ontvankelijk te maken door geschriften van stichtelijken aard. De inleidingen op Hegels werken zijn dan bestemd om de weinigen, die ernstige studie maken van de philosophie, tot de ware

philosophie terug te voeren, terwijl hij voor den breederen kring van wijsgeerige dilettanten zijne Hegel-bloemlezing heeft samengesteld.

In de eerste plaats is het Lassons streven door zijne theologische geschriften invloed te oefenen. Hier te lande wil Professor Bolland dezelfde gevaren afweren, die ook onze cultuur bedreigen. Zijne methode is eene andere: hij wil juist de breede schare der ontwikkelden tot wijsgeerig besef opvoeden, om zodoende tegen de steeds voortwoekerende Aufklärung een dam op te werpen. Slechts een enkel geschrift als *Het Lijden en Sterven van Jezus Christus* is bedoeld als een opwekken van het substantiëel Christelijk bewustzijn. De theologische geschriften van Professor Bolland behooren tot de vakwetenschap in engeren zin, al bewijzen ze weer de *Ueberlegenheit* van een wijsgeerig theoloog of theologiseerend wijsgeer boven den vakgeleerde zonder meer in het vermijden van eenzijdigheden en het ontdekken van nooit bevroed redelijk verband in de feiten. Professor Bolland heeft zelf bijwijlen weinig verwachting van zijne wijsgeerige voorlichting. Maar het is verre van ondenkbaar, dat verbreiding van wijsgeerige denkbeelden in breederen kring krachtig kan medewerken tot het bereiken van een hooger beschavingsniveau. Ook de Christelijke bewustzijnsinhoud heeft veel te danken gehad aan populair geworden Grieksche filosofie.

De theologische arbeid van Lasson wordt gedragen door de Duitsche idealistische wijsbegeerte. Zonder studie van Hegel en de klassieke schrijvers van dien tijd zijn de fijne, scherpzinnige en geestrijke beschouwingen over dogma en evangelie van dezen Duitschen geestelijke eenvoudig ondenkbaar. Zij leveren het onomstootelijk bewijs, dat de macht van Hegels geest, de geest der Duitsche klassieken, die in hem zijn hoogtepunt bereikte, nog niet heeft uitgewerkt,

Lasson zet de traditie voort van de meest begaafde geleerden en schrijvers der negentiende eeuw. In zijn proza herkennen wij denzelfden geest als in dat van mannen als Droysen, Ranke, Heyse (den taalgeleerde), den Baseler literator Professor Joël, den Griekschen litterair-historicus Bergk en Burckhardt.

Wetenschappelijke waarde heeft de inleiding *Zur Theorie des christlichen Dogmas*; met dit kernachtig betoog heeft hij de godsdienstphilosophie wezenlijk vooruitgebracht, want hier heeft hij met Hegels methode een belangrijk onderdeel der *Encyclopädie* tot helderheid gebracht. Deze inleiding is alleen geschreven en verstaanbaar voor wijsgeerig geschoolde theologen en theologisch onderlegde filosofen. Het is eene rustige, in zijne bondige wetenschappelijkheid heldere uiteenzetting. Zonder polemisch van bedoeling te zijn leert het ons de beschouwingen van historie-minnende en gevoelvolle modernen, van rationalistische en supranaturalistische „moderne” orthodoxen en van links-Hegelianen in hare onhoudbaarheid doorzien. Lasson is vast overtuigd van de onverwoestbare levenskracht en het onoverwinnelijke waarheidsgehalte van het Christelijk dogma en van de onbepaalde heerschappij van het wetenschappelijk denken op het geheele gebied der wetenschappelijke werkzaamheid, eene overtuiging, welke hem heeft genoopt opvattingen te verkondigen, „deren gänzliche Ausschaltung aus dem theologischen Gedankenkreise nicht bloss der Dogmatik, sondern auch dem geistlichen Leben unserer Kirche mit einer verhängnissvollen Einbusse an objektivem, geistigem Gehalte drohen würde” (S. III—IV). In onze dagen van twijfel aan het recht van bestaan van het dogma, komt Lasson op streng-wetenschappelijke gronden bewijzen, dat eene wetenschap van het dogma, eene dogmatiek, een dringende eisch is. Al is de ontwikkeling van het Christelijk dogma voorloopig

afgesloten — zijne voortzetting is ook niet de taak der wetenschap, het groeit spontaan uit het substantieel bewustzijn op —, de wetenschap van het dogma verandert voortdurend met de ontwikkeling van het wetenschappelijk bewustzijn: de geschiedenis der dogmatiek doorloopt dezelfde fasen als die der wetenschap in het algemeen. Lasson bespreekt het wezen van Scholastiek en Protestantsche dogmatiek (uit den Hervormingstijd) en van de nieuwere dogmatiek, die onder den invloed van Aufklärung en kritische filosofie staat. De dogmaticus van het eerste stadium was verzonken in zijne stof, wier grenzen hij niet vermocht te overzien; de Aufklärung leert het dogma kennen als „geschichtlich vermittelt”, maar mist het orgaan de waarheid er van te begrijpen. Pogingen om Aufklärung en dogma te verzoenen op rationalistische en op supra-naturalistische wijze zijn mislukt. Nog wordt de tijdgeest, grootendeels ook in wetenschappelijke kringen, beheerscht door de Aufklärung. Deze heeft echter slechts formeel bevrijdend gewerkt: „den gediegenen, geistigen Gehalt aber hat dem modernen Denken erst die speculative Philosophie vermittelt” (S. 13). Vandaar dat de Aufklärer een verwoeden strijd tegen het absolute Idealisme voeren, een strijd die op ideologisch gebied door rationalistische ongeloovigen en supra-naturalistische geloovigen met verwoeden ijver tegen speculatieve vakgenooten wordt gevoerd. „Supranaturalismus und Rationalismus haben sich von Anfang an, ihrer Herkunft aus der Aufklärung entsprechend gegen die speculative Philosophie ablehnend verhalten, dagegen mit groszem Eifer die skeptischen Elemente der Kantischen Vernunftkritik fruktifiziert, sei es, um der Vernunft ihre Beschränktheit, sei es um der Kirchenlehre ihre Anmassung nachzuweisen” (S. 14). Wat er nu nog aan ware wetenschap wordt gevonden, dat is gegrond in het beginsel der speculatieve wijsbegeerte;

slechts met behulp hiervan kan het dogmatische probleem voor onzen tijd worden opgelost.

„Das darf man freilich der Dogmatik nicht zumuten wollen, dass sie den individuell gebildeten Verstand des einzelnen Zeitgenossen, der oft auch bei den einflussreichsten Geistern die Oberflächlichkeit und Seichtigkeit selber ist, mit dem Dogma versöhnen sollen. Sondern nur das kann ihre Absicht sein, objektiv nachzuweisen, dass die Gestalt der Wahrheit die in der Kirchenlehre verkörpert ist, und in den heute unter uns wirksamen Formen religiösen Glaubens und Lebens sich ausprägt, dem entspricht, was dem allgemeinen Geiste unseres Geschlechtes in seiner wesentlichen Tiefe als kostbarster Besitz eignet“. „Wenn es unmöglich wäre, die gedanklichen Grundlagen der höchsten und wichtigsten Lebensform unserer Kultur als übereinstimmend mit dem innersten, geistigen Wesen dieser Kultur nachzuweisen, so würde jedem Begreifen der Welt und ihrer Geschichte ein Ende gemacht sein“ (S. 91). Deze opvatting der dogmatiek stelt de schrijver als de wetenschappelijk houdbare tegenover die van moderne orthodoxie en moderne vrijzinnigheid: de eersten beschouwen het toevallig historische als de hoofdzaak en durven in de wetenschap niet op den geest Gods vertrouwen in hun hunkeren naar *onmiddellijke* zekerheid: wat de vrijzinnigen betreft „ist es die Lieblingsbeschäftigung der modernen Dogmatik, dem Gedankenschatze, von dem das ganze Leben unserer Kirche sich nährt, der Lehre, die dem ganzen Gebäude unserer Kirche Halt und Form giebt, nachzuweisen, wie wenig sie dem gebildeten Verstande des heutigen Geschlechtes genügen und wie überflüssig sie seien bei dem warmen religiösen Gefühl, das es beseelt“ (S. 22). Ook zij zoeken het ware Christendom in een imaginair begin, in een historischen Christus, van wien de geschiedenis niets weet. „Aber in Wahrheit sind diese ge-

schichtlichen Konstruktionen für die liberale Theologie nur Hilfskonstruktionen, Hypothesen, die ihren Wert nicht in sich sondern nur darin tragen, dass von ihnen aus die geschichtliche Überlieferung und die bestehende Form der kirchlichen Gemeinschaft bestritten werden kann. Die Theologie operiert mit ihnen nicht anders als die Naturwissenschaft mit den Atomen. Dieser verblasene Anfang des Christentums, der die absolute Leerheit von jedem fassbaren Gedankeninhalt darstellt, gleicht einem form- und gestaltlosen Brei, aus dem sich das subjektive Gefühl nach Belieben die Brocken zurechtkneten kann, die seinem Geschmacke zusagen" (S. 24).

In het tweede hoofdstuk ontwikkelt hij het verband van dogma en persoonlijk geloof van den Christen, die als objectieve geloofsinhoud en subjectieve geloofsverzekerdheid ongescheiden onderscheiden blijken te zijn in den Christelijken geest. Iedere waarachtige geloofsovertuiging heeft als zoodanig eenen inhoud: geloof is ondenkbaar zonder weten, zonder kennis. Dogma en evangelisch geloof vormen eene concrete eenheid: in hoofdtrekken vindt het geloof zijne waarheid in het dogma uitgesproken, al zal ieder bepaald individu de formuleering op alle punten wellicht niet beamen. Kenschetsend zijn de volgende citaten: „Es mag eine ganze Anzahl von Lehrpunkten geben, zu denen mancher einzelne Christ kein inneres Verhältnis hat, oder denen sich sein Mass von Erkenntnis geradezu verschliesst." — „Die kirchliche Bekenntnisformel muss der ungebildeten Überzeugung gegenüber mehr enthalten, als diese in bewusster Klarheit zu erkennen nötig hat. Der gebildeten Ueberzeugung gegenüber mag sie nicht nur weniger an Lehrinhalt in sich fassen, sondern sie wird eben auf das, was an dieser das Wertvollste ist, nämlich die persönliche Auffassung ganz verzichten. Nicht einmal die religiöse Überzeugung der

Schöpfer eines Bekenntnisses wird in ihm vollkommen zu finden sein. Denn das Bekenntnis ist immer ein Compromis, sei es zwischen den Auffassungen verschiedener Theologen, sei es zwischen den persönlichen Standpunkte eines Lehrers und dem praktischen Bedürfnisse der Gemeinschaft, das er befriedigen will" (S. 95). „Ein guter Teil der Spannung zwischen unsern Gebildeten und der Kirche würde schon dann nachzulassen beginnen, wenn diese den guten Willen bethätigen wollten, in dem Dogma auf das die Kirche nicht verzichten kann, nicht das zu sehen, was es nicht ist, eine wissenschaftliche Theorie der Wahrheit, sondern das was es ist, ein für eminent praktische Zwecke ausgebildetes System der Anschauung der Wahrheit" (S. 97, vgl. S. 102, 109—110).

Het derde en laatste hoofdstuk handelt over het begrip van het dogma: „Sein kirchlicher Charakter", „der praktische Zweck des Dogmas", en „die speculative Natur des Dogmas" worden achtereenvolgens ontwikkeld. In dit laatste hoofdstuk zet Lasson zich schrap tegen de links-Hegelianen. Hij teekent verzet aan tegen Biedermanns opvatting, als zoude het dogma „einen rein „geistigen" Kern religiöser Lehren „in Vorstellungsmässiger Form", ja in einer „inadäquaten, noch sinnlichen Form" darstelle(n). Es geht doch nicht wohl an, einer Schöpfung des christlichen Bewusstseins, an deren Durchbildung sich die tiefsten Geister und scharfsinnigsten Denker beteiligt haben, die begriffliche Bestimmtheit absprechen zu wollen. Es wird nicht ein einziges Stück des Dogmas geben, von dem sich nicht nachweisen liesse, dass es bis zur letzten Schärfe und Deutlichkeit des Begriffes sei durchgeführt worden" (S. 116). En iets verder heet het dan, dat het dogma het karakter heeft „eines durch Vermittelung umfassender theologischer Arbeit zustande gekommenen, begrifflichen Systems" (S. 117). Lasson legt

hier, met verloochening van wat hij tevoren in redelijker stemming neerschreef, eenzijdiglijk den nadruk op de *begrippen* in het dogma; zoo tracht hij eigen rechtzinnigheid helder te doen afsteken bij links-Hegeliaansche ongeloovigheid! Een twintigtal bladzijden vóór de gewraakte zinsneden van Biedermann stelt Lasson zelf het dogma als „Anschauung der Wahrheit” tegenover de „theoretische Wahrheit”, dat is de waarheid in den vorm van het *begrip*. En in den aanvang van zijn boek heeft hij deze fijne en zuivere zinnen laten afdrukken: „Aber während die Philosophie von dem Ertrage der Denkarbeit in allen Einzelwissenschaften ausgeht und aus dem gesamten Inhalt des Wissens den *Begriff des Absoluten* entwickelt, liegt der Dogmatik eine bestimmte Gestalt der *Offenbarung des Absoluten* im religiösen Geiste vor, die in *geschichtlich festgewordenen Vorstellungen* empirischer Subjekte überliefert ist. Ihr ist also in einer einheitlichen *geistigen Anschauung* das Ziel aller philosophischen Wirkungen, ein System der absoluten Wahrheit, bereits gegeben, wenn auch *nicht in der wissenschaftlichen Form des reinen Begriffs*, sondern in der *gegenständlichen Erscheinung* eines geschichtlichen Produktes, das sie in die Sphäre der wissenschaftlichen Erkenntnis erst hinüberzuführen hat” (S. 6). De waarheid in filosofie en in dogma staan dus tegenover elkander als het *begrip* van het absolute en de *openbaring* van het absolute in *voorstellingen*; het eerste in den vorm van het zuivere begrip, het tweede als „*gegenständliche Erscheinung*”. Is nu van eene „geestige Anschauung des Absoluten”, in den vorm eener „*gegenständliche Erscheinung*”, de kern niet „rein geestig” en de vorm zinnelijk, zooals Biedermann het dogma karakteriseert? En het is nogal bedenkelijk om die „*begriffliche Bestimmtheit*” van een „*begriffliches System*” toe te schrijven b. v. aan het Symbolon Apostolicum, waar we onder meer mede-

deelingen van historische feiten lezen, dat Jezus ter helle daalde en ten derden dage opstond uit het graf!

Op deze inleiding tot de dogmatiek heeft Lasson geen dogmatiek laten volgen. Over het oudste Christendom (van Christus' hemelvaart tot aan het einde van Paulus' werkzaamheid) en over de evangelische geschiedenis heeft hij twee lijvige stichtelijke geschriften gegeven.¹⁾ Enkele opmerkingen in zijne dogmatische inleiding en de wijze van inkleeding dezer geschriften geven aanwijzingen omtrent zijne dogmatische opvattingen.

Gottes Sohn im Fleisch zou men tot de Leben-Jesu-literatuur kunnen rekenen²⁾. Op den voet van het Markus-evangelie wordt het leven des Heilands verhaald en stichtelijk toegelicht. Kenschetsend is zijne opvatting van het wonder: loochenen doet hij het niet, maar rationalistisch verklaren of supra-naturalistisch het aannemen doet hij even weinig. In het wonderverhaal ziet hij eene voorstelling van de verhouding van het geestelijke tot het natuurlijke in beeld gebracht. Zoo men de hemelvaart mocht willen beschouwen als een alledaagsch feit van het uiterlijke leven, dan is ze eene ongerijmdheid. Daarom moet het ongeloof de wonderen loochenen, daar het geen andere werkelijkheid kent, dan die der zinnelijke wereld. „Hier (op den Olijfberg) wird eine höhere Ordnung der Dinge offenbar; hier enthüllt sich dem Auge des Glaubens eine geistige Welt, der die sinnlichen Dinge nur als Bilder und Verkleidung dienstbar gemacht sind. Die Himmelfahrt gehört in die Reihe der Erscheinungen des Auferstandenen. Diese alle aber sind Offenbarungen eines himmlischen Lebens, das nur dem

1) *Die älteste Christenheit*. Erster Band. Die Gründung der Kirche. Gütersloh. Verlag von C. Bertelsmann. 1899.

2) *Gottes Sohn im Fleisch*. 2te Ausg. Gütersloh. Verlag von C. Bertelsmann. Preis 4 M., geb. 4.80 M.

Glauben sich enthüllt".¹⁾ En als Jezus den storm op het meer bezweert, dan blijkt het zonneklaar „dass bei allen Wundern Jesu das eigentliche Wunder Seine eigene Person ist" (*Aelt. Chr. S. 81*). Jezus, de Godmensch, menschelijk drager van goddelijk beginsel, is voor den natuurlijken mensch de openbaring van het wonder des Geestes en dit moest in zijne levensbeschrijvingen, gegeven de geestelijke atmosfeer van dien tijd, in den vorm van het wonder worden gehuld. De zinrijkheid der Nieuw-Testamentische wonderen maakt ze onmisbaar voor religieuze stichting. Zij zijn dan ook slechts wonderlijk zonder meer voor het verstand, dat aan het uiterlijke blijft hangen, hunne waarheid geldt slechts voor hen, die zich hebben gewend tot het verborgen leven des geestes. En *waarheid* verwacht Lasson niet met *historische feitelijkheid*. Aan de historiciteit van Jezus' leven hecht hij geen gewicht: gesteld, dat het mogelijk ware met historische documenten te bewijzen, dat het imaginaire begin van 't Christendom volgens moderne theorieën historisch juist is, dan zouden we slechts eene . . . historische curiositeit hebben uitgegraven, die niets te beteekenen heeft in vergelijking met het werkzame Christelijke geloof van zoovele eeuwen (*Theor. des Chr. Dogmas S. 24*).

Het blijkt, dat Lasson de evangeliën als zinrijke mythen beschouwt, maar dan ook zoo rijk aan echt Christelijken zin, dat zij onmisbaar zijn in de Christelijke literatuur.

Zijne beschouwingen over Paulus klinken heel wat positiever en historischer. „Von der Erscheinung, dem Leben und Sterben unseres Heilandes abgesehen, ist die Bekehrung des Paulus das folgenschwerste Ereignis der gesammten Weltgeschichte. Die Gestalt, die das Leben und Denken der europäischen

1) *Die älteste Christenheit*, S. 2. Vgl. *Gottes Sohn im Fleisch* over de verheerlijking op den berg (S. 155); over de wonderbare spijziging (S. 112).

Menschheit angenommen hat, die Art, wie wir heute Gott und Welt betrachten, Recht und Sitte ausbilden, Wissenschaft und Kunst betreiben, der ganze geweldige Strom christlicher Kultur hat seinen Anfang genomen an dem Tage, da Saul von Tarsus ein neuer Mensch ward" (*Ält. Chr.* S. 123). Karakteristiek is 't eerste zinslid van dit citaat, dat blijkbaar niet wil zeggen, dat de omwandeling van Jezus Christus het belangrijkste feit der wereldgeschiedenis is, maar integendeel het volgende: „Over de *historische* beteekenis van het leven des Heilands wensch ik mij niet uit te laten: laten we dat buiten rekening blijven." Uit het slot van ons citaat blijkt dan duidelijk, dat de geschiedenis der Christelijke cultuur begint op den dag van Paulus' bekeering, dat de evangeliegeschiedenis dus niet het *historische* begin des Christendoms is.

In deze stichtelijke werken vinden we dus wel enkele aanwijzingen omtrent de theologische opvattingen van den schrijver, maar ook niet meer dan dat.

Deze stichtelijke geschriften, waartoe ook nog drie bijzonder mooie boekjes over Schepping, Zondeval en den Johanneïschen proloog ¹⁾ behooren, zijn orthodox, al verraadt de fijne opvatting, de zinrijke bespreking, dat de schrijver niet orthodox zonder meer, dat hij een wijsgeerig gevormde theoloog is.

Het eigenaardige van de zaak is, dat een man als Lasson in Duitschland één lijn trekt met de orthodoxen in kerkelijke aangelegenheden, b.v. in het uitbannen van modernpreekende predikanten. De moderne richting komt in Duitschland in

1) *Die Schöpfung*. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert. — *Des Menschen Schuld und Schicksal nach I Mose 2—3*. Die Paradiesesgeschichte für unsere Zeit erläutert. — *Das ewige Wort*. Der Eingang des Johannesevangeliums für unsere Zeit erläutert. Berlin. Trowitzsch und Sohn. Preis geb. 1.40 M. Erschienen in 1907, 1908, 1909.

de kerk op, tegelijk met het bewustworden van eenen enkele als Lasson, die reeds over het modernisme heen is. In ons land is de ontwikkeling geleidelijker geweest en de geestverwanten van Lasson hier te lande zijn uit moderne kringen voortgekomen: zij zijn en blijven vóór alles vrijzinnig, al bestrijden zij de moderne theologie. Geen ontwikkeld mensch zal hen dan ook voor ethisch orthodox of gereformeerd slijten; en waar het verwijt van „orthodoxie” aan hun adres wordt gehoord in modern-theologische kringen, daar is óf kwade trouw óf domheid aan het woord.

Geheel anders is de positie van Lasson: de bekrompen orthodoxie ziet hem niet voor „vol” aan en met leede oogen ziet zij hem het evangelie in Berlijn verkondigen.

Maar zelf wil hij voor orthodox doorgaan, en voor positiever orthodox dan het een wijsgeer wel betaamt! Zoo staat in de tweede uitgave van *Gottes Sohn im Fleisch* eene recensie van dat werk afgedrukt uit de N. Preuss. Kreuztg., waar er op gewezen wordt, dat „vom positiv gläubigen Standpunkt auf die geschichtliche und menschliche Seite an dem Bilde des Heilandes ein besonderer Nachdruck gelegt wird.”

Op één punt is hij noch over de orthodoxe, noch over de moderne ondoordachtheid heengekomen, n.l. in zake het onsterfelijkheids geloof, al is hier en daar een begin van zuiverder opvatting niet te loochenen.

Evenals de modernen heeft Lasson niet beseft, dat we ook hier met wondergeloof te doen hebben. Het wonder der individueele onsterfelijkheid is niet zoo spoedig als zoodanig herkend, omdat het wonder niet in deze wereld, maar er buiten is gesteld. Op een gebied, ontoegankelijk voor zinnelijke waarneming, kon het moderne bewustzijn het wonder makkelijker handhaven, een wonder, dat zich zoo natuurlijk aanpast bij het menschelijk egoïsme en de menschelijke ijdelheid!

Is de ziel onsterfelijk? zoo vraagt Lasson.¹⁾ Terecht onderscheidt hij „eine animalische Seele” en „das persönliche bewusste Seelenleben eines geistigen Ichs”. Dit laatste is geen natuurlijk ik en dus den natuurlijken dood niet onderworpen. Lasson overweegt niet of het geestelijke in den mensch het persoonlijke of het algemeene is en hij spreekt ook niet uit, wat uit zijne opvatting voortvloeit, dat slechts weinige uitverkorenen onsterfelijk zijn, daar slechts weinigen het tot een „geistiges Ich” kunnen brengen! Hij houdt vast aan eene individueele onsterfelijkheid, waar „das Werk unseres Lebens uns wird nachfolgen”. Een weerzien na den dood, eene verbinding van levenden met de afgestorvenen wil hij „rein geistig” opvatten, niet mechanisch als de spiritisten. Terecht maakt hij die voorstellingen van het naïeve bewustzijn iets geestelijker, maar hij is nog niet tot het besef doorgedrongen, dat het onsterfelijkheidsgeloof in den vorm van een wonder de voorstelling is van de prioriteit van den geest boven het natuurlijke. Even weinig heeft hij bedacht, dat het geestelijke, als het andere van het natuurlijke, zich in ruimte en tijd openbaart, zonder aan die vormen gebonden te zijn, dat het hoogst onredelijk is, bij vervluchting van het ruimtelijke (of lichamelijke) bestaan van het geestelijke, aan het voortbestaan in den tijd en wel in het eindelooze te willen vasthouden! Dan moest het individueele geestelijke ik ook vóór de geboorte hebben bestaan, want een geestelijk bestaan, dat begint zonder ooit op te houden, is een filosofisch onding.

Het individueele, geestelijke ik is zeer zeker eenheid van het eindige en oneindige, maar het is *vereindigde*, dus eindige en . . . sterfelijke geest! Eenheid van tegendeelen

1) *Der Mensch und das Jenseits*. Eine Anregung zum richtigen Verständnis der Wirklichkeit. Berlin, 1902. Trowitsch und Sohn, Geb. 50 Pf.

kan modern verstand zich niet denken; en zoo waant het eigen, individueelen geest oneindig!

Al wordt Lasson tot de orthodoxie gerekend, op hare vertegenwoordigers heeft hij heel wat aan te merken. Bijzonder scherp komt dat ook aan het licht in zijn pamflet tegen Harnack. „Sie findet wohl starke Worte gegen übertriebene Bibelkritik und darwinistische Geschichtskonstruktion und häuft in der frommen Redeweise der christlichen Gewissheit alle edlen Qualitäten auf den Ehrenscheitel des geschichtlichen Christus. Kommt man aber der Mehrzahl unserer Theologen mit der Trinitätslehre, der Logoslehre, der Zweinaturenlehre, der Versöhnungslehre, dann blinzeln sie mit den Augen, zucken mit den Schultern und stossen ebenso laut wie die Ritschlianer in das agnostische Horn; denn dass man ein Gottesgelehrter und doch von der Erkenntnis Gottes fern sei, das gesteht man ohne Scheu: aber den Schimpf will man nicht auf sich laden, für einen Metaphysiker zu gelten“ (S. 14). En even verder heet het dat zij „die Festigkeit des Bekenntnisses in einen Brei des Herzens auflöst“. Door dit halverweg-tegemoetkomen aan den geest des tijds strijdt de orthodoxie met gebröken zwaard tegen de modernen.

In zijnen strijd voor de nationale geestescultuur staat Lasson vrij wel eenzaam, daar zijne kritiek velen afstoot en slechts weinigen de wijsgeerig-theologische beginselen verstaan, waarin zijne werken geworteld zijn.

ONWETENSCHAPPELIKHEID BIJ BOEDDHISME-IMPORTATIE IN HET WESTEN.

DOOR

LOD. VAN MIEROP.

Schopenhauer, de filosoof van het pessimisme, die in verband met zijne opvattingen het Westen in kennis heeft gebracht met een levensbeschouwing van Oosterse bodem, zal wel niet hebben kunnen vermoeden, dat betrekkelijk zo kort na zijn dood een bepaalde organisatie, als Theosofise Vereniging onder ons bekend, West-Europa wederom en op uitgebreide schaal met allerhande Oosterse, godsdienstige leringen als 't ware zou komen overgieten.

Verdere bespiegelingen achterwege latend wil ik enkel de aandacht vestigen op de fout, die door de Theosofise Vereniging — in ieder geval in ons land — begaan is, door namelijk niet te doen wat in haar eigen prediking wordt voorgehouden: elk volk in zijn eigen godsdienst te laten, maar uit die in 't algemeen tot oppervlakkigheid en vormendienst ontaarde godsdienst, op te diepen de ware kern, het zuivere wezen, en een ingedommeld religieus bewustzijn weer tot nieuw en verhoogd leven te wekken. Zij moge bij haar prediking en propaganda in Oosterse landen de godsdienst der Westerlingen onbesproken laten en in dat opzicht dus handelen naar haar m.i. van gezond oordeel getuigend

voornemen, bij haar prediking en propaganda in Westerse landen heeft zij zich allerminst aan dit voornemen gehouden, heeft zij veeleer in plaats van de Oosterse godsdienstleringen onbesproken te laten, deze bijna uitsluitend als zuurdesem laten dienen van haar ideeën-verspreiding in woord en geschrift. Toch moest zij weten evenzo goed als wij allen, dat het Christendom de godsdienst is van het Westen en dat de geest van het Christendom, ook daar waar men van dit woord als zodanig uit een zeker „vrijdenkers“-oogpunt niet langer reppen wil, het ganse leven der West-Europese volken doortrokken heeft.

Van het Christendom dus had de Theosofise Vereniging dienen uit te gaan. Maar in Nederland heeft zij het Christendom als blijkbaar minderwaardig ter zijde laten liggen, ternauwernood aan z'n bestaan haar aandacht gunnend. Als uitzondering die de regel bevestigt wil ik hier graag vermelden, dat er een Nederlandse vertaling van „esoteries Christendom” verschenen is. Maar de schrijfster, Annie Besant, het tegenwoordige hoofd der beweging, heeft duidelijk genoeg op alles wat haar pen op papier heeft gesteld, het merkteken van Oosterse wereld- en levensbeschouwing gedrukt. Toch is haar Oosters standpunt en haar oriëntale levensopvatting de in ons land hervorragende, ja alles overheersende grondslag van arbeid en prediking geworden, terwijl een element van Westers denken als nu b. v. een hoofdvertegenwoordiger vindt in Dr. Rudolf Steiner uit Berlijn, in de theosofise kringen hier te lande ietwat als een vreemdeling van richting wordt aangezien. Zo is het ook karakteriserend, dat ik uit eigen mond door een der voormannen hoorde verklaren, dat hij van de bijbel en het Christendom niets af wist, om nu maar over de uitlatingen en de waardering van anderen betreffende deze materie te zwijgen.

I.

Een feit is het, dat de Theosofise prediking in ons land zeer beslist een Oosters aksent heeft. Wat al weer niet wegneemt dat personen als Annie Besant, Sinnett, Mead e.a. hun vrij-geademd-hebben in Westerse atmosfeer nooit geheel kunnen verlochenen en zodoende krijgen wij wel eens, wat al weer voor weinig krieties aangelegde naturen en goedgelovige zielen iets misleidends gaat worden, een vrucht van Westers denken voorgesteld als gegroeid aan een boom van Oosterse godsdienst en wijsheid, en een betekenis gehecht aan een Oosters verschijnsel welke het ondergeschoven begrip van een Westers brein verraadt. Want de neo-Boeddhist van Westerse afkomst moge nog zo z'n best doen zijn oude plunje van nu nietswaardig bevonden Europese denkwijze en wetenschappelijkheid uit te schudden, moge zich er nog zo zeer op laten voorstaan, dat hij met het „minder diep gaande en buiten het leven gelegen Christendom” volslagen afgerekend heeft — daarmee is hij nog geen volbloed Boeddhist geworden en kan dit ook nimmer worden en zal daarom bij zijn voorkeur voor Oosters leven en denken steeds een vóóroordeel van Westers leven en denken blijven behouden. Zodra nu en in zoverre die voorkeur voor Oosters denken gaat worden afkeer van Westers denken d.w.z. de afkeer van het krietise, wetenschappelijke en begripmatige denken en hiermede dus de volle en voorname taak van het denken teruggebracht wordt tot een naiever vorm van een lager ontwikkelingsstadium en er zodoende dus de wetenschappelijkheid en het objectieve oordeel bij worden verloren, — zal het vóóroordeel van de bedoelde persoon, hier onze neo-Boeddhist, gaan worden tot een vooróórdeel en zal zijn voorkeur noodwendig leiden tot partijdigheid. Gevolg van een en ander zal dan zijn,

dat hij b.v. in het Boeddhisme méér zal zien dan in werkelijkheid het Boeddhisme voor den geboren Boeddhist bevat, en laat ik het er hier maar reeds bijvoegen: dan het aan een bekeerde Westering ooit schenken kan. De boom is groen, zeggen wij, omdat wij de boom groen zien. Heeft iemand een bril op met gekleurd glas dan ziet hij dezelfde boom in een andere tint. Zien wij een struik gewoon met ons oog of in een ronde tuinspiegel, dan verschillen de afmetingen zeer. Toch blijft het dezelfde struik die wij zien. Teruggaande van deze grove gevallen tot de subtiele verschijnselen van de ziel en het geestesleven geldt daarvan nog in verhoogde mate hetzelfde. En waar het krietise element, het onderscheidende verstand het stilzwijgen is opgelegd, waar men het, liever gezegd, onder de magise zang van het Oosterse beziel-natuurlike godsdienst-beleven, vrede heeft laten indommelen, daar ontgaat het den onderzoeker, dat hij geestelik gesproken een bril op had of zijn objekt in de ronde spiegel zijner verbeelding had beschouwd. Dientengevolge houdt hij hiermede geen rekening en zijn oordeel luidt anders, is minder zuiver getint dan het onbevooroordeelde objektieve oordeel van den Westersen vakgeleerde, als vrucht van krieties onderzoek en alzijdig denken.

Waarom ziet onze neo-Boeddhist méér in het Boeddhisme dan dit naar waarheid bevat? Omdat hij in z'n onbewuste, goedmoedige partijdigheid door zijn voorkeur — hoe dan ook ontstaan — het Boeddhisme op zijn mooist wil laten zien en ten spijt van alle „offisiële Westerse weet-nieten” wil laten uitkomen, dat het er wél een God op nahoudt, als men zegt dat het zonder God is en nog wel een *hoger* Godsbegrip bezit dan 't Christendom, òf dat het karakter van het Boeddhisme juist optimisties is, wanneer steeds van z'n pessimisme gesproken wordt. En waar hij er dan

wil laten uitkomen, wat er niet inzit, legt hij het er eerst zelf in; dan ziet hij het er ook in, omdat hij het hogere begrip meegebracht hebbend uit zijn periode van Westers en daarmee verder-ontwikkeld denken, dit nu ook aanpasbaar kan maken aan en als ondergrond kan stellen voor de geziene verschijnselen en levensvormen. Laat mij deze methode van „*overvulling*”, die het zij hier nog eens opzettelijk gezegd, natuurlijk volkomen te goeder trouw haar toepassing vindt en als 't ware mede persoonlijkheids-uitdrukking geworden is, met een enkel voorbeeld verduideliken. Daar hebben wij het woord Nirwana. Een afzonderlike studie zou hieraan gewijd kunnen worden, waarbij dan terdege onderscheiden zou dienen te worden, wat dit woord moet inhouden als passend in de sfeer die het omgeeft in de leer van Boeddha zelf en wat er later bij behoud van hetzelfde woord maar door aanpassing aan de levenspraktijk der toenmalige Boeddhisten voor inhoudswijziging in had plaats gevonden, om dan ten slotte nog nieuwere en pseudo-inhoudsvermeldingen de hun toekomstige plaats aan te wijzen. Terwijl dan bij het eerste rekening gehouden moet worden met de opmerking van Prof. Kern: „Als metafysisch begrip is het Nirwāna niet specifiek Buddhistisch, maar algemeen Indisch.”

Doch of wij nu de opvatting van Kern delen, die verklaart dat het Nirwana als metafysisch begrip, zo algemeen mogelijk uitgedrukt, bestaat in het ophouden van alle wereldse kwalen en dat het is „de rustige dood van den brave, niet van den booze, want deze kan niet rustig sterven”, of dat wij op deugdelijke gronden een andere opvatting als de meer juiste zullen erkennen, toch bestaan er grenzen welke door deze laatste niet overschreden mogen worden. En ik zie deze grenzen, door redelijk denken gesteld, beslist overschreden worden wanneer, wat in de laatste tijd nog al

eens gebeurt van de zijde van neo-Boeddhisten en Theosofen, in het „Nirwana” van den Boeddhist dezelfde opvatting neergelegd wordt die in de „vrede Gods” van den Christen besloten zou zijn.

Er kan namelijk geen sprake zijn van gelijkwaardigheid tussen het „Nirwana” van den Boeddhist en de „vrede Gods” van den Christen. Wij zien toch het Boeddhisme zich tot het Christendom verhouden als de naïeve kinderlikheid van het zich gelovig-berustend neerleggen bij het ver boven zich reikende, die nog niet toegekomen is aan de uiteenrijting van het krietise (onderscheidende) verstand, — en als de dit alles achter de rug hebbende en te boven gekomen zijnde volwassenheid van de alles in een begrijpelijk verband doordenkende Rede. De Christenen, die in het begin onzer jaartelling het over de „vrede Gods” hadden, bezaten o.a. reeds als antecedent een periode van Grieks filosoferend denken, terwijl voor de Christenen uit onze dagen, die het over de „vrede Gods” hebben, daarenboven o.a. nog mee te gelden hebben als zeer gewichtige antecedenten de laatste paar eeuwen van West-Europese filosofie, een periode van rationalistische bijbelkritiek, de nieuw ontstane wetenschap van vergelijkende godsdienstgeschiedenis en de verzoenende eenheidsleer van een religieus symbolisme. Bij de Boeddhisten ontbreken dergelijke antecedenten ten enenmale.

Wie dus zo te werk gaan als deze neo-Boeddhisten en Theosofen passen, zij het dan ook onbewust, de methode van „overvulling” toe. Nog eens, zij zijn hier alleen toe in staat, doordat zij geproefd hebben van de vruchten der Westerse levensboom, doordat zij geproefteerd hebben van wat eeuwen van Christendom, zelf rustend en volgend op Helleens-Alexandrijnse gnosis, Griekse filosofie en Joods monotheïsme, als veelenige volgroeiing van ware Menselik-

heid hebben voortgebracht, door in haar aanvankelijke eigen ontwikkeling mede op te nemen en met zichzelf tot hogere eenheid te verheffen: de levenssappen van empirische, krietise en spekulatieve wijsbegeerte, en van moderne evolutionistische natuurwetenschap in ruimste zin.

Het toepassen van deze methode van „overvulling” is een belangrijke faktor bij de hedendaagse importatie van Oosterse leringen in ’t algemeen en van het Boeddhisme in ’t bijzonder hier in onze Westerse landen. Om een zuivere kijk te erlangen op dit van geestelijke verzwakking getuigende verschijnsel, kan het werkzaam aanwezig zijn van genoemde faktor ons niet scherp en duidelijk genoeg voor den geest staan. Want deze faktor is het, die verklaring geeft van wat anders in onbegrepen vreemdheid als iets tegensprakigs moet blijven gelden in de beschouwingen over en de toelichtingen van Oosterse leringen door neo-Oosterlingen, in het moderne Westen geschoold. Zo zullen wij bijvoorbeeld het Boeddhisme als godsdienst beschouwen en het in zijn niet-spreken over God en niets-afweten van God, op de ontwikkelingslijn van religieus bewustzijn stellen beneden het Jodendom en de Islam. Hoe nu, daar horen wij in een pleitrede van een neo-Oosterling, dat het Boeddhisme God als het éne Wezen in alles beschouwt en in tegenstelling met de zeer beperkte voorstelling van een God-in-den-hemel d.w.z. van een God-op-een-bepaalde-plaats, zoals deze onder Joden en ontelbare Westerlingen nog gevonden wordt, horen wij aangaande het Boeddhisme spreken over een Godsbegrip, zo kennelijk wat inhoud betreft overeenstemmend met het Geestelijke Godsbegrip van het Christendom, dat wij eerst onze oren niet geloven kunnen, maar na allengs in zinvolle samenhang zoveel ter nadere bevestiging van deze anti-Westers-offisiële uitspraak vernomen te hebben, ongelovig hoofdschuddend tegenover deze *contradictio sine*

explicatione komen te staan. Wij staan hier tegenover iets dat niet klopt en dat een ernstig man van wetenschappelijke zin noch bij wijze van struisvogelpolitiek kan verdonkere-manen noch zonder meer ter zijde kan schuiven als één onder vele foutieve opvattingen. Dit tegensprakige blijft echter niet langer zonder verklaring, zodra wij ons oog vestigen op de bovengenoemde faktor der overvullings-methode.

Het echte supra-naturalisme, waarbij de nietige zondige mens staat tegenover de boven-natuurlike God, de godsdienst waaronder te rekenen valt het Jodendom en de Islam en de religie van een groot deel der heden ten dage zich noemende „Christenen”, die echter een Oud-Testamenties standpunt beleven, komt met zijn voorstelling van een „persoonlik God in den Hemel” weliswaar evenmin voor in het Boeddhisme als in het Christendom. Doch niettemin met dien verstande, dat het zuivere Christendom als geestelijke religie boven dit supra-naturalisme uitgegroeid is, terwijl de naturalistise godsdiensten uit het Oosten, waaronder het Boeddhisme als hoogste en mooiste uiting aangemerkt dient te worden, aan dit supra-naturalisme als zodanig nog niet toe zijn. Door het ontbreken dus bij beide van diezelfde uiterlikheid, de geanthropomorfeerde God in den Hemel, was het betrekkelijk gemakkelijk om in de naturalistise Oosterse godsdiensten het natuurlik-ontastbare (het niet vast te grijpen noch te leggen levens-element in de natuur voor te dragen als zou daaronder verstaan dienen te worden het geestelik-ontastbare, zoals ons dit eerst in een gerijpt Redelik Christendom tot bewustzijn is gekomen. Betrekkelijk gemakkelijk, zeg ik, kon dit hier geschieden, omdat zo iets bij een supra-naturalistise godsdienst op onoverkomelijke bezwaren zou zijn afgestuit. Toch waar dit geschiedt wordt alle wetenschappelikheid een slag in het aangezicht gegeven.

En al moge het internationalistise van een moderne Theosofise beweging het bevatten van een Oosters en Westers allegaar van de meest onderscheiden nuancering, in haar midden en onder haar vlag als *theosofise* lering aangeboden, daardoor de veroordeling doen ontgaan van een bepaalde bestaande lering of godsdienst te hebben vervalst of verknoeid, toch is zij m.i. allerminst vrij te pleiten van een zeker binnensmokkelen van kontribande, waar zij in hare afzonderlike, in het Westen van Oosterse voorkeur getuigende beschouwingen aangaande de een of andere speciale, op zichzelf genoemde en toegelichte Oosterse godsdienst, interpretaties verschaft, die mank gaan aan het bovengenoemde euvel der „overvullings”-methode. En al kan van wege haar synkretisties karakter de internationale vereniging der moderne theosofie als zodanig vrij uitgaan, omdat men er hoogstens van zou kunnen zeggen: een nieuwe lering opgebouwd uit vele verschillende vroegere leringen en inzichten, toch blijkt zij in haar afzonderlike werkzaamheden meermalen schuldig aan een verguizing enerzijds en een misbruiking anderzijds van het krietise Westerse denken. Aan verguizing, waar zij het verstandelike en redelike denken onmondig verklaart en wegsijfert tegenover de uitspraken van haar „Secret Doctrine” en het gezagswoord van haar Meesters, Mahatma’s en de vrijwel verafgode „Mevrouw Blavatsky”. Aan misbruiking, voor zover zij bij al haar denkingsarbeid, die verre van gering is, en o.a. ook bij de toepassing der „overvullings”-methode volop gebruik maakt en partij trekt van datzelfde onmondig verklaarde Westerse denken en van diezelfde verguisde Westerse wetenschap. Zonder dit laatste toch, zonder dit denken en zonder die wetenschap uit het Westen, had zij nimmer kunnen inleggen in die naturalistise Oosterse godsdiensten die gerijpte begrippen van het hoogste Geestelik leven.

Wat daar in 't Oosten op het bezield-zinnelijke betrekking heeft, wordt nu met de wijsheidsmantel van het Geestelijke omhangen en voor hoger weten en dieper religie uitgegeven dan wat het Westen in Christendom en wetenschap aan religie en weten bezit. Maar door een masker wordt het pseudo-Geestelijke tot niets anders dan wat het eigenlijk is: bezielde zinnelijkheid. *Gevoelsbeleving* laat zich zelfs door de magise middelen ener okkulte theosofie niet in werkelijkheid omzetten tot een *Redelik* beleven. Op papier is alles mogelijk en zelfs heel argeloos kan het geschieden door de onbewuste toepassing ener verleidelijke „overvullings”-methode. Maar de gewaande metamorphose, als gevolg ener grove onwetenschappelijkheid, zal dan toch na korter of langer tijd door de krietise blik van de wetenschappelijke bespieder als een illusie en tevens als een misleidende fout tot het verstand en het begrip van alle daarvoor ontvanke-lijken worden gebracht.

In verband met het bovenstaande acht ik een uitlating van J. P. H. de Man in zijn werk „Theosofie en Christendom”¹⁾ te eigenaardig om hier niet even te vermelden. Al betreft het dan ook niet precies dezelfde kwestie die ons tans bezig houdt, er spreekt toch ondubbelzinnig het besef uit, dat Annie Besant voor ons mensen van het heden uit de Oosterse godsdiensten par force een geest wil laten spreken van een zoveel hoger ontwikkeld leven, waaraan die godsdiensten ten enenmale vreemd zijn en waartoe zij met geen mogelijkheid vanaf hun tegenwoordig standpunt zo maar op te voeren zouden zijn. Te treffender deze uitspraak, die geheel past in het kader van het boek, waar zij gevloeid is uit de pen van iemand die naast het gezag van den bijbel ook in veel opzichten het gezag der Theosofie laat gelden. Hij schrijft dan op blz. 109:

1) Theosof. Uitgevers Mij. 1908.

„Annie Besant tracht met eene verwonderlijke virtuositeit, de doode overblijfselen met nieuw leven te bezielen. Zij meent, kon zij er slechts in slagen, haar nieuwe volk de oude idealen te doen belevendigen, dan brak de oude glorie weer door en Indië werd weer het land vanwaar het licht schijnt.

„Ik meen, dat zij in haar overigens eerbiedwaardig werk, een ding vergeet n.l. dat de sappen van de planten nooit terugkeeren in de knoppen van het vorige jaar.

„Zij moge beschuldiging op beschuldiging stapelen, zij moge in haar vertwijfeling haar arbeid verdubbelen, wat zijn tijd gehad heeft, keert niet in den zelfden vorm terug; die in God, Parabrahma gelooft, gelooft daarmede vanzelf in ontwikkeling, vooruitgang, aan geen terugtred in den Kosmos.”

II.

Al het voorgaande nu was meer bedoeld ter aanduiding van het algemene begrip, waaruit in beginsel de onwetenschappelijkheid bij de importatie van Oosterse leringen en in 't bijzonder van het Boeddhisme, aan het licht treedt.

Tans wil ik uitvoerig aan een bijzonder geval die onwetenschappelijkheid met de bijbrenging van zakelijke gegevens, tot ieders oordeelsverscherping en ter waarschuwing van velen die minder krieties zijn aangelegd, bloot leggen.

Men verlieze ook vooral niet uit 't oog, dat ik in dit opstel allerminst een zekere opvatting over het Boeddhisme wil voordragen of verdedigen, maar dat het uitsluitend mijn doel is om nader te belichten en zoveel mogelijk in z'n vezelen-van-onderling-verband begrijpelijk te doen worden: de onwetenschappelijkheid waarmee een Oosterse levensbeschouwing en met name de Boeddhistische godsdienst in ons land de laatste jaren geïmporteerd en gepropageerd wordt.

Elk onwetenschappelijk behandelen van wat ook, is als zodanig reeds hinderlijk en staat objectieve, deugdlike kennis en recht begrip in den weg. Van hoeveel te meer betekenis wordt het, wanneer het behandelde onderwerp verband houdt met de diep-ingrijpende vraag van levensbevrediging voor zeer vele onzer medemenschen. Hier toch betreft het zulk een hoogst belangrijk verschijnsel. Veel zoekende zielen, door het buitenkants-Christendom niet bevredigd of afgestoten, laten de leer van het Christendom als verouderd ter zijde liggen en strekken nu gretig de handen uit naar wat aan godsdienstige leringen uit het Oosten geïmporteerd wordt. O ongetwijfeld, het Boeddhisme bezit veel schoons en ik waardeer dit ten volle. En evenals ik zelf al het schone en goede eruit gaarne wil aanvaarden en er volop van kan genieten, gun ik ook aan anderen van ganser harte dit genot en de mogelijke verrijking aan levensschatten. Zo juich ik het dan ook toe, dat de verdraagzaamheid tegenover andere godsdiensten dan de eigene, verbreed is geworden en dat in steeds ruimer kring de mensen in staat blijken te zijn, ook het schone en waardevolle uit die vroeger botweg als „heidense” afgemaakte godsdiensten, te waarden en ervan te genieten. De verschijning van alle boeken die daartoe in de gelegenheid stellen en niet om andere redenen van ondeugdelijkheid moeten afgekeurd worden, kunnen wij niet anders dan met dankbaarheid begroeten.

Doch daarnevens weet ik, dat wie een Oosterse, bijzonderlik een Boeddhistische levensopvatting in plaats van een Westerse, bijzonderlik een Christelike levensopvatting tot de zijne tracht te maken, bezig is het hoger-ontwikkelde, het méér-volgroeide, het geestelike prijs te geven voor het lager-ontwikkelde, het minder-volgroeide, het bezield-natuurlike. In zo iets zie ik levensverarming, terugzinking, menselikeheids-achteruitgang.

Maar hoe kunt gij zo spreken, hoor ik mij al van zekere zijde toevoegen, waar gij het Boeddhisme veel armer waant dan het inderdaad is; welke gronden bezit gij voor uw oordeel aangaande het Boeddhisme? En hierop is mijn antwoord dit: Ik verlaat mij vooralsnog op het erkende gezag van mannen als Kern, Oldenberg en Neumann. Op hun controleerbare uitspraken hebben wij ons oordeel over het Boeddhisme te doen rusten.

Allerminst hebben wij hun uitspraken en beschouwingen voor onfeilbaar te houden en evenmin behoeven wij ons kritiek te ontzeggen. Ik durf gerust verder te gaan en te zeggen, dat het best waar kan wezen, dat in hun opvattingen zich nog vele onjuistheden bevinden, ja dat het zelfs niet onmogelijk mag genoemd worden, dat hun principiëel oordeel over de hoofdpunten van de Boeddhistise leer foutief zou wezen. Wat ooit zou mogen geschieden of worden aange-toond, waarheid bovenal.

Wie een andere opvatting voorstaat dan de hunne, hij tone aan dat de hunne foutief is en de zijne deugdeliker dan de hunne. Wie onjuistheden bij hen aantreft, hij tone ze aan. Doch wie op geheel onwetenschappelijke en oncontroleerbare manier een andere beschouwing, een tegenovergesteld oordeel als 't ware uit de lucht laat vallen, mist daarmee alle recht en kracht om het tans wetenschappelijk geldende oordeel van mindere deugdelikheid en betrouwbaarheid te beschuldigen. Daarom missen de uitspraken en de aantijgingen tegen het Westers wetenschappelijk standpunt van Theosofise zijde elk gezag. Van die zijde toch wordt precies verteld hoe alles is, maar wij zien ons altijd verwezen worden naar de geheimzinnige hoogten van de Himalaja of naar andere even mysterieuze oorden en bronnen. Daar geldt: aanname op gezag, of wat liefeliker klinkt doch op hetzelfde neerkomt, een vast geloof in de mede-

delingen van hoger hand, rechtstreeks(!) ontvangen door de leiders, van. . . . : *de Meesters van Wijsheid*. Deze laatsten nu doen dienst als dei ex machina, die voor allen die met zulk een boodschap uit het Oosten of uit de een of andere geheimzinnige sfeer tevreden zijn, iedere aangeboden beschouwing zo ook die aangaande de aard van het Boeddhisme, doen kloppen en als de ware beschouwing doen verschijnen.

Doch het ware wetenschappelijk denken, dat èn het krieties èn het begripmatig denken omvat, is met zulke fantastische gronden niet tevreden en stelt andere eisen.

En waar deze manier van verwijzing naar de sfeer van het geheimzinnige, ondoordringbare en onkontroleerbare, de karakteriserende grondslag uitmaakt van het Theosofische stelsel, heeft elke weerlegging en uitspraak van die zijde om deze reden in het onderhavige geval, alle recht van meespreken verbeurd en haar eventueel gezag voor immer verspeeld.

Niet minder noodlottig acht ik het, dat ten gunste van de Boeddhistische godsdienst als levensopvatting voor Westerse intellectuelen en vrome, religieuze gemoederen, dienst zullen doen de onware en onbillike, propagerende beschouwingen van den partijdigen, onwetenschappelijken Fielding, zoals hij die heeft neergelegd in zijn werk „De ziel der wereld” ¹⁾. Voor de hier gebezigde kwalificering zal ik mijn beweegreden hieronder doen volgen. Tevens zal dit boek, in het Engels verschenen in 1908 onder de titel „The inward Light” en in Nederlandse vertaling in hetzelfde jaar onder bovenstaande titel, en deze schrijver dienen als het door mij aangekondigde bijzondere geval, waaraan ik de onwetenschappelijkheid van hedendaagse Boeddhisme-importatie zakelijk en omstandig zal bewijzen.

1) Vertaald door Felix Ortt, uitgegeven door Scheltens en Giltay Amsterdam.

De taak van zulk een kritiek is altijd dubbel moeilijk in het geval, waarin ook dit boek verkeert, namelijk dat er voor allen bij wie het sentiment het meest spreekt of in ieder geval zeer sterk spreekt, door de wijze van inkleding en zeggingswijze en gedeeltelijk ook door de godsdienstige gevoelsinhoud een buitengewone bekoring uitgaat, zo heelen-dal het gevoelsleven van lezer of lezeres voor zich innemend, dat men of onbewust er niet aan toekomt of het bepaald verkeerd en ontwijgend zou achten het verstand hier nog een woordje te laten meespreken. Wat dan het voornaamste is, moet ook het voornaamste wezen. De ziel van zo'n boek moet tot de ziel der lezers kunnen spreken, daarin niet gehinderd wordend door een aanmerking makend verstand. Waar het om een stemming te doen is, mag men deze niet verbreken door het redeneren over het waarom der stemming. — In dezer voege wordt dan gedacht. Dat het zo ook bij dit boek gegaan is kan o.a. blijken uit een paar boekbesprekingen, die mij ervan onder ogen kwamen.

Zo gaf de „Van Dag tot Dag”-schrijver in het Algem. Handelsblad van 10 Febr. 1909 als zijn totaalindruk weer over dit boek, dat hij verklaart te zijn „vol poezië, vol droomen en diepe gedachten”: „Tot denken dwingt het boek, ook waar men het met den schrijver niet eens kan zijn. En boven alles, het wekt sympathie met de geloovigen in het Oosten en vermeerdert liefde voor de menschheid.” En ook verder blijkt uit de opgetogen bespreking, dat het gevoelselement in dit boek nummer één is en dat er een bekorende betovering van uit gaat, terwijl het denken waartoe dit boek dan heet te dwingen voor een wijle zeker mee in zalig dromeland is ingevoerd, waardoor het zodoende aan eigen funksie niet toekomt, namelijk om te beoordelen de gronden waarop Fielding dit alles aangaande het Boeddhisme beweert.

In de andere bespreking, in het Juli-nummer van „Den Gulden Winckel” heeft de recensente Dr. Joh^a. Snellen een ietsje minder de werkzaamheid van haar denken door de zwoele gevoelsfeer laten benevelen, doch ook slechts een ietsje minder. Het komt uit in deze zin: „Men moge 't met sommige beschouwingen niet eens zijn, tegen enkele uit een oogpunt van logica of krachtens ingewortelde begrippen van Westersche opvoeding opkomen, steeds geven zij *te denken*”. Zij laat er dan op volgen: „Wij worden door het lezen van dit boek innerlijk verrijkt. Het is daarom dat ik allen die zich gaarne verdiepen in de groote levensvragen op geestelijk gebied de lezing hiervan met warmte aanbeveel.” Zij merkt dus wel, dat er iets hapert aan de logica en een en ander met het Westers denken niet te rijmen valt. Toch vindt zij dat, dank zij de „zo onderhoudende en dichterlike inkleding” en dank zij de levensverrijkende gevoelsinhoud van Fielding's boek, niet zo heel erg en weet zelfs dit ondeugdelike in het werk met een zekere zwenking nog als iets deugdelijks naar voren te brengen. Want waarlik het moet toch als een compliment gelden, wanneer men er van zegt, dat „het steeds *te denken* geeft.” Voor den denker geeft alles stof tot denken, dus ook de onzuivere gedachte en het onlogische denken. Maar voor den gewonen lezer, — en hoeveel te meer voor niet-krieties aangelegde gevoelsmensen en sensitieve naturen —, beschouwingen die onlogies zijn en waartegen het krieties verstand en het Redelijk begrip bezwaren inbrengt, goed te praten en zelfs nog te huldigen als dat zij steeds *te denken* geven, is méér eer bewijzen aan een tekort-aan-denken dan aan het denken zelf, iets waartoe wij ons als denkend mens toch nooit mogen laten verleiden. Ondertussen is het haar niet ontgaan, dat Fielding het minder nauw met de logica neemt en dingen verkondigt, die voor den wetenschappe-

liken mens uit het Westen niet door den beugel kunnen, al loopt zij er dan ook dadelik overheen en schijnt zij in 't minst niet te beseffen, dat juist deze feilen èn het fundament èn de opbouw van het ganse werk wrak en onbetrouwbaar maken. En dit toch bepaalt in de eerste plaats de waarde van het boek.

Waar zelfs deze beide recensenten blind zijn geweest voor de onwetenschappelijkheid en daardoor onbetrouwbaarheid van dit werk in z'n geheel, en de dupe zijn geworden van het volgens Dr. Snellen's getuigenis „voor velen onzer altijd geheimzinnig-aantrekkelijke Oosten” en van de dichterlike stijl in de door Felix Ortt voortreffelijk en met toewijding verzorgde vertaling, daar is het allerminst te verwonderen, dat meer oppervlakkig lezende gevoelsmensen en van alles nog gemoedsrust verwachtende zielen dit boek èn uit godsdienstig èn uit wijsgerig oogpunt als een wondervol prachtwerk hebben liefgekregen.

Voor Westerse intellektuelen en vrome, religieuze gemoederen acht ik dit boek niet anders te zijn dan als drijfzand, als een onvaste, verschuivende bodem, verleidelijk door de gladheid van oppervlak, maar onbetrouwbaar, misleidend.

Daarom zal het wellicht velen toeschijnen, dat ik met nuchtere woorden van snijdende kritiek schendend ga houwen in diezelfde boek-inhoud, die voor anderen één geurige bloementuin is geweest voor hun ziel, één Liefdeszang van het menseleven, één verkwikkende openbaring van godsdienstig eenheidsgevoel en onsterfelijkheidsgeloof.

Toch moet dit om waarheidswille. De mooie en verleidelijke schijn kan niet blijvend en waarlik voldoen. De tegenslag moet volgen. Maar dan is het te laat. Wie een gletscher wil bestijgen met een onkundige en onbetrouwbare gids en van zijn mooi praten en snoeven de dupe

dreigt te worden, dien waarschuwen wij. Niet anders hebben wij uit wetenschappelijk oogpunt te waarschuwen tegen de onkundige en onbetrouwbare gids Fielding, die door de bergpas van het Boeddhisme heen, de Christenen en ons Westerlingen in het algemeen, de hoogten van het menselijk leven wil laten bestijgen.

Waar het wel blijkt uit hun gehele manier van waardenen en te werk gaan bij hun recensie, dat de bovenaangehaalde beoordelaars geheel over het hoofd hebben gezien, wat de schrijver zich nadrukkelijk niet en wat hij zich wèl met dit boek ten doel heeft gesteld, moeten wij beginnen met dit vóór alles vast te stellen. Veel moeite veroorzaakt ons dit niet, daar de schrijver het zelf onomwonden en voor geen verschillende opvatting vatbaar in het begin van zijn werk aldus heeft neergeschreven: (p. 11, 12).

„It is to explain and illustrate really what Buddhism is that I have written this book. It may be objected that in doing so I go to some extent over the same ground as in my former book¹⁾, but it is not so. In my former book I wrote:“ My object is not to explain what the Buddha taught but what the people believe.“ My object now is different. I want to explain as clearly as may be that conception of the world, man's life, the past, the present and the future, which finds its latest, not its last, expression in Buddhism.”

Dus hij wil verklaren de levensopvatting en de wereldbeschouwing van het Boeddhisme. In zijn vorig boek, ongetwijfeld ook aan velen van ons bekend, daar het in Nederlandse vertaling reeds verscheidene drukken beleefde, „De ziel van een volk”, was het zijn doel te beschrijven wat het Birmaanse volk gelooft. In dit boek: te verklaren wat de Boeddhia leerde, dus de leer van het Boeddhisme.

1) The soul of a people.

Welk een gans andere taak, voortvloeiend uit zo verschillend doel. Het tekenen van een volksleven als een stuk levenspraktijk beantwoordende aan een zekere godsdienstige leer òf het verklaren en bekend maken van de inhoud van de godsdienstige leer zelf, hier van de leer van Boeddha, van het Boeddhisme. Voor het eerste is nodig: aanschouwing en opmerkingsgave, ontvankelijkheid van gemoed, gevoelsaksie van de ziel en het kunstenaarsvermogen om het geziene en gevoelde in dichterlike en boeiende taal uit te beelden. Voor het tweede is nodig: nauwgezetheid in historische bronnenbestudering, krieties vermogen, een geniale universeelblik gepaard met een Redelike eenheidssamenvatting, wetenschappelijk denken en begrip. Ook de wijze van behandeling en weergave vereist een eigen karakter. Waar het lyrische en poëtische het eerste bekoorlijk kunnen maken, is bij het tweede nodig het zakelijke van de wetenschappelijkheid en het geestelike van de alles begrijpelijk makende Rede. Bij de behandeling van het volksgeloof mag aandoenlijkheid van de ziel de scherpzinnigheid van het verstand wel vervangen, doch bij de behandeling van de inhoud ener godsdienstige leer dient ieder wazig gevoel van betovering en van geheimzinnige verrukking onvoorwaardelijk haar plaats in te ruimen voor een zakelijk kennen, een klaar begrijpen, een deugdelijk-gegrond weten en een ordelijk, stelselmatig uiteenzetten. Ook hierbij kan de redekunstenaar zijn verhandeling laten voortvloeien in schone kunstvolle taal, maar dan zal het wezen de klinkende schoonheid van de taal-der-begrippen, in tegenstelling met de anders gebruikelijke taal-der-beelden.

Waarlijk het is niet zo toevallig, dat Fielding bij de behandeling van z'n stof heel geen rekening heeft gehouden met bovenstaande onderscheiding in methode van bewerking. Waar hij, zoals later duidelijk zal worden, te kort schiet in

verstandelijkheid en redelijkheid, moet hij wel z'n toevlucht nemen tot de gevoelsfeer. En tegelijkertijd, *geestelik* contact kan hij moeilijk wekken met de Boeddhistische godsdienst, die van geestelijkheid zelf geheel verstoken is, ja in haar naturalistische toestand van tans eerst nog heel wat andere ontwikkelingsfazen te doorleven heeft. (Een uitspraak welke tot op heden nog nimmer deugdelijk is weerlegd geworden.) En dus waar *geestelik* contact niet mogelijk is, weet hij *natuurlik* contact tot stand te brengen. Dit blijkt het gehele boek door. De eenheid van het leven wordt in de natuur gevoeld, doch wordt niet in den geest beleefd.

Niet meer uit het oog te verliezen hebben wij derhalve, dat in dit boek zal behandeld en verklaard worden het Boeddhisme, als de leer van Boeddha. Dit is uitsluitend een zaak van wetenschap en begrip, d.w.z. van verstandelijk en geestelik denken. De gevoelsfeer van het ziele-leven heeft hierbij niets in te brengen, omdat zij over niets uitspraak kan doen. Hiertegen wordt al dadelijk door Fielding gezondigd, en men bedenke vooral dat dit niet de een of andere bijkomstige onnauwkeurigheid betreft, maar integendeel iets van beslist principiëlen aard. Want het betekent niets meer of minder dan de verminking van het menselijk denken, ja het in de ban doen met straffe van werkeloosheid juist van dat deel der denkwerkzaamheid, welke tot haar hoogste ontwikkeling gegroeid is. Hoe toch gaat hij te werk? Hij wil van het Westerse wetenschappelijke en geestelike denken niets weten. Misschien is dit laatste hem wel onbekend gebleven. Hij verklaart het niet in staat tot een juist oordeel over het Boeddhisme. Op een mij hinderende wijze tornt hij op tegen de niet-kennis van het Westen, terwijl hij zich dienaangaande op de laatste bladzijden weerlelijk 'n slag in eigen gezicht geeft. Uit dit alles blijkt slechts de ondegelijkheid van zijn behandeling.

Fielding's oordeel over het Boeddhisme heeft daarom niet de minste waarde, omdat hij geheel onwetenschappelijk te werk gaat, omdat hij objektief histories onderzoek en krieties-gezuiverde kennis als vrucht van onbevooroordeeld denken verwaarloost, minacht en buiten rekening laat.

Maar alvorens dieper in te gaan op de gronden van zijn oordeel dien ik wel aan een enkel voorbeeld waar te maken, wat ik hierboven vermeldde. Allereerst dus het Westen in zijn oordeel over het Boeddhisme. En ik citeer nu maar de Nederlandse vertaling. „Als ik de Westersche boeken over het Boeddhisme las; als ik Westerlingen er over hoorde spreken en dit geloof hoorde verklaren, scheen het mij altijd als waren zij reizigers die een landschap beschrijven, dat door mist verneveld is. Voor deze reizigers is niets klaar, er zijn geen omtrekken. Nu en dan scheurt de nevel open en vertoonen zich wijde uitzichten — die soms in 't niet eindigen, soms uitloopen op een klip of een afgrond. . . . Niets is vast, of wezenlijk, er is geen zonneschijn; alles is ongelukkig, droef en vormeloos. Het boezemt den reizigers vrees in, zij huiveren om voorwaarts te gaan en schuwen een ontmoeting met wat er achter verscholen is. Want er is geen klaar licht om te toonen wat er vóór hen ligt, niets dan bliksemschichten en meteoren flitsen door de wolken, en een koude phosphorglans glimt door de dampen die komen en gaan. Niemand kan zien bij zulk een licht. Het is als een spookland, een oord van visioenen voor de Westersche godsdienstbeleiders.” (blz. 2 en 3). Hieruit leert men meteen al kennen de manier van zijn stemmingsgeschrijf, weinig geschikt en nog minder in staat om voor den Westersen lezer aan te tonen en te staven, wat hij beweert aangaande het niet-bij-machte-wezen van den Westersen studiemans om een juist, ja zelfs een dragelijk, benaderend oordeel over het Boeddhisme uit te spreken. Een

paar bladzijden verder echter geeft hij gelukkig wat minder vaag de oorzaak aan van het mistasten en niet-weten der Westerse Boeddhisme-verklaarders. „De oorzaken der dwalingen van de Westersche schrijvers die het Boeddhisme verklaren, ontspringen, naar ik meen, in hoofdzaak uit twee bronnen. De eerste is deze: zij nemen aan, dat het eenige deel van het Boeddhisme dat zij kennen — de geschreven leeringen van Boeddha en zijn volgelingen — een systeem vormen dat als een in zichzelf volledig geheel wordt aangeboden; dat het alle waarheid omvat, alles wat een mensch behoeft te weten en te volgen. Het rust op niets, kwam voort uit niets, heeft geen grondslag, maar drijft los en onbestemd in de ruimte. Zij beginnen bij het leven van Boeddha; zij nemen zijn boodschap en zij eindigen met de toevoegsels door zijne discipelen er bij gedaan. Er wordt niets gezegd over den toestand der wereld toen Boeddha er in geboren werd; over de waarheden die toen in ruimen kring gekend en gevolgd werden. Men doet alsof Boeddha die negeerde. Dit is niet juist: hij bevond ze slechts onvoldoende. Men neemt aan dat hij nieuwe ontdekkingen deed van nieuwe waarheden, maar hij drong de oude waarheden slechts een stap vooruit. Wat hij leerde was de aanvulling van al wat voorafging. De leeringen van den Boeddha vormen geen voltooid schema van gedrag, van geloof, van onsterfelijkheid. Zij berusten op het Hindoeïsme . . .” (blz. 5 en 6).

Door zo'n zakelijke uitspraak van Fielding hebben wij ten minste vat op hem. Hier valt te kontroleren en als gevolg daarvan te konstateren, dat Fielding zonder de minste kennis van zaken brutaalweg zijn tegenstanders toedicht, wat hij voor zijn systeem van onderschatting en afmaking der Westerse wetenschap blijkt nodig te hebben. Hij ontziet zich blijkbaar niet hun datgene in de mond te leggen, wat

lijnrecht indruist tegen de uitspraken door henzelf op papier gesteld en door den druk ook voor ieder, die de moeite doet hun werken na te slaan, toegankelijk. Maar moet niet, zonder nog iets na te slaan, de verregaande domheid van een schrijver in het oog springen, die als opvatting aangaande een godsdienst aan een vakgeleerde durft toeschrijven, wat F. hier kalm op hun zondenlijstje plaatst, namelijk: „Het rust op niets, kwam voort uit niets, heeft geen grondslag, maar drijft los en onbestemd in de ruimte!” Doch grove fouten dienen met grof geschut te lijf te worden gegaan, opdat zij ook aan de pachydermen onder hun verweerders en medestanders recht voelbaar worden. Zelden zal zulk een totaal-vernietigende weerlegging zo gemakkelijk kunnen plaats vinden als ten aanzien van de bovenstaande grote aanhaling, ontleend aan blz. 5 en 6. Het eerste het beste standaardwerk, dat ik bij de hand heb staan sla ik op. Het is van niemand minder dan van de algemeen als autoriteit erkende Kern, zeker dus wel van iemand die vooraan genoemd mag worden onder de Westerse schrijvers, die het Boeddhisme verklaren. Het is de uitgaaf van 1882 (deel I) en 1884 (deel II) in „De voornaamste godsdiensten”: „Geschiedenis van het Buddhisme in Indië”. Een klein stukje uit de inleiding op blz. 2 en 3 is reeds voldoende ter weerspreking van de verschillende punten door F. ten laste gelegd. Na verklaard te hebben, dat wij het Boeddhisme als een religie mogen beschouwen, vervolgt Kern: *„Daaruit vloeit evenwel nog niet voort dat de stichter er van zelf eene geheel nieuwe en volledige ontwikkelde heilleer verkondigd zou hebben.* Evenmin volgt zulks uit het aan te nemen feit dat hij in verzet kwam tegen enkele der in zijn tijd heerschende godsdienstige instellingen en begrippen. *De inhoud zijner leer verschilde weinig van dien zijner tijdgenooten* zooals wij die vooral in de Upanishads vinden, en zoo hij

het gezag van den Weda, de heilige schrift ontkende, *dan deed hij niets anders dan* wat andere vóór hem op andere of soortgelijke wijze gedaan hadden, *wanneer zij verklaarden dat de Weda niet voldoende is ter zaligheid. . . .* De groote daad van den Buddha bestond, schijnt het, dáárin dat hij tegen elk exclusivisme opkwam, luider ten minste dan andere zijner voorgangers en tijdgenooten de overtuiging uitsprak, dat iedereen, onafhankelijk van maatschappelijken stand of geleerde opleiding, het hoogste heil mocht en moest trachten te bereiken. Zijn verzet — indien wij het zoo mogen noemen — bestond, althans ten deele, in eene populariseering van de metaphysisch-ethische stelsels der scholen." En dan hebben wij nog te letten op deze woorden: „Om de beteekenis van hetgeen de Buddha ondernam eenigszins naar waarde te schatten, *moeten wij, zoo-veel de gegevens toelaten, ons verplaatsen in den tijd waarin de secte ontstond.* De voornaamste bronnen die ons daartoe ten dienste staan zijn de reeds vermelde Upanishads en eenige Brâhmana's, welke als nagenoeg gelijktijdige uitingen van den Indischen geest mogen beschouwd worden."

Dat er in tegenstelling met F's toedichting wèl een (voorafgaand) overzicht gegeven is over de toestand der wereld toen Boeddha er in geboren werd, dat er wèl iets gezegd is over de waarheden die toen in ruime kring gekend en gevolgd werden, kan evenals bij Kern ook gevonden worden in het studiewerk van Rhys Davids. Ik heb alleen de Reclamuitgaaf „Der Buddhismus" in de vertaling van Dr. Arthur Pfungst bij de hand en verwijs dus daarin naar blz. 29 vgg.

Ten overvloede citeer ik nog het volgende uit het „Lehrbuch der Religionsgeschichte" onder redaksie van Prof. Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye (Dritte Auflage 1905, Zweiter Band, S. 75 u. 76), waarin Dr. Edv. Lehmann uit Kopenhagen in zijn behandeling van het Boeddhisme o.a.

dit zegt: „Wenn auch seine Lehre ohne Kenntnis der philosophischen Systeme nicht recht zu verstehen ist, *so ging doch sein Streben so wenig darauf aus, ein neues System aufzustellen*, dass er vielmehr seinen Jüngern abgeraten hat, sich mit solcherlei Dingen zu befassen. Seine Lehre war eben für diejenigen, die von dem Philosophieren der Schulen nicht befriedigt werden konnten; die einzigen Fragen, die er beantworten will, sind diese praktischen Lebensfragen: was das Leiden sei, was dessen Ursprung sei, und wie man sich von dem Leiden befreien könne. — — —

„*Will man also den Ursprung des Buddhismus verstehen, so genügt es nicht*, auf die theoretischen Voraussetzungen den Blick zu lenken, die mit der Schulweisheit der Brahmanen und der Kshatriya gegeben sind; *als Hintergrund für Buddhas Lehre* und noch mehr als Entwicklungsboden für die sich später um seine Lehre bildende Metaphysik hat die Philosophie allerdings Bedeutung; *die Szene aber, auf der der Buddhismus auftrat, ist eine viel lebendigere* gewesen als diese literarischen Strömungen, *nämlich* das ganze Treiben der Sâmanas: Sektierer, Asketen und Bettelmönche, aus dem nicht nur die Jaina und Bauddha entstanden sind, sondern auch viele der Sekten, die wir heutzutage als hinduistische bezeichnen.”

Ter vergemakkeliking heb ik het een en ander kursief laten drukken. Mijne lezers zullen het mij zeker wel ten goede houden, wanneer ik niet voort zal gaan op even uitvoerige wijze aan te tonen, hoe Fielding op tal van plaatsen nog dingen zegt, die èn van zijn gebrek aan kennis, èn van zijn schandelijk lichtvaardig te werk gaan èn in één woord van zijn algehele onbetrouwbaarheid het bewijs leveren. Dat ik echter één punt, te meer waar het 't eerste en een zo kardinaal punt was, zo grondig behandelde achte ik alleszins gewettigd en gewenst.

Waar het hier boven besprokene betrekking had op het Westen in zijn oordeel over het Boeddhisme, kunnen de volgende regels nog een indruk verschaffen op welke oppervlakkige wijze Fielding het niet-weten en de onwaarde van het denken der Westerlingen in 't algemeen kenschetst: „Welk is het wereldbegrip dat even aannemelijk is voor den vorst en den boer, voor den wijsgeer en den arbeider, voor soldaat en kluizenaar; dat de grondslag van alle waarheid is? Het Westen heeft er altijd naar gezocht. Het heeft erkend dat het licht uit het Oosten kwam; dat er in het Oosten een fontein des geestes opsprong die nimmer verdroogde. Het Westen heeft gezocht, maar niet gevonden. Het Westen heeft nimmer diep genoeg geschouwd. Het heeft de dingen verkeerd opgevat, en het bijkomstige gehouden voor het wezenlijke, den vorm voor dat wat hij omhult, het tijdelijke voor het eeuwige. Het heeft van het Oosten geleend, en daarna bevonden dat wat het genomen had, slechts een dood ding was, en dat het leven was achtergelaten.” (blz. 1)

„Het Westen heeft de dingen verkeerd opgevat. It has *never* ¹⁾ looked deep enough.” Zo begint F. zijn boek. Weet gij hoe hij het eindigt? „Wat is er in dit Oostersch geloof wat de gansche menschheid niet te een of anderen tijd gezien heeft? Dat de gansche wereld Gods wereld is, dat zij schoon is, dat het leven der wereld één is met ons leven, — is dit aan het Westen niet bekend? . . . Was het een Oosterling die schreef: „„De aarde is het levende kleed van God””? . . . „„Want dit is waarheid voor mij en dat voor u,”” zegt Tennyson, en hij was geen Oosterling.” En let nu wel: „Het zou gemakkelijk zijn een bibliotheek te vullen met zulke aanhalingen aangaande dit en andere punten.” En nog dit: „En is aan het Westen niet

1) Ik kursiveer.

aangaande het Innerlijk Licht verteld dat „„het Koninkrijk der Hemelen binnen ulieden is”” — en weet het Westen dit niet, waar de Kerken dit toegelaten hebben?” (blz. 250 en 251).

Ik moet oppassen er al weer niet verder op door te gaan, want iedere bladzijde zou mij nopen nieuwe aanmerkingen te maken. Alleen mag ik niet onvermeld laten, dat uit het bovenaangehaalde geenszins volgt, dat F's blik aan het eind van z'n boek scherper en zuiverder is geworden. Er blijkt alleen uit de verwarring van zijn gedachten, bij gemis aan eenheid van filosofise beschouwing. Want of hij nu iets toegfeliker lijkt tegenover het Westen — de volstreckte onmondigheid ware trouwens ook lastig vol te houden, èn waar hij z'n eigen afkomst en opvoeding niet verlochonen kan èn door de veelheid van anders-getuigende feiten — recht laat hij mijns inziens, naar waarheid het Westen toch niet wedervaren. Hij zegt dan dat er Westelingen zijn, die menen „dat de Oostersche godsdiensten iets vreemds in zich hebben, iets dat voor het Westersch geloof onnatuurlijk is; dat het Oostersche denken iets is wat het Westen niet vatten kan, iets mystieks en teers — iets wat onbegrijpelijk is.” Te recht laat hij hierop volgen: „Maar dit is zoo niet.” Want het Westen is wel in staat het Oosterse denken te begrijpen. Het lager-ontwikkelde kan door het hoger-ontwikkelde worden begrepen. Maar dat laat Fielding niet gelden, want hij laat er dadelik op volgen: „Het Oostersche denken en het Westersche denken is precies hetzelfde.” Neen dat allerminst, zal ieder zeggen, die laat gelden, dat het hoger-ontwikkelde niet door het lager-ontwikkelde kan worden begrepen, waaruit voortvloeit dat het Westen wel in staat is het Oosterse denken en voelen te begrijpen, maar dat het Oosten niet in staat is het Westerse denken te begrijpen.

III.

Doch laten wij nu weder terugkeren tot de gronden waarop Fielding zelf zijn oordeel over het Boeddhisme heeft opgebouwd. Waarop is dit oordeel nu gegrond? Eigenlijk op niets. Want het berust op een cirkelredenering. Waaruit leert hij het Boeddhisme kennen? Uit het leven van de tegenwoordige Birmanen. Want zegt hij, dezen zijn het enige moderne volk, dat de geest van het Boeddhisme zoals het verstaan werd, bewaard heeft. Maar hoe weet hij dat? Om zo iets te kunnen weten en uit te maken, moet men toch eerst weten hoe de geest van het Boeddhisme was, wat de leer van Boeddha behelsde. Anders heeft men immers geen maatstaf van beoordeling. Wel, hoe het Boeddhisme is, dat kunnen wij leren kennen bij de Birmanen, zegt hij dan weer en draait in het kringetje rond.

Dit is de kernfout, waardoor al wat hij verder gaat zeggen van wetenschappelijke waarde ontbloot is. Zijn methode van behandeling is in beginsel, reeds in het begin van zijn boek aan het licht komend, ondeugdelik.

Deze methode van te werk te gaan, die behalve dat zij zeer gemakkelijk is, doordat zij zo gauw klaar is met haar onderzoek en haar resultaat, ook door menigeen blijkbaar niet zo dadelijk doorzien wordt als een proeve van grove onwetenschappelijkheid, telt tegenwoordig onder ons zelfs verdedigers, die aanvoeren, dat men een godsdienst b. v. het Boeddhisme of de Islam, zuiverder en meer naar waarheid zal leren kennen door zich te wenden tot het volk waar die bepaalde godsdienst nog wordt aangehangen en de levenspraktijk daarvan zo min mogelijk is afgeweken, dan zich te wenden tot de vakgeleerden, die op hun studeerkamer uit boeken kennis putten en zich ijverig bezig houden met bronnenbestudering, vergelijkende gods-

dienstgeschiedenis en taalwetenschap. Want zo redeneren dezulken dan verder: in dat volk — en hiertoe dienen wij het mooiste voorbeeld tot materiaal van onderzoek te kiezen — leeft de oude godsdienst voort en is de ziel, die in de levenspraktijk van zo'n volk zich openbaart; maar die Westerse geleerden beschouwen en beredeneren bij al hun onderzoek het te boek gestelde van uit hun eigen standpunt en missen het vermogen om zich in het gevoels- en geloofsleven van belijders ener zo gans andere godsdienst in te leven.

En waar ernstige en knappe mensen onder de verdedigers van deze methode van „doelverplaatsing” worden aange- troffen, is het geenszins overbodig altans aan te stippen, waar de fout en de onbruikbaarheid dezer methode gelegen is. Ik noem haar een methode van „doelverplaatsing”, want het oorspronkelijke doel om namelijk te leren kennen: het kenmerkende beginsel, het wezen, de aard van een bepaalde godsdienst tijdens haar ontstaan, dus toen zij zich door iets karakteriserends opmerkbaar ging onderscheiden van de vroegere en haar omringende godsdiensten, en derhalve iets eigens ging vertonen en daaraan ook haar nieuwe naam te danken heeft, — dit oorspronkelijke doel is geheel uit 't oog verloren en men streeft, zonder dit zichzelf recht duidelijk gemaakt te hebben een gans ander doel na. Maar zodra er van „doelverplaatsing” sprake is en er dus een verschillend doel wordt nagestreefd, is ten enenmale vervallen de anders nodige toetsing van twee verschillende manieren van onderzoek ter navorsing van een zelfde zaak, om zodoende uit te maken welke van beide de voorkeur verdient.

Alles is hiermee teruggebracht tot de misleidende fout, die reeds tot eindeloos veel verwarring aanleiding gegeven heeft en nog steeds voortgaat te geven, de fout, dat men

bij de formulering van z'n doel voorgeeft iets anders na te streven dan men inderdaad doet.

Wil men het wezen van een godsdienst als zodanig, dus noodwendig tijdens zijn ontstaan leren kennen, dan dient men zijn onderzoek te richten op de tijd van ontstaan en niet op een tijd, eeuwen daarna. Prakties gesproken is het ook de enige manier om een resultaat te erlangen, hoeveel zware arbeid van tal van onderzoekers daartoe dan ook vereist moge worden. Want in de tijd van ontstaan der godsdienst is er eenheid in de gegevens zelf, doch in eeuwen daarna is die eenheid tot een vreemdsoortige en verwarring-stichtende veelheid van gegevens geworden d. w. z. een bonte mengeling van in wezen gans verschillende groepen van belijders, die zich allemaal scharen onder dezelfde godsdienstnaam, en ieder op hun beurt beweren het ware wezen van de eigenlijke oorspronkelijke godsdienst van die naam zo zuiver mogelijk, zo al niet in hun levenspraktijk dan toch in hun belijdenisschriften te hebben bewaard.

Tot welk volk, tot welke groep van mensen, tot welke afdeling van gelijknamige godsdienstbelijders zich nu te wenden om hun gevoels- en geloofsleven van naderbij te leren kennen? Deze vraag valt niet op te lossen zonder eerst in het bezit te zijn van een vaste maatstaf. Doch de enige deugdelijke maatstaf kan zijn: het wezen van die bepaalde godsdienst tijdens haar ontstaan. En hiermede zijn wij weder terecht gekomen bij datgene, wat door de zulken juist verworpen wordt. Men heeft goed praten van een uitkiezen van het mooiste voorbeeld tot materiaal van onderzoek. Voor een objectief oordeel zal men zich toch niet willen verlaten op een willekeurig subjectief gevoelen? Zo bestaat er, dunkt mij, wel veel kans, dat Rooms-Katholieken eerder het Boeddhisme in Tibet met zijn gebedsmolens, heiligen-beelden, processies enz. als mooiste

voorbeeld zouden kiezen, dan het ceremonieel-arme Boeddhisme in Birma, en zo voort. Want zeer talrijk zijn de groepen, die dezelfde Boeddhist-naam dragen. En dan nog, wat in ons oog het mooiste is in levenspraktijk of geloofsleer, — gesteld dat wij het daarover eens konden worden, — zou dat ook steeds het mooiste zijn uit het oogpunt van de beschouwde godsdienst, m. a. w. zou dat daarmee ook het zuiverst beantwoorden aan het wezen van de te onderzoeken oorspronkelijke godsdienst? Dat behoeft zeker niet. Zo zouden wij bijvoorbeeld vermoedelijk een Mohammedaanse volksstam — gesteld dat er zo een ware, — bij wie de overtuiging voorzat, dat ook Joden en Christenen zalig konden worden, mooier vinden dan een die de tegenovergestelde mening was toegedaan, en toch zou de eerste in dit opzicht heel wat minder beantwoorden aan het wezen van de oorspronkelijke godsdienst dan de laatste.

Daarom elk uitkiezen van zulk een mooiste voorbeeld is volslagen willekeurig, waarmee men hoogstens zichzelf en een aantal goedgelovige mensen paaien kan, maar wat nimmer enige waarde kan bezitten voor een objektief wetenschappelijk oordeel.

En om nu tot Fielding terug te keren, erbij in herinnering brengend wat ik in het eerste deel van dit opstel aangaande de methode van „overvulling” uiteengezet heb, vestig ik uw aandacht nog even op zijn uitspraak op blz. 13: „De Burmanen zijn een eenvoudig volk, en zeer vaak zien zij zelve niet heel duidelijk al wat hun geloof beteekent, en zelfs wanneer zij dit vatten zijn zij niet krachtig genoeg om het te volgen.” Hoe kan F. weten wat hun geloof beteekent en hoe durft hij oordelen, dat zij het zelf niet altijd duidelijk inzien? Het met zo'n krietise uitspraak voor den dag komen vloeit niet voort uit het verstaan van en meelevens met hun gevoels- en geloofsleven. Neen hier betrappen

wij hem op het binnensmokkelen en partij trekken van het zo verguisde Westerse denken en de zo versmade Westerse kennis omtrent het Boeddhisme. Hij oordeelt hier en heeft een maatstaf voor zijn oordeel, gelegen buiten het Birmaanse volk, — tenzij hij hier blindelings zou afgaan op de uitspraken der Boeddhistise monniken in Birma, wat echter zuiverlik niet te vooronderstellen valt, aangezien wij uit de inleiding van zijn vorig werk „The soul of a people” weten, dat hij allerlei ontleend heeft aan de vertaling uit Birmaanse boeken van bisschop Bigandet. In beide gevallen echter ontgaat hij een zondigen uit wetenschappelijk oogpunt niet. Maar hoe het zij, èn hier èn op andere plaatsen is hij als neo-Oosterling bezig een eigen oordeel uit te spreken of een betekenis van dieper zin en hoger geestelijk gehalte aan de inhoud vast te hechten, waartoe hij alleen bij machte is door zijn Westers verleden, dat hij hoogstens kan wanen te hebben afgelegd. Vandaar ook bij hem zo sterk het verschijnsel van de toepassing der „overvullingsmethode” en de schromelijke verwarring in gedachtengang en wijze van bewerking.

Wij weten dus nu, dat de kernfout schuilt in des schrijvers uitgangspunt. Maar ook in andere opzichten blijkt, dat Fielding een onbevoegd beoordelaar is van de leer van Boeddha, dat wij allerminst vertrouwen kunnen schenken aan wat hij ons mededeelt en wat wij zelf niet in staat zijn zo dadelik te controleren, aangezien hij ten opzichte van punten die wij wèl kunnen controleren gemis aan logise gedachtengang, onbillike partijdigheid in z'n oordeel en in 't algemeen een sterk tekort aan wetenschappelijke zin verraadt. Laat mij deze uitspraak met enige voorbeelden motiveren.

Op blz. 227 vgg. heeft de schrijver het over de hel en de hemel. Van de hel bestaan afbeeldingen, van de

hemel niet. „Hoe zouden wij den hemel kunnen afbeelden”, vraagt hij verder, „want de hemel is van de ziel” En hij gaat voort: „Neem de allereenvoudigste krachten die wij kennen, zwaartekracht of warmte — kunnen wij die afbeelden? Wij kunnen alleen de stoffelijke openbaringen waarin deze krachten zich vertoonen, uitbeelden of er over praten of zelfs in gedachten voorstellen. En zoo niet de eenvoudige krachten, kunnen wij dan soms de kennis of den wil uitteekenen? Kunnen wij ooit geluk of blijdschap uitbeelden.” Wat een onzuiverheid in gedachte. Logies is anders. Een tegenstelling vormt het allerminst, dat de hemel van de ziel is, dat is de hel evenzeer. Wie de wil niet kan uitteekenen kan evenmin de zwakheid der ziel, de zonde uitteekenen. Wie vraagt of wij ooit geluk of blijdschap kunnen uitbeelden, — met heenwijzing dus naar de ziele-toestand, die wij „hemel” noemen — moet op dezelfde wijze vragen of wij ooit ongeluk of wroeging kunnen uitbeelden, — met heenwijzing dus naar de ziele-toestand, die wij „hel” noemen. En op beide vragen zal hij hetzelfde antwoord moeten ontvangen. Zal men van krachten alleen hun openbaring in het stoffelijke kunnen uitbeelden en laat men dit ook gelden voor ziele-krachten, dan geldt dit voor hen als „krachten” zonder de overweging waarop die krachten gericht zijn, in welke richting zij werken. Zelfs waar de schrijver zegt „pijn is van het lichaam” geldt dit, dat men de pijn zelf niet uitteekenen kan, enkel haar openbaring in het stoffelijke.

Ik heb hier slechts aan te duiden het onlogise in F's betoogtrant. Achterwege kan blijven de aantoning van het onjuiste zijner opvatting. Wel wil ik er nog even op wijzen, hoe als oorzaak van deze kreupele redenering zijn opvatting zal dienen gehouden te worden, welke spreekt uit hetgeen hij op het laatst aangehaalde volgen laat, n. l.: „Hebben

wij woorden, waardoor wij ze [geluk of blijdschap] duidelijk maken kunnen? De grootste schrijvers kunnen ons het treurspel, leed en lijden voor oogen brengen, maar heerlijkheid of geluk ontsnapt hun". Hoevelen zullen met mij anders kunnen getuigen! En nu denk ik, om slechts één voorbeeld te noemen, b. v. aan de schrijver van het Johannes-evangelie, die er bovenmate in geslaagd is in woorden uitdrukking te geven aan de hoogste heerlijkheid, namelijk die van den Christus en aan de geestelike heerlijkheid van het levende Christus-geloof.

Waar F. op blz. 191 bij het roemen over de liefdadigheid in het Oosten, hieraan uitdrukking geeft als „gaven uitge-reikt zonder uiterlijk vertoon en *ter wille van het geven alleen*”¹⁾, had hij zich er wel voor moeten wachten dat-zelfde Oosten op blz. 177 uit te spelen als „bespottende” „zulke ijdele algemeenheden” van het Westen, die inhouden „dat het een hooger en aantrekkelijker ideaal is *om te doen wat goed is omdat het goed is*”¹⁾, dan omdat het ons voor-deel brengt”.

Het geeft weinig blijk van logise gedachtengang naast een vermelding als die op blz. 191, hier op blz. 177 te schrijven: „Zij antwoordden nooit, zooals sommigen in het Westen hadden kunnen doen, dat men „het goede moet doen ter wille van het goede, de waarheid ter wille van de waarheid, onverschillig wat het gevolg daarvan zijn mag.”

En wat de waarde zelf van deze laatste uitspraak betreft, ik heb er slechts voor te verwijzen naar een plaats uit de Bhagavad-Gita als deze: „Verricht dus onverschillig voor de gevolgen hetgeen gij te doen hebt, want de mensch, die zonder gehechtheid handelingen volbrengt, bereikt het Allerhoogste.” (III, 19. Ned. bewerking van Louis Kes.)²⁾.

1) Ik kursiveer.

2) In de bewerking van Dr. Paul Deussen en van Dr. Otto Strausz luidt

Geeft zo iets nu vertrouwen in de wetenschappelijkheid, in het krieties d. i. onderscheidend vermogen, in de nauwgezetheid van onderzoek en in de onpartijdigheid van dezen schrijver, die ons eens een andere blik op het Oosten en het Boeddhisme in 't bijzonder, zal verstrekken dan die van de West-Europese vergelijkende godsdienstwetenschap, welke hij met een ergerlike en hemzelf als onmondig kenschetsende laatdunkendheid bejegt?

Ja ook de partijdigheid in z'n oordeel, bij de tegenover elkaar plaatsing van het Westen tegenover het Oosten, van het Christendom tegenover het Boeddhisme, flitst ons op die blz. 177 tussen de regels door tegen en is vermoedelijk het vooropgestelde, — aan iedere partijdigheid eigen, — dat hem in zijn blijkbaar wankel verstandelijk redeneren kwade parten heeft gespeeld.

Laat mij u tans met een enkel voorbeeld mogen aanduiden hoezeer de onbillike partijdigheid van zijn oordeel een zuiver wetenschappelijke behandeling op onoverkomelijke wijze in den weg staat.

Te werk gaande volgens zijn reeds door mij als fout gekwalificeerde methode wil hij ons de leer van het Boeddhisme leren kennen en verklaren uit de levenspraktijk der Birmanen, die volgens hem de meest getrouwe en zuivere uitleving van het oorspronkelijke Boeddhisme te aanschouwen geven. Hij kiest dus een mooi, ja in zijn oog het mooiste voorbeeld, namelijk de zo volledig mogelijke beantwoording van de levenspraktijk aan een bepaalde levensleer, hier de leer van het Boeddhisme.

Om nu scherp de voorrang van het Boeddhisme boven het Christendom, van de natuurlijke kennis van het Oosten

deze plaats: „Darum betreibe allezeit die obliegende Pflicht ohne Anhänglichkeit; denn wer ohne Anhänglichkeit seine Pflicht erfüllt, der Mann erlangt das Höchste.“

boven de verstandelike en begripmatige kennis van het Westen te laten uitkomen, — en dit heeft m. i. bij hem voorgezeten bij het schrijven van dit boek en hem in ieder geval sterk beïnvloed, — stelt hij gedurig tegenover elkaar, waarin het Westen te kort geschoten is en waarvoor het Oosten de oplossing bezit, waaruit de armoede van het Westen en de rijkdom van het Oosten, betreffende vragen van levensopvatting en wereldbeschouwing, bestaat, en om kort te gaan, in hoeverre het Christendom de mensen niet heeft vermogen te schenken, wat het Boeddhisme hun wel heeft geschonken.

Ware hij nu onbevooroordeeld en objektief bij deze moeilike taak te werk gegaan, dan had hij minstens tegenover het in zijn oog mooiste voorbeeld van uitleving van de leer van het Boeddhisme, moeten stellen het in zijn oog mooiste voorbeeld van uitleving van de leer van het Christendom. Het Oosten beziet hij onder het licht van het Boeddhisme; het Westen dient hij derhalve te bezien onder het licht van het Christendom.

Hij doet echter juist het tegenovergestelde. Zijn onbillikheid, zijn stotende oppervlakkigheid en zijn totale onbevoegdheid om een oordeel uit te spreken konden moeilijk een treffender bewijs vinden.

Gelovige Oosterlingen stelt hij te ener zijde, een materialisties Westerling stelt hij aan de andere kant. Iemand van wie het heet: „Wat hemzelf betreft, hij had de wereld bevonden een plaats te zijn om te werken en zich te vermaken, dat was alles.” (blz. 21)

Hoort, hoe hij b. v. ook op blz. 24 den Westerling tekent, dezen stellend tegenover den Birmaan uit het Oosten: „En inspanning, onophoudelijke inspanning, met uiterste kracht en zonder erbij na te denken, wordt alleen verricht als verdoovingsmiddel, noodig om te voorkomen dat wij

erkennen niets te weten van wat wij geweest zijn, zijn en zullen zijn. Wij durven onze oogen niet op te heffen van de aarde vóór ons, opdat wij niet aanstonds zouden zien dat wij verdwaald zijn en nergens terecht komen dan alleen bij den dood." Neen, zelfs de middelmatige Christen zouden wij te kort doen met zulk een tekening. Of weer op blz. 25: „Hij geloofde niet dat een poort der tranen ergens heen zou leiden waar 't de moeite waard was heen te gaan. Indien er waarheid in deze wereld was, moest die sterk zijn en niet zwak; moest zij zijn als wijn en den mensch blij en krachtig maken." Hoe nu, de enige waarheid van het Christendom is de verlossende kracht van den Christus. Wat wil iemand nog meer? En door hoeveel miljoenen wordt die waarheid in het Westen beleden en — laat het een uitzonderingsdeel zijn op het geheel der Westerlingen, dat zijn trouwens de Birmanen op hun beurt evenzeer — bij welk een groot aantal ook leeft die waarheid, diep en alles overheersend in hun ziel.

Elders (blz. 14) worden wij, Westerlingen gesteld tegenover de Birmanen en wordt ons in de mond gelegd, als een bewering die wij altijd zouden laten horen „dat het leven niet de moeite waard is". Van wie het zou mogen gelden, bij een „*mooiste* voorbeeld" uit het Westen behoort het allerminst thuis. Evenmin als waar hij op blz. 144—147 het Oosten met het Westen een samenspraak laat houden en o. a. het Westen aan het Oosten laat toevoegen: „Gij wordt gestraft omdat gij arm zijt, omdat gij niet gestreefd hebt naar rijkdommen, en geen schatten hebt verzameld Gij hadt rijkdommen op rijkdommen kunnen stapelen, en dan zoudt gij geen vrees hebben." Spreekt hier de geest uit van het Christendom? Neen hieruit kan niet anders dan de gevolgtrekking gemaakt worden, dat Fielding de niet-Christelike Westerling op het oog had. Doch zoals wij

reeds duidelijk uit het vorengaande hebben bemerkt, dat F. zichzelf weinig gelijk blijft in z'n redeneringen en beschouwingen en z'n onwetenschappelijkheid ook in dit opzicht aan den dag brengt, levert hij ook hier weer het bewijs van zijn verregeaande onnauwkeurigheid en zijn roekeloos dooreenhaspelen door bij zijn woorden over den Westerling op eens beweringen te voegen aangaande diezelfde Westerling, welke onmogelijk op ongelovige en onkerkelijke Westerlingen kunnen slaan. B. v. op diezelfde blz. 21 heet het van hem: „Hij had een ziel zooals hij onderstelde; de wereld had er geen. En die ziel van hem was op deze aarde voor slechts een vluchtig oogenblik, en ging daarna ergens anders heen.” En op blz. 11: „Wat (denken wij) van den dood? Dat onze ziel dan in het oordeel gaat, en geoordeeld worden zal.” Van dit laatste zelfs heet het: „Dit zijn onze grondwaarheden, dit zijn thans onze axioma's.” Ja het wordt enige regels verder nog krasser: „Het komt inderdaad nooit bij ons op dat er een andere opvatting kan bestaan, derhalve benuttigen wij deze axioma's om de Oostersche geloofsovertuigingen uit te werken en te verklaren.” Bij ons, dat is dus bij de Westerlingen en wel meer bepaaldelijk bij hen die een verklaring geven van Oosterse geloofsovertuigingen. Deze geleerden dus, die in 't algemeen veeleer een rationalisties standpunt innemen, doch zeker voor 't merendeel allerminst als axioma bezitten, „dat na den dood onze ziel in het oordeel gaat en geoordeeld worden zal”, zouden dan zo zeer door dit axioma bevangen moeten zijn, dat zij alleen onder dat licht hun bestudering van Oosterse godsdiensten konden doen plaats vinden en dat het nota bene bij hen nooit zou opkomen, dat er een andere opvatting kan bestaan, — terwijl zij die zelf bezitten.

Doet nu niet zoveel onklarheid en troebele dooreenmenging betreffende beweringen over het Westen door de

van huis uit Westerse Fielding, onherroepelijk de gevolgtrekking maken, dat aan zijne beweringen over het Oosten zelfs een zweem van gezag moet worden ontzegd? Daarom wie na des schrijvers gebleken onbetrouwbaarheid, nog enig vertrouwen zou schenken aan F's uitspraken en verklaring van het Boeddhisme, zou daarmee een niet te verantwoorden fout begaan en tonen willens en wetens zich tevreden te stellen met een waardelooze uitspraak van een onkundige zegsman.

Zó moet dus de meerwaardigheid en voortreffelijkheid en verkiesbaarheid van het Boeddhisme boven het Christendom worden verkondigd, door het één zowel als het ander in z'n wezen als leer van de oorspronkelijke godsdienst ongenoemd te laten en door van het eerste een mooiste voorbeeld van uitleving te stellen tegenover een lelijk en leegst voorbeeld, ja in menig opzicht zelfs een spotbeeld van het laatste. Maar de schrijver heeft het gedurfd en zich er niet voor geschaamd; tal van lezers en zelfs recensenten hebben het geslikt, als iets heel behoorliks. Waarlijk de schrijver heeft deze lezers en lezeressen goed in stemming gebracht — in de goede stemming, veroorloof ik mij niet te zeggen, — door de ietwat schemer-dromige schilderingen zijn ze meegesleept geworden, een zeker wazig-sentiment hebben ze simpatiek aangevoeld en het bekorende en betoverende van het voor velen hunner altijd geheimzinnig-aantrekkelijke Oosten hebben ze niet kunnen weerstaan. En het overige hebben zij op de koop toe meegenomen en ze roemen nog over het filosofies-gerijpte in levensopvatting en wereld-beschouwing.

Zonder onze aandacht nog eens aan dat laatste gewijd te hebben mogen wij dit opstel, van breder strekking toch dan om één bepaald boek gemotiveerd af te keuren, niet besluiten.

IV.

Op de dooreenmenging van Oosterse lering en Westerse lering, aangevuld nog door een gemoderniseerd-Oosterse lering, uit de toepassing der „aanvullingsmethode” ontstaan, is onze aandacht reeds gevestigd geworden.

Nu gaan wij een stap verder en konstateren, dat bij een begripmatige beschouwing het wezen van het Boeddhisme na deze kunstmatige inlegging van misplaatste overwaarde, toch eigenlijk niet boven normaal peil gestegen is, en dat de van huis uit Westerse schrijver met z'n Oosterse simpatieën en z'n bezielde Boeddhisme-importatie beneden een voor hem als Westering geldend normaal peil gedaald is. Deze uitspraak zal ik aan voorbeelden trachten waar te maken, dit echter zo inkledende dat het met dit opstel beoogde doel allerminst uit het oog wordt verloren en ieder geval een nieuwe bevestiging zal wezen van de oppervlakkige onwetenschappelijkheid van deze ook in ons land zo gunstig ontvangen propagandist van een Boeddhistische godsdienst.

Alvorens tot deze voorbeelden over te gaan, nog een enkele opmerking naar aanleiding van de daar even neergeschreven uitspraak. Er moet namelijk uit volgen, dat wie door deze quasi-opgevoerd-Boeddhistische leringen gepakt en ingepalmd is en in de zoete waan verkeert, — mede door de alleen door Westerse scholing mogelijke, filosofise bijmengselen — hiermede een levensbeschouwing te hebben ontvangen, rijker en hoger dan die van het Westerse Christendom, dat zo iemand zich zonder dit zelf te merken, knollen voor sitroenen in de hand heeft laten stoppen. Want in werkelijkheid zijn de knollen knollen gebleven en de sitroenen sitroenen, d. w. z. het Boeddhisme, dat Fielding ons hier aanbiedt is een naturalistise religie gebleven en het

Christendom, dat hij versmaadt en waar hij op afgeeft is de hoger-ontwikkelde geestelijke religie gebleven.

Het staat duidelijk genoeg in het boek te lezen, maar wij weten ook nu nog dat Multatuli het bij 't rechte eind had, toen hij zei dat er maar weinig mensen zijn die lezen kunnen.

Welaan, wij zullen met dat doel dan eens gaan lezen.

Nadat F. weer eens op z'n gewone onware en onwaardige manier heeft afgegeven op de Europeanen o. a. met zinnen als deze: „Van de vroegste jeugd wordt het volk thans opgevoed en onderwezen in het barste, treurigste materialisme. Nooit mogen de menschen voelen, nooit mogen ze denken. Zij hebben een wetenschap die alleen het lichaam en niet den geest kent;” — vervolgt hij op blz. 32: „Nu begint die onwetendheid mij te verlaten, en weet ik dat de geheime beginselen van alle waarheid niet liggen in den hemel boven ons, noch in de harten of de zielen der menschen, maar in de wereld rondom ons. De gansche Natuur heeft ons een boodschap te brengen, zoo wij slechts naar hare stem willen luisteren. Deze menschen hier [in Birma] luisteren, zij hebben die stem gehoord en zij hooren haar.”

Zeker, de Natuur getuigt van het natuurlijke leven. Er valt moeilijk aan te nemen dat één Westerling het zou tegenspreken. Maar waar men alles nog in het natuurlijke leven meent te kunnen vinden en zoals F. hier aanduidt, hoe niet in den mens maar in de natuur buiten den mens de Waarheid zich aan den mens doet verstaan, en waar men dus nog niet boven het natuurlijke is uitgestegen, daar is in een duidelijkheid die niets te wensen overlaat aangegeven, dat het Boeddhisme een naturalistise godsdienst is. Men mag echter zoveel luisteren naar de stem der Natuur als men wil, men zal de Waarheid die in alles is

en dus ook in de Natuur er niet door leren kennen, omdat de Waarheid niet een natuurlijk ding is, maar Idee en dus alleen in den Geest, in eigen Geest kan gekend en begrepen worden. Ongetwijfeld, de natuur zal den mens wel wat kunnen vertellen, maar de Geest heeft den mens oneindig meer te vertellen. Doch daar komt het Boeddhisme niet aan toe, terwijl het Christendom er wel aan toegekomen is, die zijn karakteriserend hoogtepunt juist heeft bereikt daar waar het uit het ziele-leven tot de Geestelijke geboorte komt, in welk geval het spreekt van een wedergeboren mens. In de Nieuw-Testamentise brieven wordt ook ziel van geest onderscheiden — wat wij al weer bij Fielding missen en waar beide woorden voor verschillend begrip dooreen gebruikt worden — en daar wordt in redelijke doordenking de drieënhed van leven als het fysise, het psychise en het pneumatise weergegeven.

En al is het niet onberispelijk geformuleerd, toch heeft Fielding, dat geestelijke karakter van het Christendom in tegenstelling met het natuurlijke karakter van het Boeddhisme erkennend, er uitdrukking aan gegeven in deze woorden: „Dat komt omdat het Boeddhisme in hoofdzaak een religie van levensgedrag is, terwijl in het Westen het Christendom in hoofdzaak uit idealen bestaat (blz. 205). Uit dat woordje *idealen* — al ware ook „ideëen” zuiverder geweest — spreekt duidelijk, dat F. het alle-vastheid-missende, het vluchtige, het *geestelijke* van het Christendom als het kenmerkende op 't oog had tegenover het Boeddhisme. Met andere woorden zegt hij hier: het Christendom is méér dan enkel moraal.

Ware de schrijver geen Westerling geweest, in het laatste gedeelte van zijn boek zou allerlei aangaande het Oosten niet zo zijn voorgedragen als nu is geschied. Daarom kan men bij het lezen niet genoeg op z'n hoede zijn. De toon-

zetting is soms zo, dat het Christelik klinkt in ontwikkelingshoogte, ontdaan van iedere dissonant die voor velen tegenwoordig aan het woord „Christelik” verbonden is en daarom het Boeddhisme, dat ook *dit* bevat, nog rijker en aantrekkelijker doet wezen. Toch is het Geestelike er niet in aan het woord; het bezield-zinnelike blijft het gebied van het Boeddhisme, wat in de beide boeken van deze schrijver „De ziel van een volk” en „De ziel der wereld”, wier nomen terecht een omen blijkt, zijn bevestiging vindt. Ook valt op grond van het in dit boek neergelegde te lezen, hoe voor ons mensen van den tegenwoordigen tijd het Christendom, als geestelike religie, de meest-volgroeide openbaring der Waarheid is. Daartoe zullen wij de volgende plaatsen achter elkander in onderling verband lezen: „Vijf en twintig honderd jaar geleden werd de grondslag van alle waarheid gelegd en aan 't licht gebracht.” (blz. 256) „Wij zijn in vele opzichten vooruitgegaan, en wij hebben thans behoefte aan ruimer waarheden dan die welke toen aan het licht werden gebracht.” (blz. 256) „Ruimer waarheden” hier dus te verstaan als: de éne Waarheid met ruimer geestesblik te doorschouwen en dieper en zuiverder te begripen. Wat het bovenbedoelde Boeddhisme betreft hiervan lezen wij op blz. 13, dat de Birmanen „het eenige moderne volk zijn dat den geest van het Boeddhisme, zooals het verstaan werd, bewaard heeft.” Hier dus alleen bewaard wat vóór 2500 jaren reeds als waarheid ontdekt was. Nergens staat ook vermeld, dat er sindsdien een nieuwe waarheid bij ontdekt is, zoals F. dit uitdrukt, terwijl ook F. immers voor het hoogste en beste naar Birma verwijst. Op blz. 185 zegt F. omtrent de lering van Boeddha: „Het was een waarheid onder vele andere, de jongst-ontdekte maar niet de eindwaarheid.” Dan lezen wij op blz. 254, dat 600 jaar na Boeddha een ander kwam „niet om de

vroegere waarheden te vernietigen, doch om er nieuwe aan toe te voegen." Hier ligt toch wel in besloten, dat het Christendom de Waarheid weer iets voller heeft geopenbaard dan het Boeddhisme van vóór 2500 jaar, — ook al beweert F. overigens, dat in het Christendom niet veel werkelijk verschil bestaat met de leringen van het Boeddhisme, welke uitspraak voor ons in het Westen van nog minder waarde moet wezen, zodra het ons duidelijk wordt, dat F. in het Christendom blijkbaar niets meer ziet dan een moraal. Hier is het niet de plaats om diep in te gaan op de vraag omtrent het wezen des Christendoms, doch geheel objectief gesproken kunnen wij aan het oorspronkelijke Christendom allerminst de Christologie als een belangrijk element ontzeggen. Dit valt zelfs te staven met de uitspraak van de zeer verstandelijke Harnack, waar hij in zijn „Das Wesen des Christentums" (2e Aufl. 1900) op blz. 111 schrijft: „Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat." en op blz. 114: „Wir haben darauf hingewiesen, dasz die Bedeutung des Paulus als Lehrer vor allem in seiner Christologie bestanden hat." Al acht ik overigens persoonlijk ook, dat door het eenzijdig-verstandelijke standpunt van deze Duitse geleerde ten aanzien van de inhoud en de waarde der Christologie, aan de waarheid te kort wordt gedaan. Hoe het zij, met dit Christologies element te verwaarlozen en buiten rekening te laten, heeft F. in zijn beschouwing aan het Christendom diens Geestelijk bewustzijn onthouden, waarin juist zo scherp z'n onderscheiding uitkomt met het natuurlijk bewustzijn van het Boeddhisme.

In dit gehele boek van Fielding ademen wij in de sfeer van het naturalisme, helaas nog veronzuiverd door de neo-Oosterse strekking van de schrijver. Met die bedoeling wijst hij op blz. 250 nog eens opzettelijk naar een motto

van Wordsworth boven het 4e hoofdstuk geplaatst, haar noemend een „algemeene gedachte, welke tot ieder komt die dicht bij de natuur leeft.” Het vers luidt:

„One impulse from a vernal wood
 May teach you more of man,
 Of moral evil and of good,
 Than all the sages can.”

Oppervlakkig om zo iets neer te schrijven, oppervlakkig om zo iets aan te halen; want wie even doordenkt moet weten dat het niet waar is.

Zo gaat het o. a. in dit gehele vierde hoofdstuk: het meeleven met de natuur en in het natuurlijke alles vinden en dan gedurig er tusschen door aan dit natuurlijke een vermogen toekennen, dat het tenenmale niet bezit. Daarbij komt dan de Westerse Fielding om de hoek kijken, die ware hij wetenschappelijk te werk gegaan, tot zo iets nooit vervallen zou zijn. Een voorbeeld is b. v. dit op blz. 40: „Neen! Alle levensvormen zijn onder de zorg en leiding van een Bewustheid, een Gerechtigheid, een Kennis, zijn er aan onderworpen, zijn er één mede. Nooit is het een domme blinde krachtstroom, beheerscht door een noodlottig toeval, maar 't is een leven beheerscht door Recht.” In de sfeer van het naturalisme is het Gevoel aan 't woord. Fout wordt het echter om aan het Gevoel dingen toe te schrijven, die tot het gebied van het Denken behoren, zoals hier in deze aanhaling geschiedt. Dit is filosoferen geworden: een verklaring geven van datgene wat gevoeld wordt en is.

Maar toch de sfeer van dit boek en daarmee van het Boeddhisme, waarvan het op zijn eigenaardige wijze een verklaring beweert te geven, blijft: naturalisties, d. w. z. vertoont het karakter van de naieve aanvankelijkheid in het evolutieproces van het menselijk leven, evenals het kind

in z'n jeugd b. v. geheel vrij is van de dogmatise hardheden en vooroordelen van een sterke verstandelijkheid, zonder daarmee in menselijke ontwikkeling bij dat stadium vooruit te wezen. Het ligt ook voor de hand, dat kinderen en in kindsheids-bewustzijn vertoevende volkeren dichter bij de Natuur en het natuurlijke zich bevinden en er inniger mee omgaan, juist door hun verder af zijn van den Geest en het geestelike. Wanneer men zich dit maar terdege bewust blijft, kan men veilig verklaren, dat alle leven en derhalve ook het natuurlijke leven zijn buitengemene bekoring bezit. Maar de mensen uit het Westen en allermint de intellektuelen, kunnen blijvende levensbevrediging vinden bij enkel het natuurlijke, bij niet meer dan het bezielzinnelike. Hoort hoe uit dit boek met neo-Oosterse strekking het naturalisme opklinkt: „Maar nu, terwijl hij daar rustig lag met vrijen tijd om te voelen in plaats van altijd wat te doen, met tijd om te denken, begon de Natuur een beroep op hem te doen. Hij had deel in haar stemmingen. Hij voelde haar droefheid, als de zon in 't westen stierf en de wereld in heerlijkheid baadde; de verheven kalmte van den nacht was als een macht van vrede over zijn geest; Hij voelde zijn harteklop stijgen en dalen in antwoord op den hartslag der gansche wereld Stil te zitten en den kristallen tijdstroom over zich heen te laten gaan was het reinste genot. Het was goed den grooten heerlijken stroom van het wereldleven te voelen voorbijgaan, één te zijn met de Natuur en haar zang te hooren. Want zij gaat voort op muziek. Het is niet altijd een strijdlid waarop zij zich beweegt. In haar zang zijn alle dingen. De triomfroep en de kreet der gevallen klinkt erin; maar er zijn ook andere tonen: het gemurmel der rivier over de steenen, het geruisch der boomen, de rythme der sappen die in de boomen opstijgen, de donder

in het gebergte. Het is een lied van oneindige harmonieën. Nu hoorde hij het voor de eerste maal." (blz. 22 en 23).

Van welk gehalte nu het filosofise standpunt is van deze Westerse schrijver kan hieruit blijken, dat hij z'n volle instemming betuigt met het hierboven aangehaalde en zelfs tracht zich geheel in te leven in dit naturalistische leven der Birmanen. Ware hij niet gedaald beneden een voor hem als Westering geldend normaal peil, dan had hij in plaats van z'n instemming te betuigen integendeel een bezwaar zien rijzen, o. a. als volgt te formuleren: Laat *vele* dingen zijn in haar zang. Niet *alle* en niet de voor een mens voornaamste kan zij ons doen toeklinken. Niet de norm voor zedelijk leven kan de Natuur ons verschaffen; alleen in den mens zelf is deze te vinden. De Kantiaanse kategorise imperatief, het heilige moeten van de plicht, — geen stem buiten den mens, geen Natuur-sprake, maar alleen een innerlike stem doet ons die verstaan. Het ganse geestelijk leven wordt in ons nimmer door iets natuurliks verwekt, want geestelijke geboorte kan enkel volgen op geestelijke bevruchting.

Nog een paar voorbeelden van dat naturalisme: „Er was een lange stilte, en de man zond zijne ziel in den nacht, om van hem zijn vrede, zijn waardigheid, zijn ruimte, een weinig van zijne waarheid te mogen ontvangen." (blz. 67) en „De monnik zat lang zwijgend en de sterren klommen opwaarts. De duisternis werd dieper; in den nacht was een persoonlijkheid, een tegenwoordigheid." (blz. 65)

De monnik, wiens religieuze sfeer en omgeving ons nu voldoende bekend is, vervolgt dan: „Het is zoo zwaar te spreken over, of in woorden te brengen datgene wat men ziet en weet dat boven alle woorden verheven is. Ik dacht dat alle menschen *de bewustheid voelden van wat leven is*. En toch denk ik aan twee duizend vijf honderd jaren terug, toen dat de moeilijkheid was. En zij die zagen en

onderwezen werden Mystieken genoemd, woordenzifters en haarkloovers, handelaars in wolken en nevel, omdat zij trachtten te zeggen wat nooit ten volle gezegd worden kan." (blz. 65) Wanneer wij onze aandacht vestigen op het door mij hierin gekursiveerde, dan springt daarmee weer het verschil tussen het Oosten en het Westen, tussen het Boeddhisme en het Christendom aan het licht. „De bewustheid *voelen*, van wat het leven is", wijst heen op mystiek zonder meer. „Het wezen *begrijpen*, van wat het leven is", wijst heen op de gnosis. „Gnosis ist", schrijft Dr. E. H. Schmitt in zijn werk *Die Gnosis* (Bd. I S. 9), „vor Allem Anschauung der Thatsachen des eigenen Innern und durch diese und in diesen die Einsicht in den Zusammenhang der Stufenleiter aller Erscheinungen." Het Boeddhisme nu is wel in het bezit van het mystieke, zouden wij kunnen zeggen, maar mist het gnostieke. En daardoor is de aard van zijn mystiek meteen getekend. De naturalistische mystiek van het Oosten is iets gans anders dan de Christologische mystiek van de Nieuw-Testamentische brieven op Paulus' naam en de Johannes-brieven, of dan de gnostieke mystiek van een Philo, een Plotinus en de Neo-Platonici, of dan de filosofische mystiek van een Meester Eckhart, of dan de Christo-kontemplatieve mystiek van een Suso, een Thomas à Kempis en zovele anderen.

Het filosofies-gebrekkige blijkt nog uit het gebruik van het woord „eeuwigheid". Dit begrip van het buiten-de-Tijd-zijnde kan zich nimmer lenen tot een gebruik als op blz. 95: „Met hen gingen de twee eeuwigheden voorbij: alle jaren die ooit geweest waren en alle jaren die nog komen zouden." of als op blz. 156: „Tijd en eeuwigheid zijn geen twee dingen, maar één. Het heden is tijd, maar de tijd is in de eeuwigheid; dit vluchtig uur is deel van een eeuwigheid."

Dat er nog meer af te keuren zou vallen, zal de lezer die mij tot hiertoe gevolgd heeft wel begrijpen. Doch ik houd mij overtuigd voldoende gegevens te hebben bijgebracht, om de onwetenschappelijkheid bij Boeddhisme-importatie door Fielding onweerlegbaar te hebben bewezen, en voldoende verklarende beschouwingen daaraan te hebben toegevoegd om het wezen dezer onwetenschappelijkheid in 't algemeen en haar grote betekenis voor deze tijd en ook voor onze landgenoten, begrijpelijk te doen worden.

Laat mij dan eindigen met één enkele tiperende vermelding betreffende de uitbreiding der Boeddhistise propaganda in West-Europa, aan het zeer lezenswaarde opstel „Buddhismus und Christentum” van Prof. Alfred Bertholet ontleend, namelijk dat in Parijs in het jaar 1900 de „Journal des Débats” kon spreken van 30000 „Bouddhistes Chrétiens”.

BOEKBESPREKING.

Dr. B. J. H. Ovink, Wijsgeerige en
Taalkundige Verklaring van Plato's Gor-
gias. Leiden, Boekhandel en Drukkerij
voorheen E. J. Brill.

Met vreugde zagen wij deze kommentaar, die zooveel meer biedt dan wat commentaren plegen te geven, verschijnen. De Plato-opvatting heeft in den laatsten tijd groote wijziging ondergaan. Was van den beginne aan, grootendeels door invloed van Aristoteles, een begrip der platonische filosofie geldig, waarbij de idee als andere wereld aan de ervaarbare wereld tegenoverstond, er was ook een ander Plato-begrip mogelijk, maar dit andere bleef geheel onuitgesproken. De traditie volstond om Plato als woordvoerder van het dualisme te handhaven. Dat de Neo-platonische wijsbegeerte zich dit dualisme eigen maakte en daarmee meende aan den meester te gehoorzamen en dat door dit Neo-platonisme heen het Christendom het platonisme als dualistische theorie opnam, was oorzaak genoeg voor bestendinging van het oude misverstand.

Sinds kort is hier verandering gekomen, voornamelijk door de Plato-studie der Marburger school onder aansporing van Hermann Cohen. En van deze is Paul Natorp de man, die de gewijzigde Plato-theorie gestaafd heeft door een onderzoek van het logisch gehalte aller platonische dialogen: Natorps boek heet: *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus* en verscheen in den Verlag den Dürr'schen Buchhandlung in 1903. Natorp zelf verklaart dat Zeller in eenige plaatsen van zijne „Platonische Studien” tot dezelfde opvatting aangaande de betekenis van het begrip Idee bij Plato gekomen is, maar dat

hij die opvatting van lieverleede weer heeft laten varen voor de Aristotelische: het gezag van Aristoteles, die twintig jaren lang Plato's leering aanhoorde, weersprak bij hem tenslotte de waarschijnlijkheid van een andere Plato-opvatting dan de gekte. Inderdaad: het gezag van Aristoteles is het plechtanker, waaraan de tradioneele Plato-theorie meent veilig te zijn, en zoo was het een eisch van den tegenstander om dit gezag op te heffen door psychologische verklaring der mogelijkheid van misverstand. Natorp beschouwt Ar. als ten sterkste door zijn eigen stelsel bevooroordeeld. Ar. vat Pl's ideeën op als zelfstandigheden, zelfstandige individuën. „Sie müssen es sein glaubt er, weil ein ursprünglich Seiendes eben nur Substanz, und Substanzen nur Einzelwesen sein können". Ar. zelf verklaart: al zeggen de platonisten het niet duidelijk, zoo is dit het toch wat zij bedoelen, en zij moeten noodwendiglijk het zoo meenen dat elke idee een eigene substantie is en niet slechts iets dat door een ander over de dingen wordt gepraediceerd: „Das heisst: in das Aristotelische Begriffssystem wil ihre Behauptung sich nur so einfügen. Aber das ist am Ende der Fehler dieses Systems" (Nat. 405).

De groote vernieuwing der Plato-opvatting bestaat hierin, dat de ideeën niet als zelfstandigheden, maar als wetmatigheden begrepen worden: zij zijn geen verdubbeling der ervaarbare wereld in het metafysische, maar de eenheden, logische opzichten aan de verschijning zelve. „Ook Plato's idealisme (aldus Dr. Ovink) is geen dogmatisch, maar een kritisch idealisme, uitgaande van het probleem van ons menschelijk kennen. De Ideeën zijn naar Plato's ware bedoeling niet gehypostaseerde abstracties, geen transcendente *dingen*, zooals men ze nog overal beschreven vindt. Men moet bij Plato niet vragen naar den zin der Ideeën, maar naar den zin der Idee. En deze zin is: wetmatigheid (das Gesetz). Maar deze fundamenteele beteekenis, deze ware zin harer aprioriteit, is Plato eerst na lang worstelen zelf meer en meer duidelijk geworden, en ook aan 't slot van zijn loopbaan nog niet in haar volle zuiverheid en draagkracht tot bewustzijn gekomen".

De kommentaar van Dr. O. sluit zich aan bij de Natorpsche opvatting, en geeft in haar inleiding behalve een inhoudsoverzicht van den Gorgias, tevens een overzicht der ontwikkeling

van Plato's gedachtelevens tot den Gorgias toe, waarbij de verhouding van den jeugdigen Plato tot de sokratische gedachte geschetst wordt. Na de taalkundige verklaring van het geschrift doet Dr. O. een reeks „wijsgeerige ophelderingen" volgen, waarmede vooral de Plato-student zijn nut kan doen, handelend over: 1 Logische problemen: de begripsbepaling; 2 Het wezen der rhetorika; 3 Weten en doen; 4 Onrecht en straf; 5 Natuur en rede; 6 Genot en geluk. Het Goede. 7 Samenvatting. De wijsbegeerte en het praktische leven. De vraagstukken die in den Gorgias besproken worden en bij welke het gaat om de tegenstelling van Sofistiek en wijsbegeerte, worden hier achtereenvolgens afzonderlijk uiteengezet.

Wat ons in de verschijning van dergelijke commentaar vooral verheugt is de aanwijzing tot de wijsbegeerte, welke hier aan den filoloog gegeven wordt. Het is al te lang gebruik geweest dat het filologisch onderwijs een filologie was om haar zelve. En deze geest der eenzijdigheid is nog lang niet van Gymnasia en Hoogeschoolen weggevaagd. De overgang van het woord tot de gedachte gold zelfs voor menigen meester in het vak als een stap in den blinde. De grammatika was zekerder dan de filosofie en omdat het slechts belangrijk scheen zekerheid te hebben over wat dan ook, gold de filosofie voor niets en de taalkunde voor alles. Doch welke waarde heeft een exactheid aangaande het woord, terwijl het woord niet anders bedoeld is dan als uitspraak van het begrip? Anekdotisch; belangrijk is het gezegde van zekeren hoogleeraar, die, na een Grieksch gedicht te hebben besproken, de bespreking eindigde met de uitlating: Mijne heeren dit staat er; of het mooi is moet u aan mijn collega in de aesthetika vragen. Is deze uitspraak niet veelzeggend ook voor het filologisch onderwijs in de wijsgeerige litteratuur?

Doch Dr. O. bewijst in zijn commentaar de ware filologie en geeft voor iederen student een aanwijzing omtrent het gebruik van het woord, daar hij den lezer van den platonischen dialoog leert aandacht te hebben voor het woord niet als zoodanig, maar als taal van de gedachte.

B. de H.

W. J. Aalders Schleiermacher's Reden über die Religion als proeve van apologie. Acad. Proefschrift. Boekhandel en drukkerij voorheen E. J. Brill Leiden. 1909.

De beteekenis van Schleiermacher bestaat hierin dat hij de religie heeft vermenschelijkt en daarmede haar waarde niet heeft ontkend maar bevestigd. De religie wordt vermenschelijkt, zoodra zij niet meer als vrucht van mirakel maar van gemoed geldt. In negatieven, religie-vijandigen zin is deze vermenschelijking reeds in de oude spekulatie volvoerd. De Epikureïsche school met Euhemerus en Lucretius heeft het oordeel over de godsdienstige voorstellingen reeds voltrokken opgrond van zekere eigenschappen van het menshegemoed, uit welke de religie zou zijn voortgebracht. Timor fecit deos. Tot de Deutsche spekulatie der eind-achttiende eeuw toe, gold de ontdekking dat de religie uit den mensch is als een ontzuivering, daar men niet tegelijk erkende dat de mensch is uit God. Kant heeft het religie vraagstuk bijna zijwaarts laten liggen: Schleiermacher is de man voor wien nu juist dit vraagstuk het grootste belang had. Hij kan genoemd worden de vernieuwer der religieuse spekulatie. Het is krachtens deze belangrijkheid, dat de wijsgeerige religieer de waarde van Schleiermachers werk steeds weer wenscht te taxeren.

In het hierboven genoemde werk heeft de auteur een omvangrijke en doorwerkte studie geleverd over S's Reden über die Religion en handelt daarin over: Het Boek, De Schrijver, De Lezers, Doel en beteekenis, De Stof, De Methode, De verscheidenheid van waardeering, aan het boek te beurt gevallen, De formeele en de materieele waarde. En ten laatste vat hij de geheele behandeling samen in een slotsom, waarbij ook over de aktueele beteekenis van het boek voor den tegenwoordigen tijd wordt gesproken.

Dr. A. heeft zijn studie opgevat als een zorgvuldige diagnose. De Reden zijn hem een belangrijk verschijnsel, dat hij in alle mogelijke opzichten wenscht te onderzoeken en waarvan hij niet slechts één hoofdgedachte wil toelichten maar ook de geheele konstruktie. De methode is niet voornamelijk wijsgeerig, maar historisch. De psychologische zijde van het boek wordt niet minder uitvoerig besproken dan de inhoud. Het verband

tusschen boek en schrijver, de stijl en het litteraer karakter; de wordingsgeschiedenis en ontvangst bij het publiek wordt beschreven. Op deze manier ontstaat een volledig verslag dat, al gaat het misschien te zeer in het breede, toch belangrijk gehouden is en nooit in het breedspakige vervalt. Het heele stelsel van relaties, waarin zich het Schleiermachersche boek vertoont, wordt met een groote kennis van zaken overwogen. De methode herinnert aan de naturalistische, waarbij het geschrift voor den dag komt als resultaat van een onderzoek der geheele omgeving, afstamming en inhoud van het betrokken voorwerp. Wie niet slechts van S's Reden de betéékenis wil begrijpen, maar vooral zich in zijn wereld wil inleven, vindt hier een gereede hulp. Voor den Schrijver zelf leeft zijn onderwerp. Dienovereenkomstig is de opzet van het geschrift hoofdzakelijk analytisch en het tegendeel der wijsgeerige methode, waarbij het denken, bij het hart der zaak beginnend, van hier uit de onderdeelen rekonstrueert.

Met deze objektief-analytische beschouwingswijs hangt samen dat de schrijver heeft nagelaten een hoofdbegrip te stellen, van waaruit hij de Reden opvat, en krachtens hetwelk zij een schakel zijn in de geschiedenis van den religieuzen geest. Terwijl Dr. A. zijne uitspraken over de Reden rechtvaardigt, rechtvaardigt hij niet expresselijk zijn boek zelf, hetgeen alleen doenlijk is uit het bedoelde hoofdbegrip, want daarin ligt èn de monumentaliteit van Schl's geschrift èn de onmisbaarheid zijner bespreking aangewezen. Het is echter aan Dr. A. te doen om konklusies, niet om een hoofdkonklusie, om kritische beschouwing, niet om een opperste gezichtspunt.

Deze kritische beschouwing dan draagt het merkteeken van eerlijkheid en scherpzinnigheid. Al is het werk van Dr. A. niet *enkelvoudig* en zijn kritiek niet *synthetisch*, zijn boek is toch een rijk boek, vol van treffende opmerkingen en ruimen geest en het positieve Christendom, waarvan de schrijver een belijder is zonder opzichtigheid, geeft hem een maatstaf aan de hand, waardoor ook het beeld, dat hij teekent, vaste lijnen verkrijgt. Ook de lezer, al gaat hij van andere praemissen uit, ziet niet ongaarne dat een schrijver voor zichzelf weet wat hij wil, want het eerste wat de wetenschap noodig heeft is . . . houwvast.

B. de H.

ONTVANGEN BOEKEN.

- A. Lewkowitz, Hegels Aesthetik im Verhältnis zu Schiller. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- Prof. Dr. Robert Petsch, Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel. Nebst verwandten Schriften Nicolais und Mendelssohns herausgegeben und erläutert. Philosophische Bibliothek Band 121. Leipzig, Ibidem.
- Hans Pichler, Ueber Christian Wolffs Ontologie. Leipzig, Ibid.
- Dr. H. T. Colenbrander, Historie en Leven, Openbare les bij de optreding als privaat-docent in de staatkundige geschiedenis aan de Rijks Universiteit te Leiden. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- Charles Werner, Aristote et l'Idealisme platonicien. Paris, Felix Alcan.
- Dr. H. Zwaardemaker, De jongste gestalte der physiologie, Rede uitgesproken op den 274^{sten} gedenkdag van de stichting der Utrechtsche Hoogeschool. Haarlem, de erven F. Bohn.
- Nieuwe Banen, Maandschrift ter Verdediging en Verdieping van de Christelijke Wereldbeschouwing, onder redactie van Dr. A. H. de Hartog. 3^e Jaargang n^o. 3. Amsterdam, A. H. Kruijt.
- De Nieuwe Gids, XXV^e Jaargang, 4^e Afl. 's Gravenhage, N. V. Electr. drukkerij „Luctor et emergo”.
- Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs, Tweede Jaargang, afl. 10. Hilversum, G. M. Klemberk.
- De Boekzaal, Maandschrift voor boekkunst en boeknijverheid, boekbeschrijving en bibliotheekwezen, met index op de Nederl. periodieke pers enz. Redaktie Dr. H. E. Greve, 's Gravenhage. n^o. 2. Febr. 1910.
- Nijhoffs Index op de Nederl. periodieken van algemeenen inhoud. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff. April 1910.
- Wereldvrede, Christelijk Maatschappelijk Maandblad. 2e Jaargang n^o 17.
-



HEGEL, EN VERDER.

DOOR

DR. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

De herleving der Hegelsche wijsbegeerte, is voor ons vaderland een belangrijke gebeurtenis en we kunnen de beteekenis ervan eerst goëd zien nu wij na een twaalfstal jaren berekenen wat zij ons heeft gebracht. De stichting van allerlei vereenigingen, die van vernieuwde liefde voor philosophische studie getuigen, de oprichting van een tijdschrift; in verschillende andere tijdschriften de openbaarmaking van stukken die meer of minder met den Hegelschen geest zijn gedoopt; wat nog belangrijker is: voor het bewustzijn van velen het materialisme overwonnen, de wetenschap die hare eigenlijke taak verwaarloost en in empirie wil opgaan, als eenzijdig-gebrandmerkt, op haar best, van voorloopige waardij geacht. We kunnen zeggen dat ook in dit opzicht een nieuwe eeuw is ingeluid en het is de blijvende verdienste van den hoogleeraar Bolland dat hij Hegel aan de orde stelde en zijn krachtige persoonlijkheid gewijd heeft aan diens propaganda. Want was men vóór hem wijsgeerig vastgelopen in het Kantianisme, het Positivisme, het Agnosticisme, dit beduidde een miskennis van den zin en roem der wijsbegeerte, die dan ook geen anderen uitweg wist dan op te gaan in zielkunde,

historie en kritiek der kennis, terwijl slechts hier en daar een zwakke stem gehoord werd ten gunste van een Schopenhauer of von Hartmann, zonder dat ze antwoord kreeg van een geslacht, dat zich vervreemd had van eigenlijke filosofie d. i. van metaphysika.

De herleving nu van Hegel is dáárom zoo gewichtig, omdat zij in de buurt brengt van een denker, die uitmunt door veelzijdigheid, want bij hem een stelsel, dat voor het eerst, sinds Aristoteles, recht doet wedervaren aan alle onderdeelen der menschelijke kennis, een wetenschaps-leer zooals ze door Fichte was aangekondigd, maar eerst door Hegel is voltooid. Bij hem ook een veelzijdigheid in anderen zin en wel krachtens zijn dialectische methode. Er is niets of het heeft twee kanten, zijn vóór en zijn tēgen, en dus komt tot zijn recht allerlei, waarover pro et contra werd getwist. Materialisme en idealisme, optimisme en pessimisme, en zooveel andere polen van menschelijk redeneeren en gevoelen, ze bleken met elkaar verbonden, onscheidbaar onderscheiden — ze liepen in een hoogere eenheid samen en meer dan verstandig was het redelijk denken dat deze eenheid zag.

Maar niets zou dit alles beteekenen indien het Hegelianisme wel in zich had dit beginsel van methode maar het principe der dialectische beweging inderdaad onhoudbaar bleek. Dit nu is geenszins het geval.

Heeft men eenmaal met Kant beseft dat de gansche werkelijkheid phaenomenaal is, verschijning, en als zoodanig het gewrocht van ons eigen denken, dan ligt hierin opgesloten dat die werkelijkheid de geest is in wording, m. a. w. de geest en niet de geest. Ja, zelfs buiten deze Kantische bezinning om blijkt zulk een inzicht onvermijdelijk. Waar de moderne wetenschap trouw blijft aan de evolutieleer, waar ze verder deterministisch is, beseft dat het latere

moest voortkomen uit het eerdere, daar is haar het latere in het eerdere „aangelegd”, het *is* dat latere en het is het *niet*. Het is het in een onvoltooiden vorm; de wereld is proces, en is de geest de uitkomst der natuur, dan is die natuur zelve de geest in wording. Doch terwijl de wetenschap halt houdt voor een grondstof, hetzij dan materie, hetzij dan energie of aether, in ruimte en tijd gegeven, dringt het denken verder en lost ook deze grondbegrippen in hun constituenten op. Dus vindt Hegel als het eigenlijke metaphysische het logische, een verband van redelijke betrekkingen aangeduid als de Idee of het Begrip.

De Geest, de Natuur zijn beide die Idee in hare ontwikkeling of, zoo kan men zeggen, Idee en Natuur zijn de Geest in wording.

Zijn ze dit op elk punt, dan ligt overal de tegenstrijdigheid en die dringt naar oplossing, eene oplossing welke aan 't einde van het stelsel als absolute Geest beschreven wordt. En gelijk nu in de ontwikkeling van Natuur en Geest een logisch proces, een dialectiek wordt gezien, zoo is de Idee zelve de uitkomst van een dergelijke, ontijdelijke beweging. In haar als eenheid van veelheid zijn voorondersteld verschillende momenten die als verbijzonderingen der wereldrede organisch samenhangen en die wij, wanneer wij ze discursief overdenken, als een opeenvolgende reeks van ontwikkelingsmomenten uit elkander houden en verbinden met elkaar.

Deze dialectische methode is deductief en vult als zoodanig de inductie aan. Ook Hegel heeft het goed recht van het empirisme erkend: we moeten beginnen met het enkele en opklimmen tot steeds hogere algemeenheden. Maar terwijl de vakwetenschappen ten slotte blijven staan bij verschillende grondbegrippen, is het ten eerste de taak der filosofie deze lijnen te vervolgen totdat het alleralgemeenste in

haar snijpunt wordt bereikt en ten tweede is het haar plicht uit dit alleralgemeenste — de Idee — de verschillende verbijzonderingen dialectisch af te leiden. Zoo is hier de eenheid van inductie en deductie ook in dien zin, dat waar het denken het wereldproces nagaat, het daarin ziet zelfverwerkelijking, terugkeer tot zich zelf, een beweging dus uit het algemeene naar het nu verrijkte algemeene weêrom.

Het is bekend dat we den aanvang dezer methode reeds vinden bij Plato, maar dat ze eigenlijk eerst recht tot eere komt in de philosophie sedert Kant. Fichte's *Wissenschafts lehre* vooronderstelt ze, Schelling past ze toe in zijn vroegere periode, Hegel voert ze het meest consequent door, Taine in een opstel over John Stuart Mill heeft ze terloops aanbevolen en de Kantiaan Woltmann in zijn boek over het *Historisch Materialisme* treedt voor haar in het krijt. Ligt in deze methode de triadische beweging: thesis, antithesis, synthesis, dan beteekent dit geenszins dat de geheele werkelijkheid in hare uiterste verbijzonderingen zich in dit schema zou laten vangen, een poging waarmede Swift in een zijner satiren den spot drijft, neen; veeleer blijft er ruimte over voor het onlogische dat het logische als een schaduw vergezelt, de trias keer op keer doorbreekt, en in natuur en in menschelijke historie, aanzijn geeft aan allerlei toevalligheden. Maar het logische is en blijft het substantiële dat zich door de onlogische accidentiën heen volbrengt, en dus het absolute heeten mag. Ziehier de opperste verdienste van het Nieuw-Hegelianisme: dat het hernieuwd heeft het besef van deze methodiek. Voeg daarbij de uitwerking van het beginsel: op tal van plaatsen, is Hegel te copieeren, daar is zijn stelsel onverouderd, daar is hij onderrichtend ook voor den nieuwen tijd. Zoo blijft onaangetast een groot deel van zijn *Redeleer*, als ook van de *Philo-*

sophie van den Godsdienst, terwijl in het algemeen de hoofdschemata der verdere partijen van zijn stelsel behouden blijven. En op grond van dit alles is de wedergeboorte der Hegelsche wijsbegeerte voor ons denken van verstrekkende beteekenis.

Dit alles sluit echter reeds in, dat in ander opzicht Hegel is verouderd. Wie, als deze denker zelf, in de geschiedenis een voortschrijden in het bewustzijn der vrijheid ziet, wie, als hij, de historie der philosophie evolutionistisch behandelt, erkent daarmee dat de toekomst aan zijn eigen arbeid zal voorbijgaan, en de rechtzinnige Hegelaar Bolland geeft eveneens te kennen dat men zijn Meester heeft op te vatten niet naar de letter, maar naar den geest. Maar nadat sedert twaalf jaren het Hegelianisme bij ons zijn intree deed, is er door zijn aanhangers nog zeer weinig zelfstandig aan vernieuwd en herschapen. En toch is sedert Hegel allerlei veranderd. Nieuwe problemen zijn naar den voorgrond gebracht; de wetenschappen hebben zich geweldig ontwikkeld; de philosophie zelve had hare vertegenwoordigers met wier arbeid men te rekenen heeft. Bovendien is anders geworden het maatschappelijk milieu en al is er op haar beurt eenzijdigheid in het Historisch Materialisme, het is in zooverre onwedersprekelijk waar het te verstaan geeft dat ieder stelsel een maatschappelijk leven spiegelt. Een waarheid die men trouwens ook bij Hegel vindt.

Op grond van het voorafgaande is een herziening van het Hegelianisme meer dan noodig. In het volgende wil ik trachten aan te wijzen in welke richting die geschieden moet.

Wat in de eerste plaats ontbreekt aan de moderne Hegel-propaganda is een kritiek der kennis. De Meester zelf heeft dit tekort aangevuld door zijn „Phaenomenologie des Geistes”, maar dit werk, geniaal doch onklaar, is niet geschikt

als propaedeuse voor hen, die hunne studiën beginnen. Ook geeft ongetwijfeld de encyclopaedie het rechte inzicht tot de oplossing van kenniskritische problemen, maar wat hier geboden wordt, bevredigt toch alweer den pasbeginner niet. Want sedert de herleving van het Kantianisme en die van Schopenhauer en sedert de natuurwetenschap, met name de physiologie der zintuigen, de geesten voor het idealisme heeft ontsloten, is hier een vraagstuk dat het moderne denken telkens bezighoudt. Dus is het wenschelijk dit bij wijze van propaedeutika zelfstandig te behandelen en wel in dier voege dat men aanwijst hoe het naïef realisme zich in idealisme verkeert, om dan te laten zien dat dit idealisme transcendent is, dat m. a. w. de ban van het solipsisme wordt gebroken, wanneer men er op let, hoe, naar analogie van onze eigen psycho-physische verschijning, andere psycho-physische verschijningen onmiskenbaar zijn, en is op deze wijze het „bestaan” van andere menschen ons verzekerd, is hun lichamelijkheid uiting van geestelijke innerlijkheid, dan, alweer naar analogie, besluiten we uit de overige materiële wereld desgelijks tot een, voor ons transcendent, ideeël innerlijk, en dit innerlijk dat zich in alle materialiteit uit, blijkt op ons te *werken*, dus te *zijn*, blijkt onderworpen aan verandering enz. Hiermee nu is gezegd dat het kategoriaal is, en het transcendent — ideeële is dus hetzelfde (naar zijn wezen) als de Geest. Bevoegden zullen erkennen dat deze opvatting sterk herinnert aan von Hartmann's transcendent realisme en dat zij er toe bijdraagt om het misverstand weg te nemen als zou er in deze materie tusschen Hegel en von Hartmann strijd bestaan. Ook zou in deze propaedeusis behalve de leer der kennis gehandeld kunnen worden over de verdeeling van het te ontwikkelen stelsel. Het transcendent ideale als kategoriaal is immers de gedachte, de voorbewuste ge-

dachte of de Idee. Wat de Idee vooronderstelt ontvouwt de logika. Deze gedachte nu, deze Idee komt tot ons in de vereindiging die Natuur heet en die in de derde plaats moment zal blijken van de in zich zelf gekomene Idee of nu: den Eeuwigen Geest. Dan zou in de propaedeuse ook nog gehandeld moeten worden over de methode en wel in den zin, waarin daarover door ons gesproken is.

Dit wat betreft de eerste correctuur, ze heeft enkel exoterische beteekenis, zij is bedoeld ten dienste van nog buitenstaanden. Hegel's opmerking dat men alleen het denken al denkende kritiseert, zooals men te water moet gaan om te zwemmen, is volkomen juist, maar in de leer der kennis wordt toch stellig ook gedacht, en evenmin als de Hegeliaan bezwaar zal hebben de schoonheidsleer of de leer aangaande God, die in het stelsel haar plaats vinden, afzonderlijk te behandelen, evenmin kan hij er tegen zijn dit te doen met de kennisleer wanneer zulks door practische redenen geboden wordt. Die redenen nu zijn van propaedeutischen aard en de inleiding zelve brengt ons dan, wat ook een winste is, tot een voorloopig begrijpen der bedoeling van het stelsel.

Eene tweede wijziging dient te worden aangebracht in de logika. Zeker zijn er enkele bezwaren tegen de uitwerking van de zijnsleer. Tot de *zijnsleer* behooren, zooals G. Th. Visscher reeds heeft opgemerkt, ook de kategoriën van *tijd* en *ruimte*. Zal er later sprake zijn van objectief begrip met het naast elkander der momenten (Hegel spreekt van mechanisme en chemisme) dan kan de vorm van het nevens elkaar niet worden gemist.

De teologie bij Hegel vooronderstelt den *tijd*. De *tijd* is de waarheid van het worden, het eeuwig geworden, dat daarvan de momenten toont: dat van het vergaan is het *verleden*, dat van het ontstaan de *toekomst*, het geworden

zelf heet het *nu*. Dit *nu* is de negatie van den tijd en vooronderstelt het worden van den tijd: wij denken het als *punt*, dat *lijn* wordt, geworden is, en worden zal, maar dit niet meer als tijdelijk opgevat: wij denken het punt als niet meer tijdelijk, en aldus ieder punt, d. i. een onbepaalde nog onbegrenste uitbreiding: de *ruimte*. Eerst hieraan ontwikkelen zich de categorieën van het *aanzijn* of van de eindigheid enz. enz. maar de gewichtigste veranderingen vragen de kategoriën van de objectiviteit en van de Idee in het derde hoofddeel. Begrippen als mechanisme, chemisme, leven, dood, geslachtelijk proces, het ware, het goede behooren niet hier, maar in de natuur- en geestesleer behandeld te worden. Zegt men dat hetgeen deze bewoordingen uitdrukken zoowel in natuur als in geestelijke wereld zijn plaats vindt en dat men ze daarom met Hegel in de logica wil behandelen, zegt men m. a. w. dat alles op zijn beurt mechanisch, chemisch enz. is dan heeft men daarin gelijk en men heeft het niet; men heeft het niet in zoverre deze woorden nu eenmaal een gangbaren zin hebben binnen bepaalde gebieden en men ze enkel overdrachtelijk daarbuiten gebruikt. Zoo betitelt Goethe een zijner werken als die *Wahlverwandschaften* en toch weet iedereen dat hier iets meer is dan een chemisch proces, dat hier beeldspraak is, en niet met beeldspraak, doch met scherp geformuleerde begrippen heeft de logika te doen. — Anderzijds heeft men ook weer gelijk, wanneer men genoemde kategoriën in de redeleer een plaats geeft, zij behooren er in, maar anders, meer abstract gedacht, meer abstract benoemd, en dus zou ik willen voorstellen de leer der objectiviteit, aldus te behandelen (het geslachtelijk proces valt daar ten eenemale buiten en heeft daarin absoluut geen parallel). De waarheid van begrip — oordeel — sluitrede is de objectiviteit, een wereld van objecten, die alle het begrip mede zijn, d. i.

het enkele, het bijzondere, het algemeene; neemt men de objecten naar hun enkelheid elk op zich zelf en toch in uiterlijk verband, dan heet de wereld quantitatief. Bedenkt men dat deze objecten deel hebben aan het bijzondere d. i. een hoogere algemeenheid, dan treden bijzondere hoedanigheden op: de wereld is kwalitatief, maar daar elk object het algemeene is, is het het gansche begrip en is het dit niet, m. a. w. het object moet zulks worden, met het andere samenwerken en het verband der objecten is een *teologisch verband*. Hierin treffen we allereerst aan de *drijfkracht*: het organiserend algemeene begrip als subject werkt in de objecten en in zooverre deze het begrip zelf zijn, zijn ze *teleologisch*; in zooverre zij het andere ervan zijn, zijn ze *dysteleologisch*, en zoo is de drijfkracht hun teleologisch werkend wezen of *causa finalis*. Nu krijgen de objecten de beteekenis van *momenten* of *middelen* in een *proces*. Dit proces is de terugbrenging der enkelheid tot de algemeenheid van het begrip. De *causa finalis* werkt in elk object, eerst als *evolutie* die Spencer terecht bepaald heeft als *integratie* en *differentiatie*. De integratie van quantitatief en kwalitatief verschillende objecten is meteen een differentieering en deze beide vinden haar punt van uitgang in de onontwikkeldheid; haar eindpunt is de organisatie. Maar de keerzijde van evolutie is *devolutie*, want het dus gevormde object is eindig, wordt door de omringende objecten gedesintegreerd, wat, daar die objecten ook het begrip zijn, de werkzaamheden van het Begrip zelf is, dat zich dus van zijn eindigheid bevrijdt. Maar dan is in het Begrip dit object voorondersteld, het is er in opgeheven: we denken de *involutie* en nu doet het er weinig toe of het eerste object door de devolutie ontbonden werd, dan wel zich handhaaft, in elk geval is nu een object *idealiteit* d. i. het er in uitgedrukt duurzaam type doet zich gelden reïntegreerend, (*realiteit*); en idealiteit van

realiteit, realiteit van idealiteit is *zelfheid*; het Begrip als subject is tot zich zelf gekomen, het algemeene geworden en heeft zich nu als zoodanig te stellen, Daar alle object zelfheid is neemt zijn idealiteit aan de andere deel, spiegelt ze: de *monade* van Leibnitz en eveneens als werkzaam werkt het op de andere: het is *dynamide* en vormt dus een afgerond geheel, dat echter ook alweer met alle andere dergelijke geheelen verband houdt of wel, het is een *mikro-kosmos*. Hiermee is het proces voltooid, de teleologie verwelkomt, alle objecten zijn in de eenheid van het subject teruggenomen en die is de *Idee*. Zij is allereerst de totaliteit der in de redeleer ontwikkelde kategoriën, zij is de wereldrede, verder dat wat dezen inhoud realiseert: het wereldstreven, zij is het een en het andere. zij is *de kosmos*. Maar die is nog louter abstract, is de onbepaaldheid van het begin. Eindeloos is de ruimte, eindeloos is de tijd, waarin op elk punt de Idee is, doch, wegens het karakter van het onbegrensde, er is als potentie en niet meer dan potentie. De Idee moet zich realiseeren. Aanvankelijk is zij nog slechts de mathematisch-geometrische *kosmos*, die zich dan echter, daar alle *quantiteit* in waarheid *quantum* is, beperkt tot een begrensde realiteit. Noemen wij deze reële idee, die alles uit zich ontwikkelen moet omdat zij, gesteld in den trant van het zijn, de onmiddellijkheid, niettemin een volheid in zich bergt, *energie*, dan is de energie (die tot momenten heeft de *attractie*, *repulsie* en beider eenheid de *zwaarte*) van *zijn*, *tijd* en *ruimte* onderscheiden. M. a. w. de energie heeft niet de onbepaaldheid van het *zijn* maar is tot quantitatief verbijzonderde massa's bepaald, die in den tijd *duren* en zich in ruimte *bewegen*. Massa verhoudt zich tot massa in quantitatief verband, dus hebben wij den *mechanisch physischen kosmos*, allereerst het *mechanische* (*Phoronomie*, *statika* als evenwicht van bewegingen

absolute mechanika als eenheid van beweging en rust). In de absolute mechanika is de zwaarte, het in zich zelf zijn, opgeheven. Wij hebben dus het buiten zich zelf zijn, en dit brengt ons tot het *physische*. Hierin is het buiten zich zelf de *aether* waarin de *aethereenheid* (Hegel's absoluut leichte Materie) is hetgeen straks de zwaarte was; het buiten zich zelf zijn is het moment der stralingen (Hertz, Becquerelstralen, licht, warmte), beide zijn onderscheiden ongescheiden, en dus is de aether positief en negatief d. i. zij is *magnetisme*. Maar dan onderscheidt zij zich van zichzelf: de waarheid van de aethereenheden vinden wij in de *positieve* en in de *negatieve elektriciteit*. Doch daar zij elkanders tegendeelen zijn zoeken zij elkander om met elkander een te zijn in het *atoom*, dat, volgens de jongste beschouwingen, uit elektriciteit bestaat: kernen door een bol van tegengestelde elektriciteit omringd. De onderscheidene samenstelling der atomen, waarvoor de onderzoekingen en theorieën van *Prout*, *Dobereiner* en *Mendelieff* van beteekenis zijn bepalen hun *gestalte*, *structuur* en *capaciteit* voor licht (*kleur*), warmte (*temperatuur*), enz. De identiteit uit de dus gestelde onderscheiden der elementaire lichamen of atomen stelt zich dan eerst in het *chemisme* met z'n affiniteiten (die op den innerlijken bouw der kleinste deelen berust) waardoor tot stand komen *scheikundige verbindingen*, waarin echter de oorspronkelijke identiteit van den aether nog niet genoegzaam zichtbaar wordt. Want we krijgen, door de synthese, steeds meerdere en nieuwe stoffen naast elkander. Anders wordt het wanneer we letten op de, door de studie der radio-activiteit aan de hand gedane, *mutatie der materie*: hier hebben we de identiteit terug, maar zij is nu niet meer abstract, zij is concreet, zij heeft zich gevuld met een ontal differentieën: de waarheid der energie-aether is dat wat deze in hare afgetrokkenheid en in hare bepaaldheden te

bovengaat, zij is dat wat den *mechanisch physischen kosmos* voortbrengt: de *kosmische entelechie*. Deze is het principe van wereldwording en het werkt in de chaotische *nevelvlekken* als de *causa finalis* der objectiviteitsleer, deze nevels zijn de middelen of de momenten, waaraan de ontwikkeling tot een *sterrenstelsel* zichtbaar wordt. In dit sterrenstelsel als objectiviteit herhalen zich de drie momenten der objectiviteit: quantitatief, kwalitatief, teleologisch verband, dit derde de herstellende eenheid van het subject. Het quantitatieve is hier de *méchanique céleste*, het kwalitatieve de *astrophysika*, de subjecteenheid in de objectivering zouden we kunnen noemen het *astrisch zelf*: d.i. Bruno's en Goethe's wereldziel, de planeten of sterrenpsyche van Fechner en Heymans, de substantie waaruit de latere biologische psychische individuen oprijzen en waarin zij wortelen en een zijn, een feit waarin begrepen worden verschijnselen van mystieken aard als de clairvoyance, de prophetie, het tweede gezicht. Dit astrisch zelf is dan op zijn beurt weer moment in het zelf dat een bepaald heelal omvat, zooals Goethe dit heeft aangeduid in zijn Wilhem Meister, waar hij Makaria met de sterren mee doet voelen en leven.

Op die manier staat de mechanisch physische schepping voor ons, en zij is de grondslag tot de *organische-psychische*. Want het kosmisch zelf, dat zich verenigt tot astrisch zelf, is het algemeene in zijn verbijzondering; daar het in elk atoom steekt, zich hiertoe verenigt, (Haeckel's Atomseele) is het het totale begrip. Het is dit in objectiviteit, en als zoodanig absoluut: in elk atoom is het zelf als absoluut en is buiten zich zelf; het is duidelijk dat dit nog verder strekkende integratieën en differentiatieën beteekent dan die we in de mechanische physische natuur ontdekken. Deze toch is hier „a aufgehoben”, het wereldzelf is nu in een verder stadium, de integratie zoowel al de differentiëring moet hier sterker

zijn, het moet hier komen tot inniger verband. Dit nu is niet mogelijk met de materie in gewone aggregatietoestanden, dit kan enkel bij vastvloeibare stof. Welnu, hierin als materiaal, verwerkelijk zich het psychische, dat in z'n objectiviteit allereerst organisch heet. Het organische is dus, als begrip in objectiviteit, het plasmavormend subject (Reinkes dominante) dat een organisme bouwt, waarin het moment der evolutie de functie heet, dat der devolutie de stofwisseling, dat der involutie het zich in die stofwisseling bestendigend *type*.

Dus is het zelf werkelijk zelf, dat zich zelf onderscheidt, en wij komen tot het psychische met z'n sensibiliteit en irritabiliteit, saamgevat tot de individualiteit van het levende. Naast en na dit levende wezen zijn er andere, er is een algemeen leven, nu als concreet te denken, een leven dat de individuen vooronderstelt en te bovengaat, een leven dat zich realiseert in den *organisch-psychische kosmos*. Zeggen wij dat de *entelechie* het proces van de *levensontwikkeling* op aarde beheerscht, dan duidt dit woord niets geheimzinnigs aan, het beteekent eenvoudig het leven als vermogend tot zelfverwerkelijking. Aan het protoplasma als materiaal vertoont zich een begin van vorming; kiem, groei, lichaam, een *selectie* treedt op waaruit de geschikten overleven, echter niet zonder zelf te worden gewijzigd (*mutatie*) wat dan ook op het foetus zich uitstrekt (*overerving*), zoodat zich dan het leven al meer en meer realiseert, tot z'n opperste openbaring komt, wat een proces der *ascendentie* is. Uitkomst is het systeem der organische psychische wezens: de *cellen* zijn de eenheden, de *planten* vertegenwoordigen het moment der veelheid, al ontbreekt de eenheid niet, planten kunnen worden gestekt, gescheurd enz.; de eenheid is betrekkelijk al is zij er, en misschien heeft Némec gelijk dat de planten zenuwen hebben en ziet Francé in het tropisme terecht be-

wustzijnsopenbaring. Maar tot een eigenlijke eenheid komt het eerst in het *dier*, d. w. z. de ziel heeft zich gepotentieerd door de integratie van tallooze atoom- en celzielen, zij is reëel geworden, met namen in de hoogere rijken van het zoölogische.

(*Wordt vervolgd.*)

KANT EN SCHILLER

DOOR

JULIUS DE BOER.

II.

De begrippen van den „schoonen schijn” en het „vrije spelen” zijn de beide voorname beginselen, die, in Kant's „Kritik der Urteilkraft” nog embryonaal gebleven, in de Schiller'sche en latere aesthetica tot volledige ontwikkeling zijn gekomen.

Deze begrippen heeft Kant in 't byzonder ten aanzien der Poëzie in 't licht gesteld. De dichtkunst, welke hij „den obersten Rang” toekende, „setzt die Einbildungskraft in Freiheit” (197). Vrijheid is in 't algemeen voor Kant, en niet minder voor Schiller, het alles beheerschende principe in het geestesrijk, waarin schoonheid en kunst haar luister uitbreiden. Doch het zijn in 't byzonder de „schoone schijn” (der Idee) en het „vrije spelen” (der verbeelding) (§ 53), die vooral in de poëzie zoo gelukkig weergeven, wat als het typisch aesthetische in alle schoonheid en kunst zal blijven gelden.

Wel heeft Kant nog niet het in allen eenvoud zoo zuivere en veel beteekenende woord 'schoone schijn der Idee' uitgesproken, doch hij heeft althans gezegd dat de Poëzie den „Schein” „nach Belieben bewirkt” en den mensch „ästhetisch zu Ideen erhebt” (198).

De poëzie „stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Uebersinnlichen zu gebrauchen” (198). Spreekt hij hier van het „bovenzinnelijke”, en gewaagt hij even later van het „bovenzinnelijk substraat aller verschijnselen” (218 v. v.), — zoekende en tastende naar den „grond” der dingen, dien hij voor de kunst boven het zinnelijke stelt, — hij is nog te weinig dialecticus om dien grond in de ‘Idee’ te kunnen stellen.

Dat de poëzie den mensch „aesthetisch zu Ideen erhebt” (198), dat de „Ideen” van „Verstandesbegriffen” te onderscheiden zijn (216), dat de „*ästhetische Idee* keine Erkenntniss werden kann, weil sie eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat werden kann” (217), of anders gezegd „eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft” genoemd zou kunnen worden (217) en dat het subjectieve beginsel „die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns” (215) zou zijn, — dit mogen allen aanduidingen wezen — die aan Kant zelf niet zeer helder kunnen geweest zijn — van den „grond”, dien hij zocht en dien hij zich dacht als het wezen der kunst, den grond waartegen de kunstverschijnselen uitkomen of waaruit de aesthetische verschijningen verrijzen, — den wáren grond heeft hij nog niet gevonden. Hij dacht dien te abstract, gelijk ook het „Ding an sich” een abstractie was. Die „unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns” (215), als subjectieve factor voorgesteld, schijnt wel als een werkelijkheid in den kunstzinnigen mensch voorgesteld te zijn, doch het „bovenzinnelijke” als zoodanig is voor Kant slechts eene abstractie. Het onbe-

paalde „bovenzinnelijke” in al zijn vaagheid van aanduiding, „das Uebersinnliche überhaupt, ohne weitere Bestimmung (222)”, het is geenszins de concrete werkelijke waarheid die de ‘Idee’ heet. En wat Kant „die ästhetische Idee” (217) noemt is slechts een algemeene byzonderheid en niet de volstreckte algemeenheid zelf, de absolute Idee. Doch als factor of moment doet zij ten minste mee in de ware werkelijkheid der volstreckte Idee.

Deze Idee is „bovenzinnelijk” in de ware beteekenis, dewijl het zinnelijke in haar zelf moment is, opgeheven moment, zooals al het bijzondere opgeheven is in de hare algemeenheid. Wat Kant echter het „übersinnliche Substrat aller Erscheinungen” (218) noemt, hier in aesthetisch opzicht de abstracte grond der verschijnselen, die hij in zijn „Kritik der Urteils-kraft” onderzocht, — is het wat anders dan het Ding an sich” ?

Om presies te weten wat Kant met „Idee” bedoelt moet men nagaan hoe hij deze in zijn „Kritik der reinen Vernunft” definiëert. Daar noemt hij Idee „ein Begriff aus Notitionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt” ¹⁾. Liever dan „Vernunftbegriff” gebruikt hij het oude woord van Plato. „Neue Wörter zu schmieden” noemt hij „eine Anmaasung” ²⁾. Hoe het ook zij, wij kunnen Kant’s byzondere Idee, al geeft hij er later een ruimer beteekenis aan, en al spreekt hij ook van de „Idealität” in algemeenen zin, niet oneindig uitbreiden tot de alomvattende Idee der na-Kantische philosophie.

Ook de totaliteit der Kantische ideeën kunnen wij niet samenvattend als de absolute Idee begrijpen, daar Kant in zijn „ästhetische Ideen” of wel in ’t algemeen in zijn „transcendentale” — d. w. z. de volgens de definitie alle ervaring te

1) Kr. d. r. V. 377. (312. Ed. Adickes).

2) Over „Ideal” vgl. Kr. d. r. V. 595 vv., 832 v. v., met Kr. d. U. 79 v. v.

boven gaande — „Ideen”, afzonderlijkheden bedoelt zonder aan systematisch verband te denken. Alleen door het leggen van het in de rede liggende systematische verband tusschen de zuivere „Vernunftbegriffe” zou een geheel kunnen gevormd worden, dat in waarheid de totaliteit der absolute „Idee” zou zijn, waarvan de „ideeën” als momenten te begrijpen waren. Dit zijn dan welbegrepen in aesthetisch opzicht de „categorieën” der schoonheid en der kunst.

Kant heeft het den na hem gekomen denkers niet gemakkelijk gemaakt tot die opvatting te komen. Zijn transcendentale ideeën waren te abstract, te „onbestimmt”, te „verworren”, om in zuiverheid van begrip zoo maar werkelijke momenten te zijn in een systeem van ideeën. Toch zullen zijn „red begrippen”, vooral zijn categorieën, in de geschiedenis van het denken aanknoopingspunten voor het begripssysteem worden. Nu zou daarmee niet zijn abstractie van het „übersinnliche Substrat” „ohne weitere Bestimmung”, even weinig als zijn „Ding an sich” eenvoudig worden tot de absolute werkelijkheid der concrete ‘Idee’; — doch wij moeten het zoo begrijpen, dat het abstracte, onbepaalde en vage voor Kant, in zijn subjectieve opvattingen, een tenaastenbij van, een zoeken en tasten naar, het ware was, en dat men zoowel den „bovenzinnelijken grond der verschijnselen” als de „transscendentale ideeën” ná hem beter heeft leeren kennen; m. a. w. dat het „Substrat” slechts voorloopig „onbestimmt” heette, en dat het onbepaalde wezen der dingen bepaalbaar is, tot bepaling komt en in de bepalingen zichzelf bepaalt. Zoo is dan de Idee, als de wáre „bovenzinnelijke grond”, de hoogere eenheid der „transscendentale” ideeën. Nu is er tenminste verband mogelijk tusschen de bij Kant onbepaald uit elkaar liggende begrippen.

Kant wilde geen nieuw woord smeden voor een nieuw

begrip en behield het oude woord Idee; de geschiedenis van het denken scheidt ook na hem vanzelf het nieuwe begrip, en zoo werd het oude woord 'Idee' het 'alomvattende begrip.'

Ook het 'zichzelf bepalen' is een andere uitdrukking voor de 'vrijheid', die in absoluten zin geldt in het door zichzelf bepaald zijn der waarheid, d. i. der ideëele werkelijkheid of werkelijke Idee.

De vrijheid is overigens slechts betrekkelijk, komt gra-
dueel in de werkelijkheid van natuur, leven, ziel en geest tot hare volmaaktheid, die bereikt wordt waar de werkelijkheid tot begrip komt in zuivere Rede.

De „intelligible Freiheit" van Kant, waarmee het woord „frei durch Vernunft" van Schiller overeenstemt, beantwoordt aan die hoogste zelfbepaling, die wij, in 't groot gezien, in de geschiedenis van het denken en het stelsel der waarheid zagen verwerkelijkt. Het even vertoonde vergezicht op de wordingsgeschiedenis van het categorieënstelsel, waartoe ook de Aesthetica zich moet bepalen, was noodig om te doen zien, dat Kant slechts pionierswerk verrichtte. Zijn critische methode bracht niet een nieuwe wereld aan 't licht, doch hij was het eerst alomvattend critisch werkzaam in de reeds ontdekte wereld, n. l. die van den zichzelf onderzoekenden geest, volgens de methode der rede. Zijn kritiek der oordeelskracht bepaalt zich tot een werelddeel, in zijn beschouwing geplaatst tusschen de natuur en de zedelijkheid.

De geestelijke machten die heerschen over natuur en zedelijkheid zijn de kennisvormende theoretische rede en de zedevormende practische rede. Wij kunnen het (wetenschappelijk) ware ook de wet noemen die in het rijk der natuur geldt, en het (zedelijk) goede de wet in het rijk der zedelijkheid van een welgeordende menschelijke samen-

leving. Nu heeft Kant tusschen deze beide zich het rijk der kunst voorgesteld en dus de aesthetische aanschouwing van het schoone tusschen de kennis van het ware en de practijk van het goede geplaatst. Komt zoo de oude trias van het schoone, goede en ware ook in Kant's criticisme niet ongedwongen aan 't licht?

Als Schiller gemeend heeft dat Kant's bewering, dat er voor de schoonheid geen objectief principe geldt, iets ten nadeele van de kunst gezegd zou zijn, dan vergist hij zich. Integendeel heeft Kant daarmee de *zelfstandigheid* der kunst erkend. Het oordeel is niet op begrippen gegrond, maar „aesthetisch”, d. i. „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein kann” (93). „Wie sind Geschmacksurteile möglich?” (150). Zij berusten op een subjectieven grond en een aprioristisch principe der oordeelskracht (§ 36 en 37). — Wij zullen later zien dat Kant's erkenning van den enkel *subjectieven* en ontkenning van een *objectieven* grond, zoowel als Schiller's aanwijzing van het *objectieve* principe der schoonheid als de „vrijheid in de verschijning”, hoe veelbeteekenend dit beginsel ook is, het ware beginsel en doel der kunst voorbijziet, dat in het *absolute* ligt, in het absoluut ideëele, waarin zoowel het subjectieve als objectieve slechts *moment* is. Wij wijzen hier eerst óók in Kant's leer het objectieve moment aan: schoonheid als „Symbol der Sittlichkeit”. Op deze gedachte loopt Kant's aesthetica uit, doch zij is het beginsel dat volgens hem overal doorwerkt. Kantianen en Kantkenners, vooral Schiller, hebben zich druk met deze gedachte bezig gehouden, m. i. op weinig afdoende wijze.

Er zijn auteurs, die wel inzien dat Kant's verklaring dat de schoonheid „het symbool der zedelijkheid” (228 v. v.) zou zijn, het probleem eer verduistert dan verklaart, doch Kant's gedachte hopen te redden door „zedelijkheid” te

lézen en „vrijheid” te dénken. En wel de hóógste vrijheid als vrijheid van willen en denken. Er is zeker veel voor te zeggen dat „Sittlichkeit” in Kantischen zin de vrijheid beteekent van zedelijk doen en denken. En zoo zijn er zelfs auteurs, en wel zeer goed ingelichte, die om deze reden die gedachte van den Koningsberger wijsgeer het hoogtepunt van de „Critiek der Oordeelskracht” achten ¹⁾. Zedelijkheid zich voorstellen als einddoel kon men in den tijd van Kant, toen men het hoogste menschelijke leven, volgens het populaire spraakgebruik, het ‘zedelijke’ noemde, beschouwd van het standpunt van het ‘volmaakte’ in den zin van het zedelijk ‘goede’. Zoo zegt Kant dan: „das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten”. — Doch in een „Kritik der Urteils-kraft” zou het hoogste standpunt datgene geweest zijn, van waaruit het inzicht geopend ware op twee onderscheiden gebieden: het *ethische* én het *aesthetische*. Het zuiver ‘critische’ begrip had zuiverder onderscheid moeten maken tusschen ‘zedelijkheid’ en ‘geestelijkheid’ (redelijkheid), en beide onderscheiden gedachten niet moeten vereenzelvigen en zonder meer gelijkstellen met ‘vrijheid’.

Wel begrepen is *redelijkheid*, in den waren zin van zuivere idealiteit, méér dan *zedelijkheid*. Niet symbool der zedelijkheid, maar symbool — of zuiverder ‘verschijning’ — der *Idee*, is wat ‘schoonheid’ genoemd wordt ²⁾ Dat Kant

1) Zoo zegt b. v. A. Lewkowitz in een voor onzen tijd merkwaardig voorbeeld van herleving der Hegelsche filosofie — althans van de belangstelling in deze —, het geschrift over „Hegels Aesthetik im Verhältnis zu Schiller”: „Die dargestellte Sittlichkeit oder die Anschauung gewordene Freiheit bedeutet den Zusammenschluss der Natur und der Freiheit in den schönen Gegenstand, der nicht Natur, nicht Sittlichkeit, sondern beides in originaler Einheit ist und als solche im erzeugenden Grunde des Gefühls erlebt wird. Daher das Kantische Satz: Die Schönheit ist Symbol der Sittlichkeit. Mit dieser Definition stehen wir auf der Höhe der Kantischen Leistung. Denn in dem Begriff des Schönen als das Symbol der Freiheit...” (23).

2) Ook „symbool” is een beperking, doch hierover later.

in 'beginsel' dit 'bedoeld' heeft leert de diepere beschouwing zijner Critiek, en leert niet minder de geschiedenis der Aesthetica. waarin Kant's beginselen zich verder ontwikkelden. Daarin zien wij Kant's gedachten, slechts als 'vruchtbeginselen' van later ontkiemende begrippen te beschouwen, door de geestesarbeid van Schiller en vooral van Hegel, in het veld der Aesthetica als 't ware tot wijdvertakte boomen ontwikkeld die rijke vruchten dragen.

Kant komt met zijn stelling: „schoonheid is het zinnebeeld van het zedelijk goede” zelfs in strijd met zijn andere stelling: „schoonheid behaagt zonder alle belang” (44 v.v.), daar het zedelijk goede belang insluit en het zinnebeeld daarvan de gedachte aan het belang meebrengt¹⁾. Slechts als *zinnebeeld* van het Ideëele is het Schoone verheven boven alle particuliere interesse, dewijl de Idee als hoogste werkelijkheid en waarheid de volstreckte onverschilligheid zelf is. Absoluut indifferent is de ware Werkelijkheid of werkelijke Waarheid voor alle subjectiviteit; d. w. z. niemand heeft een byzonder belang bij het eeuwig geldige. Bezien binnen den gezichtshoek van het 'belang' kan men alleen zeggen dat de Waarheid beperkt wordt beschouwd; doch aanschouwd van het algemeene standpunt is de volmaakte Waarheid als het 'algemeene' belang de negatie en opheffing van alle subjectieve interesse, zoodat een welbehagen bij de aanschouwing van een symbool der algemeen geldige idealiteit vanzelf ook alle byzonder belang te boven gaat.

Het is alsof Kant bij de „Critiek der Oordeelskracht” het oog niet van de „zedelijkheid” kon afwenden, en deze als 't ware als een wolk zag voor de zon der Idee. Komt dit misschien, omdat hij juist zijn „Critiek der practische Rede”

1) Vgl. Kr. d. U. 231. In de 2e analogie tracht Kant deze tegenspraak in de gauwigheid op te heffen.

voltooid had en door zijn praeoccupatie met de zedelijkheid was gepraejudiciëerd in zijn critisch oordeel over schoonheid en kunst? Zeker is, dat Kant in het Schoone de openbaring zag eener zedelijke wereldorde, en dat de vorm van het 'schoone ding', dat hij aanschouwde, symbolisch de onaanschouwbare werkelijkheid der zedelijke wereld voor hem weergaf. De aanschouwbare voorstelling der zedelijkheid is de tot „verschijning gekomen vrijheid” (228 v. v.).

In het genie, op natuurlijker of oorspronkelijker wijze werkzaam dan het talent, is die voortbrenging van het schoone „voorbeeldig” te achter, omdat de „vrijheid” van het genie de werkzaamheid van het (vrije) scheppen zelf is (§ 46—51, vooral p. 187). Doch ook voor het genie geldt, dat voortbrenging aan het schoone en aanschouwing der (zedelijke) vrijheid nog geen zedelijk handelen is. In het genie is de „musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnissvermögen” aan het werk (187). De „Naturgabe der Kunst (als schöne Kunst) muss die Regeln geben” (177), en het genie als de voortreffelijkste „Naturgabe” geeft deze regelen op „originale musterhafte” wijze. Ook dus in het genie, ja op oorspronkelijke en voorbeeldige wijze geeft het genie de „vrijheid” te aanschouwen. Zoo ergens dan is hier mogelijk — Kant doet dit geenszins — verband te leggen tusschen de vrijheid van het kunstscheppend genie en de zedelijke vrijheid in Kantischen zin, een verband, dat betrekkelijk los is als men het slechts legt tusschen het kunstscheppend genie en de zedelijkheid, doch betrekkelijk vast als men beide begrippen in hun geheel er in opneemt, daar de 'vrijheid' de eenheid van beide vormt. Deze vrijheid sluit regel en wet in, zoowel in kunstzinnig als zedelijk opzicht. De vrijheid van ethische wetten is dezelfde vrijheid die met aesthetische regelen overeenkomt. Regelmaat en wette-

lijkheid nu ziet Kant vooral verwerkelijk in de „doelmatigheid”, zoowel in de natuur als in de kunst. „Die Einbildungskraft muss auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand (sein)” (§ 59, 232). In de kunst zien wij „der Idealismus der Zweckmässigkeit” (§ 58, 227). Dit doelbegrip is het eigenlijke thema der teleologische oordeelskracht, doch Kant erkent er ook het principe der aesthetische oordeelskracht in (§ 58, § 59). Het doel is vrijheid, de vrije idealiteit. Deze stemt overeen met de vrijheid der zedelijkheid (§ 57).

Nu zou in de scheppende werkzaamheid van het genie de vrije werkelijkheid aan te wijzen zijn, die als 't ware vanzelf die vrijheid in beide opzichten verwerkelijk. Met toeleg het „Symbol der Sittlichkeit” te doen vervaardigen kan ook Kant's bedoeling niet geweest zijn, daar tendentieuze kunst volgens zijn principes — met name o. m. dat van het belangeloos welbehagen — onbestaanbaar is. Zoo'n 'Tugendheld' is hij niet, dat hij in een kunstwerk volgens dien bekrompen zin de schijn der deugd in de plaats zou stellen van de schoonheid zelf. Hij stelde zich het „Symbol der Sittlichkeit”, „Symbol des Sittlichguten”, voor in de *vrijheid* van het kunstzinnig scheppen. Nu, dat volbrengt het genie. Alle kunst is het werk der genialiteit. „Schöne Künste (sind) notwendig als Künste des Genies (zu) betrachten” (174). Schoone kunsten zijn vrije kunsten, artes liberales. En in het genie is de vrijheid een *werkelijkheid* geworden. Schept het genie op oorspronkelijke en voorbeeldige wijze, dan is zijn kunst de verschijning zoowel der ethische als der aesthetische vrijheid, en in beide beteekenissen verschijning van wat Kant het „bovenzinnelijk Substraat” en wij na hem Idee noemen. Tot voorstelling gekomen „Sittlichkeit” zal Kant zelf verschijning der vrijheid, de vrije verbeelding overeenkomend met het verstand, en

zoo de verschijning der idealiteit of der aesthetische Idee noemen (§ 172, § 58, § 59). Verschijnende vrijheid of vrijheid in de verschijning — het algemeene principe dat Schiller prachtig zal uitwerken — is dan in alle schoonheid en kunst het schijnen der Idee zelf. De idealiteit der doelmatigheid is dan: het door zich zelf bepaald zijn der Idee in de zelfbedoeling der kunst, de ideëele autonomie in het rijk der schoonheid.

Kant overtuigt ons niet van de waarachtigheid der kunst als 'symbolische ethica' — om nu eens bondig te zeggen wat hij bedoelt —, al zou hij alle analogieën der ethische en aesthetische oordeelen optellen, omdat daarmee nog niet waar gemaakt zou zijn dat zedelijke ideeën op zinnebeeldige wijze in de kunst tot verschijning zouden komen. Als vanzelfsprekend gewaagde hij doorlopend van „aesthetische Ideeën”; vanzelfsprekend, omdat toen de zuivere redelijkheid in hem sprak, terwijl het niet anders kan of in zijn principe van het „symbool der zedelijkheid” heeft in zijn „Critiek der Oordeelskracht” het voor-oordeel gesproken.

De Kantianen hebben in 't algemeen weinig raad geweten met 's meesters opvattingen van kunst als symbolische ethica. De Koningsberger wijze is ten slotte een 'Tugendheld' gebleken. Zelfs een auteur die hem in dit opzicht tracht te verdedigen moet zeggen: „Wohl ist zuzugeben, dass Kant die Definition des Schönen als Symbol der Sittlichkeit vielfach zu einem moralischen Gefallen an ethischen Stoffen der Kunst selbst in anschauungslosen Allegoriespielen verflacht hat”¹⁾. Kant's inzicht in het gebied der kunst was beperkt. Hij zag meer de Natuur dan de Kunst. Zoo getuigt ook een schrijver die aan Kant alle mogelijke recht laat wedervaren: „Und sicherlich dringen

1) A. Lewkowitz. Hegels Aesthetik im Verhältnis zu Schiller. 24.

diese Gedanken alle (meer bepaald die over de aesthetische Idee, het innerlijk aesthetische en het symbool der zedelijkheid), an denen die ernstliche Müh, das innerlich Aesthetische zu begreifen, deutlich zu spüren ist, nicht in die Tiefe des spezifisch künstlerischen Lebens hinein. Es wirkt hier, wo eigene ästhetische Erfahrungen das Denken befrüchten müssen, nach, wie in einer innerlichen Beziehung zum Erfahrungsdenken zuerst das ästhetische Problem seinem Ort nach gefasst ist, mit einer starken Betonung des Verstandes, von dem Philosophen, bei dem das Interesse an der Erzeugung der Objecte der Natur aus ihren Gesetzen das erste war.¹⁾ Hoe ruim en diep is daarentegen Schiller's blik geweest in het groote rijk der kunst, waarin hij zelf een der machtigste heerschers was.

Dat evenwel Kant, niettegenstaande zijn beperkten blik op het rijk der kunst en zijn gebrek aan innerlijke ervaring, toch het, ten opzichte van zijn intellectualisme buitengewone, beginsel heeft geuit, dat de reden van het aesthetisch welbehagen moet gezocht worden in den „bovenzinnelijken grond” der „verschijning” (214), is zeer merkwaardig. Hier is alles behalve eene „starke Betonung des Verstandes”; hier is de anders streng empirische en scherp intellectualistische Kant ineens een mystieke aanschouwer van de onbestemde Idee van het bovenzinnelijke in ons, die gewag maakt van „het zelfs naar zijn oorsprong verborgen vermogen” (215). Uit de aporie, waarin de tegenoverelkaarstelling van twee beweringen²⁾ (§ 57) hem brengt, komt hij alleen door den eenigen „Schlüssel der Enträtselung” te zoeken in de Idee van het *bovenzinnelijke*.

Als hij dan in zijn „Anmerkung I” bij de oplossing der reeds besproken antinomie (over smaak valt niet te twisten

1) Eugen Kühnemann. Kant und Schillers Begründung der Aesthetik. 47, 47.

2) Zie Tijdschr. v. Wijsb. IVe Jg. 3e afl. p. 186—188.

én over smaak kan men strijden), vroegere gedachten herhalend en samenvattend, zegt, dat de *aesthetische Idee* „keine Erkenntniss” worden kan, omdat zij „eine Anschauung” (217) is, zijn wij goed op weg Kant's *aesthetica* te leeren doorgronden tot in haren kern. Wij hebben getracht dien verborgen kern te voorschijn te brengen. Doch wij moeten dien anders beschouwen dan Kant gewild heeft, — niet naast of als tegenstelling van de „Vernunftsidee” (217), welke ook niet ter kennis, evenwel ook niet ter aanschouwing kan komen, maar als één en dezelfde Idee is onderscheidene opzicht.

„Nun glaube ich”, zegt Kant weifelend genoeg, „man könne die aesthetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftsidee aber einen indemonstrabeln Begriff der Vernunft nennen” (217). Dit is met andere woorden herhalen wat hij reeds gezegd heeft. Het is vreemd een denkgenie als Kant hier moeitevol te zien worstelen met zijn gedachten. Hij heeft het zich onnoodig moeilijk gemaakt in zijn antinomie van den smaak, heeft in de waan verkeerd, dat de beide tegenstellingen 'hetzelfde' zouden inhouden en in de gelijkstelling de oplossing meenen te vinden, geen oog meer hebbende voor de tegenstelling als zoodanig, — en als hij de in „Anmerkung I” geuite gedachten weer opvat, verweekelt hij zich in een nieuwe moeilijkheid, staat hij voor een nieuwe tegenstelling: „ästhetische Idee” en „Vernunftidee”. Hier blijft hij voor de tegenstelling staan, houdt slechts het onderscheid in het oog. — Voor de synthetische beschouwing evenwel blijven de tegenstellingen ook bestaan, worden de onderscheiden ook in het oog gehouden, — doch heeft men dit voor, dat zij het toevallige, gewilde en kunstmatige verliezen, waarmee Kant's uiteenzettingen behept zijn (§ 57, Anmerking I en II).

Aanvaardt Kant de Idee als „übersinnliches Substrat aller Erscheinungen” (218 v. v.), en telt hij desniettemin, naar aanleiding van zijn „*dreierlei Arten der Antinomie* der reinen Vernunft” (Anm. II, 220) op grond van evenveel „Erkenntnisvermögen” (Ibid.) (Verstand, Urteilskraft en Vernunft), dan treft ons slechts het kunstmatige van dezen opzet, die hij in zijn deductie niemand heeft aannemelijk gemaakt, omdat het schema hem zelf niet helder voor den geest stond: „Räumt man aber unserer Deduction wenigstens so viel ein, dass sie auf dem rechten Wege geschehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei, so zeigen sich drei Ideen: *erstlich* das Uebersinnliche überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrat der Natur, *zweitens* eben desselben, als Principis der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen, *drittens* eben desselben, als Principis der Zwecke der Freiheit und Principis der Uebereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen” (222). Drie ideeën heeft Kant aangetoond en opgesomd, doch zijn deductie heeft geen verband gelegd tusschen het eene en het andere begrip, en al veronderstelt hij stilzwijgend samenhang en eenheid — in het bovenzinnelijke substraat zonder alle bepaaldheid? — dan heeft hij althans toch geen synthese beproefd.

Wel kan men in de „schöne Natur” een vingerwijzing zien naar de ‘hoogere eenheid’ van Natuur en Rede in het „Ansich” der wereld (165, 214)¹⁾; evenwel is Kant’s „Kritik der Urteilskraft”, — een geniaal werk in de uiteenzetting der verschillende factoren, die in aesthetisch (en teleologisch) opzicht voor het oordeelsvermogen te onderscheiden zijn, — gebrekkig gebleken in het ineen-

1) Opmerking van A Lewkowitz. Hegels Aesthetik im Verhältnis zu Schiller. 24.

denken der onderscheiden factoren, die dus ook niet het product opleveren, hoogere eenheid van „Natuur” en „Rede” genaamd. In zijn „Kritik der reinen Vernunft” echter heeft Kant in de Eenheid of Synthesis der transcendentale Apperceptie het woord genoemd, hetwelk in een bepaald gedachtenverband, dat ik hier niet ontwikkelen kan, veel méér beteekent dan een vingerwijzing. Kant heeft deze synthesis niet weder opgenomen, en toch had hij in zijn „Kritik der Urteilskraft”, omdat hij hier zijn gedachten liet gaan over het geestesrijk der kunst, over de elkaar begrenzende gebieden der schoonheid en doelmatigheid, de transcendentale eenheid der Idee óveral kunnen bedenken. Hij begrijpt dat geestesrijk toch als het rijk der ‘vrijheid’, het woord aangevende dat als ‘zelfbepaling’ b. v. ook de autonomie in het geestesrijk der kunst beteekent en in het door zichzelf bepaald zijn der Idee de veeleenigheid der ideële momenten in natuur en geest en rede.

Een vingerwijzing zou men ook met het oog op die hoogere eenheid kunnen zien in de „transcendentale Freiheit” (218), als het redebegrip van het ‘bovenzinnelijk substraat’ aller verschijnselen.

Vingerwijzingen genoeg, — evenwel heeft Kant ze zelf niet gevolgd. Dit hebben de navolgers, voortzetteren en vernieuwers zijner wijsbegeerte gedaan, — in de eerste plaats Schiller.

Wij hebben reeds voorloopig de beteekenis van Schiller’s voortwerken op den door Kant gelegden grondslag der Aesthetica aangewezen in zijn opvatting van de schoonheid als „vrijheid in de verschijning”, van den (schoonen) „schijn” en van de kunst als het „vrije spel” (der verbeelding). Schiller’s besef van kunst blijkt veel dieper dan dat van Kant.

Daar Kant over weinig innerlijke ervaring van schoonheid en kunst te beschikken had, kon ook zijn geestelijke reflexie

niet de diepte van het kunstzinnige leven tot den bodem verlichten.

Het begrip der schoonheid heeft Kant desniettemin scherpzinnig van alle kanten bekeken, als een edelsteen gezuiverd en geslepen, en gevat in het goud van zijn proza; het 'goud', want hoe men ook moge smalen op Kant's kunstlooze stijl, zijn proza is hard en stug, alsof hij het moeilijk bewerkte en er spaarzaam mee moest zijn — Kant heeft weinig geschreven en schrijvende altijd geworsteld met zijn denkmateriaal en taalvormen, — maar het is als een edel metaal zoo onaantastbaar, waar het den vorm van zijn begrip, gedreven door krachtig denken, had verkregen. Alleen het koningswater lost het op, d. i. de critiek en dialectiek van een dieper ingrijpend en meer omvattend denken. De Aesthetica is telkens vernieuwd en volmaakter van vorm geworden. De volmaakste vorm is het systeem. Kant's begrippen vindt men terug in de latere Aesthetica en ook het systeem der schoonheidscategorieën zou zonder Kant's werkzaamheid niet kunnen verwerkelijkt worden.

Zoo kunsteloos als Kant's technisch gebruik der taal mag heeten, zoo kunstrijk is Schiller's woord, dat hij, in een eigen stijl, den zuiveren vorm zijner denkbeelden gaf, waarin Kant's begrippen wel duidelijk te herkennen zijn, maar veredeld door Schiller's kunstzinnig gevoel en grootscher door zijn machtigen verbeelding. Wat bovendien voor Kant een abstractie was werd voor Schiller concreet, een werkelijkheid van gevoel en verbeelding, opgevoerd tot de werkelijke waarheid des begrips.

Dit gebeurde vooral met de beginselen: vrijheid in de verschijning der (zedelijke en geestelijke) idealiteit, het spel der verbeelding, eenheid van zinnelijkheid en geestelijkheid. Hoe weinig aandacht Kant heeft gehad voor de kunst in haar byzondere vormen en tijdelijke verschijningen

toont zijn leven en toont eveneens zijn critiek van het aesthetisch oordeelsvermogen, en hoe hij de waarde der zedelijkheid in de kunst naar den geest zijns tijds overschatte toonen ook beide evenzeer. Bleef voor Kant de kunst dus vrijwel een uiterlijk verschijnsel en de kunstleer een abstractie, eene theorie — „mit einer starken Betonung des Verstandes” — voor Schiller was de kunst eene innerlijke, eene zoowel zinnelijke als geestelijke werkelijkheid. Schiller verhief zich van de practijk van het kunstenaarschap, met Kant's hulp, tot het ware begrip dier werkelijkheid in hem, en zoo van schoonheid en kunst in 't algemeen.

Heeft Schiller gedacht zelf een der stevigste grondslagen te hebben gelegd voor het gebouw der Aesthetica? Of wel zelf de Aesthetica te hebben opgebouwd? Een brief aan Jacobi geeft deze meening te kennen ¹⁾. Hij achtte zich in het „afbreken” der kunsttheorieën van anderen geheel Kantiaan, doch in het „opbouwen” zou hij zelfstandig zijn of zelfs tegenover Kant staan.

Het is zeker dat hij doelt op het leggen van den „objectieven” grondslag der schoonheidsleer, waar Kant geen anderen dan den „subjectiven Bestimmungsgrund” (43) had erkend. Wij hebben er reeds op gewezen dat Kant's ontkenning

1) Auserlesener Briefwechsel, IIe Bd. (1827) p. 203, 204. Schiller schrijft 29 Juni 1795 uit Jena aan Jacobi: „Ich darf bei dem Gang, den ich nehme, vor der Hand wenigstens, auf keinen grossen Anhang rechnen, da ich es sowohl mit den empirischen als mit den rationalen Aesthetikern verderben musste. Indessen habe ich noch immer guten Mut, und werde, wenn die Götter wollen, meinen weg mit Beharrlichkeit auslaufen. Da wo ich bloss niederreisse und gegen andere Lehrmeinungen offensiv verfare, bin ich streng Kantisch; nur da wo ich aufbaue, befinde ich mich in Opposition gegen Kant. Indessen schreibt er mir, dass er mit meiner Theorie ganz zufrieden sey; ich weiss also doch noch nicht recht, wie ich gegen ihn stehe”.

De bedoelde uiting van Kant (Königsberg, 30 Maart 1795) luidt: „Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken hierüber mitteilen zu können.”

van een objectief principe voor de kunst niet zoozeer een beperking beteekende als wel de erkenning der zelfstandigheid van het rijk der schoonheid. Het aesthetische oordeel is niet naar verstandsregelen gevormd, niet op begrippen gegrond. Objectieve principes gelden wel voor de wetenschap en de zedelijkheid, waar begrippen en regelen den norm bepalen. Schoonheid en kunst zijn slechts te beoordeelen op subjectieven grond. Tegenover dit aesthetisch subjectivisme van Kant nu meende Schiller zijn objectief principe te stellen: schoonheid is vrijheid in de verschijning.

Schiller was zich bewust in de ontwikkeling der menschheid, die naar een ideale menschelijkheid streeft, waarvoor vrijheid het hoogste doel is, *voorbeeldig* te zijn. Hij trachtte in zichzelf te verwerkelijken, wat de menschheid in haar streven naar de hoogste beschaving, zich als doel had voor te stellen. Het ideale beeld der menschheid heeft hij in zichzelf willen verwerkelijken; althans hij heeft getracht *voorbeeldig* te zijn, een werkelijk *voorbeeld* te zijn van *ideale menschelijkheid*. Wat Kant de gave van het genie achtte, „musterhaft” te zijn, wist hij in zichzelf als een werkelijkheid. De vrije openbaring zijner idealiteit, de verwerkelijking der ideale vrijheid, — niet minder dan Kant zag Schiller daarin de *voorbeeldigheid* van den genialen mensch. Wat één mensch vermag, vermag ook de menschheid op haren weg naar de hoogste cultuur, met het voorbeeld en het menschelijke ideaal voor oogen.

Het middel en het doel zag Schiller in schoonheid en kunst; als middel de aesthetische opvoeding der menschen en als doel de ideale schoonheid, waarin de menschheid haar eigen idealen zich ziet voorgespiegeld. De mogelijkheid der verwerkelijking is de vrijheid. Vrijheid in leven en kunst, in de werkelijkheid en in de „wereld der ideëen”. Daarvan is de schoonheid de verschijning. „Die Schönheit

ist das Werk der freien Betrachtung, und wir treten mit ihr in die Welt der Ideen" (Br. ü. d. aesth. Erz. d. M. 26e br.)

Om het rijk der ideeën te bereiken, verheffe de mensch zich — ten aanzien van schoonheid en kunst — van de „realiteit" tot den „schijn". Zijn verlangen is dat de mensch zich „emporhebt von der Realität zum Scheine (26e Br.). De 'schijn' van wat? Tot de schijn der idealiteit, de verschijning van het rijk der ideeën, — het 'schijnen der Idee'. Heeft Schiller 't reeds zoo zuiver voorgesteld, de ware schoonheid zoo begrepen? — Hij heeft in den 'schijn' de idealiteit aanschouwd. Waar de schoonheid schijnt, breidt de wereld der ideeën zich uit.

De werkelijkheid der kunst is het vrije spel der verbeelding met dien aesthetischen schijn. „Der Schein der Dinge ist des Menschen Werk". De schijn der dingen is het werk zijner idealiteit. En zijn vrijheid is het aesthetische spel met dien schijn. In de verbeelding der kunst breidt de wereld der ideeën zich uit als een hoogere werkelijkheid.

(Slot volgt.)

RELATIEVE EN ABSOLUTE, AFHANKELIJKE EN VRIJE BEWEGING

DOOR

DR. J. CLAY.

De Mechanica of bewegingsleer heeft reeds lang een voltooiing en afsluiting verkregen, die ten gevolge heeft, dat sedert vele jaren weinig principieele veranderingen aangebracht en weinig belangrijke nieuwe gegevens toegevoegd zijn.

De arbeid in de mechanica heeft in hoofdzaak tweeërlei richting genomen, nl. de verfijning der wiskundige hulpmiddelen, die voor de werkelijke voltooiing van veel in beginsel opgeloste vraagstukken noodig zijn, en de kritiek van de grondslagen waarop zij steunt.

Bij deze laatste treedt een eigenaardige moeilijkheid naar voren. In de mechanica heeft men n. m. te maken met verschijnselen in de natuur van de meest algemeene en eenvoudige soort. Men vraagt hier slechts naar den stand der dingen en niet naar hunnen toestand. De mechanica zal dus, wil zij over de werkelijke verschijnselen handelen, moeten steunen op enkele zeer eenvoudige en algemeen geldige eigenschappen van de natuur, die ons door de waarneming moeten worden verstrekt. Maar andererzijds berust zij op de opvattingen van ruimte, tijd en getal, zooals deze zich langzamerhand in het menschelijke den-

ken hebben ontwikkeld, en zooals ze het best onder woorden gebracht zijn door de natuurkundigen-philosophen als Descartes, Leibnitz, Euler, Kant e.a. Men kan dus onderscheid maken tusschen een rationeelen en een experimenteelen grondslag en deze laatste moet, zooals ik boven reeds opmerkte, van een zeer algemeene strekking zijn zoodat hij door zijne abstraktie weinig meer aan afzonderlijke en opzettelijke waarneming doet denken.

Is het wonder dat men dikwijls in moeilijkheden geraakt bij de behandeling der grondslagen en dat er een soort spraakverwarring ontstaan is, die de zaak meestal duisterder maakt. Is de traagheid een rationeële onderstelling of een eigenschap van de stof, is de kracht een wiskundige functie of een gegeven der zinnen, is de energie een begrip of een substantie in de natuur? Ziedaar eenige van die vragen, zooals men ze zich naar aanleiding van den dubbelzijdigen grondslag der mechanica zal moeten stellen. ¹⁾

Ik wil thans op deze vragen niet nader ingaan maar komen tot een andere, waarmee men zich sedert lang bezig houdt en welke tot den huidigen dag telkens weer in de tijdschriften wordt behandeld. Is de beweging absoluut of is ze relatief? Ook hier doet zich telkens ditzelfde boven genoemde alternatief voor, n.l. of er van absolute beweging slechts sprake kan zijn als begrip en voorstelling of dat ze ook in de natuur waarneembaar is.

Deze vraag wordt o.m. behandeld door Petzoldt (Ann. d. Nat. Phil. VII blz. 35) en door Höfler in zijne Studien zur

1) Die französischen Schriftsteller (zij niet alleen) über Mechanik lieben es sich derartigen lästige Fragen vom Leibe zu halten, indem sie zwischen physikalische und rationelle Mechanik einen scharfen Unterschied machen . . . Hält man die Scheidung streng aufrecht, so bringt dies für beide Gebiete die Gefahr der Stagnation mit sich. Jede Naturwissenschaft bedarf der dauernden gegenseitigen Wechselwirkung von Theorie und Experiment". Mach. Die Mechanik u.s.w. 5e A. blz. 262.

gegenwärtigen Philosophie der Mechanik, (blz. 127 en 134) ter sprake gebracht.

Voor een groot deel is gebrek aan logische kennis omtrent de beteekenis der woorden absoluut en relatief echter schuld aan het uitblijven van een beslissend antwoord op de vraag. Vooral van het eerste woord is in de natuurwetenschap een onsystematisch gebruik gemaakt, dat verwarring tengevolge heeft.

Sommigen bedoelen met absolute beweging, de beweging t/o van een vast coördinatenstelsel, anderen die t/o van de ruimte; Kant bedoelt de beweging, onafhankelijk van de materie buiten 't bewegende lichaam. Een geheel anderen zin heeft dan weer het woord in de benaming absoluut maatsysteem, waarin absoluut beteekent, algemeen (doch zeer willekeurig) aangenomen, en absolute brekings-index, waar met absoluut bedoeld wordt de breking t/o van het vacuum.

Bij het bespreken van absolute beweging is 't derhalve een eerste voorwaarde, precies aan te geven wat men onder dit woord verstaat. Want de meeste moeilijkheden en verschillen tusschen de schrijvers schuilen in de verschillende opvattingen der woorden en begrippen.

In de boeken over theoretische mechanica tracht men de moeilijkheid gewoonlijk te ontgaan door te zeggen dat alle bewegingen ten opzichte van een vast coördinatenstelsel worden beschouwd, in 't midden latende of zoo iets mogelijk is. ¹⁾

1) Appell. *Traité Mécanique Rationnelle* I. blz. 81. Nous rapporterons les positions de tous les corps à un système d'axes que nous appellerons, par définition, *axes absolument fixes*: ce système d'axes est un trièdre triangle *invariablement lié aux étoiles appelées étoiles fixes*.

Föppl. *Vorlesungen über Technische Mechanik* I blz 21. „...Für jetzt genügt es zur Klärung der mechanischen Grundbegriffe, dass wir allen

Maar dit juist blijft een aanleiding om steeds op de vraag terug te komen. Want terwijl de geheele mechanica altijd in deze onderstelling is opgebouwd, is men zich bewust dat het vaste coördinatenstelsel een fictie is. Waarom heeft men zich altijd vast gehouden aan de meening dat beweging juist ten opzichte van een vast stelsel moet worden bepaald? Het mag wel zijn, omdat men van nature geneigd is, niet te rusten voor men een laatsten onwrikbaren grondslag voor zijn opvattingen verkregen heeft. Evenwel blijft het een ijdel geloof, dat eenige grond onwrikbaar en volkomen zeker zou kunnen zijn.

Men heeft zich dikwijls de vraag gesteld: is de beweging relatief of is ze absoluut, in de meening dat een van beide qualificaties een tegenstrijdigheid in zich zelf zou vormen, en de andere onafscheidelijk aan het begrip beweging zou moeten worden verbonden. Maar zoo is het niet gesteld, zooals ik zal trachten aan te toonen. Beide zijn begrippen van algemeene strekking en alzijdige toepasselijkheid en de vraag, zooals ze zoo even gesteld is, is daarom ook volkomen onbepaald. Ze heeft op zichzelf even weinig zin, als te vragen: is de natuur, is de ruimte, is de mensch, is God relatief of absoluut?"

Om te beginnen zullen we het wezen der beweging moeten nagaan.

Onder de veranderingen der werkelijke wereld zijn er die als eenvoudigste onzen eersten aandacht verdienen.

Het zijn die veranderingen, waarbij de betrokken dingen bij nadere beschouwing onveranderd blijven. Het is slechts

Grund zu der Annahme haben, dass ein solcher fester Raum, der für die strenge Gültigkeit der astronomischen Mechanik gefordert werden musz, als wirklich vorhanden vorausgesetzt werden darf. Eine Bewegung wie sie von diesem Raume aus gesehen erscheint bezeichne ich als ein absolute".

de ruimtelijke betrekking waarin de dingen tot elkaar staan, die verandert. Het is deze zichtbare of waarneembare verandering van plaats en van ruimtelijke verhouding, die wij beweging noemen. Ik spreek hier met opzet niet van *de ruimte*, omdat het zelfstandig-naamwoord ons altijd weer in den waan brengt dat de ruimte *iets* is, een ding is. De ruimte echter is geen ding, geen ding met eigenschappen en ook niet met afmetingen. Het is zelfs geen omljnde of omgrensde leegte, waarin, bij wijze van kast, de dingen staan.

De ruimte is de verzelfstandiging van de ruimtelijke eigenschap der dingen, de vorm en grootte-verhouding der lichamen. Maar zonder deze, is zij even weinig iets als hardheid en roodheid. Ook dit zijn slechts eigenschappen aan de lichamen, die voor een oogenblik afzonderlijk bestaan krijgen in de abstractie van onze gedachte. 1).

Men kan zich wel een ruimte voorstellen door z.g. voorwerpen, die een zekeren inhoud hebben, weg te denken. Dit is echter *de ruimte* niet maar *een leegte*, die bepaald wordt door de bepalende en omgrenzende lichamen, die we niet hebben laten verdwijnen in onze voorstelling.

Het gaat met het begrip ruimte, zooals het met zoovele andere gegaan is, waaraan men een stoffelijke voorstelling heeft verbonden als geluid, warmte, licht, ziel en geest. En zooals deze stoffen en dingen uit het rijk van het bestaande zijn verdwenen, gevlucht voor het onderzoek van de gedachte en alleen een enkele maal uit nood voor het oog der ver-

1) J. Petzoldt. Die Gebiete der absoluten und relativen Bewegung. Ann. d. Nat. Phil. 7 blz. 36. „Wenn Newton seinem absoluten transzendenten Raum Unbeweglichkeit zuschreibt und Laplace ihn sogar unbeweglich und für die Materie durchdringlich nennt, so zeigt uns das, dass die Begriffe Raum und Ding, die doch in bezugsweiser Differenzierung entstehen, noch nicht weit genug aus einander gerückt sind, sich noch nicht scharf genug gegeneinander abgegrenzt haben.

beelding worden teruggeroepen, zoo behoort het ook met het begrip ruimte te gaan. Bij nader inzien zal niemand haar een waarneembare eigenschap kunnen toekennen en zij bezit geen enkele zinnelijk bepaalde hoedanigheid, dus kan zij geen ding zijn. In een volgend artikel hoop ik hier in 't bijzonder op terug te komen.

Wij moeten dus inzien dat het zinloos is van bewegingen ten opzichte van de ruimte te spreken.

Bewegingen zijn dus natuurlijke veranderingen van de allereenvoudigste soort en zoo ligt het in de ontwikkelingsgang der natuurwetenschappen ook bij alle kwalitatieve veranderingen na te gaan in hoeverre bewegingen daaraan ten grondslag liggen.

Men kan zeggen dat de beweging de aanschouwelijkheid is van de veranderingen in 't algemeen.

Bij een bepaalde verandering moeten nu altijd een vroegere en een latere toestand kunnen worden aangewezen. Een verandering is immers het worden van iets tot iets anders. Geen van beide toestanden op zichzelf, maakt nog de verandering uit en zij is het worden tusschen het eene als begin en het andere als eindpunt.

De beweging zal als verandering van ruimtelijke betrekking aan het algemeene karakter der verandering moeten voldoen. Zal derhalve een beweging bepaald zijn, dan moet er naast iederen oogenblikkelijken stand een vroegere aan te wijzen en een latere te verwachten zijn. Meetkundig zal de plaats van het lichaam op drie verschillende tijdstippen vergeleken moeten worden. En deze gegevens hebben alleen beteekenis als ze onafhankelijk van elkaar zijn.

Een vroeger ingenomen standpunt moet dus bepaald zijn, het moet waarneembaar en voorstelbaar zijn, bepaald door of ten opzichte van een lichaam, of bij abstractie daarvan

ten opzichte van een materieel punt. Wij hebben naast het bewegende lichaam noodwendig een tweede waar te nemen of voor te stellen dat buiten het bewegende ligt en daarvan volkomen onafhankelijk is.

Het spreekt dan wel van zelf dat het geheel onvoldoende is de beweging aan te duiden ten opzichte van de ruimte, die geen enkele bepaaldheid heeft. Het betrekkelijke van de beweging is dus, dat zij door het bewegende op zichzelf niet bepaald is, maar dat er een element noodig is, dat buiten de beweging valt.

De bepaaldheid der beweging grondt zich noodzakelijk op iets buiten haar. Het wezen der beweging is een betrekking tusschen het bewegende en het niet bewegende. Nu zou men gaarne voor dit niet bewegende willen nemen het rustende, het volkomen vaste. Maar in de natuur is niets vast en alles in beweging.

De illusie der ouden, dat de aarde het middelpunt der wereld en dat zij in rust zou zijn, is reeds eeuwen weggenomen, en met de gegevens der hedendaagsche astronomie zal wel niemand meer voor de volkomen rust ook van onze zon, of van eenig ander hemellichaam opkomen. Wat kan er dan nog in rust zijn. Ten slotte als laatste toevlucht wil men zich de ruimte zelf als het volkomen rustige denken. Maar deze is evenmin in rust als in beweging, omdat zij een abstractie of afgetrokkenheid der materiele wereld is, die minder dan iets anders een gegeven voor onze waarneming of voorstelling is. Van absolute beweging t/o van de ruimte te spreken is daarom volkomen zinloos, zooals ik reeds boven betoogde.

Een enkele opmerking moge ik hierbij voegen naar aanleiding van de in de laatste jaren ontstane relativiteitstheorie in de natuurkunde of meer in 't bijzonder in de electriciteitsleer. Het gaat hierbij niet zoo zeer om den in-

vloed der beweging ten opzichte van de ruimte op de lichamen, als wel ten opzichte van den wereld-aether, die volgens de voorstelling het heelal vult. Maar ook deze aether, deze tastbare ruimte, deze Proteus der moderne natuurkunde weigert steeds zijn bestaan en zijn invloed kenbaar en waarneembaar te maken. Houdt hij zich werkelijk verscholen of bestaat hij alleen in onze verbeelding? In het laatste geval blijkt het een zinrijke en vruchtbare fictie te zijn.

Hoe het zij, de relativiteits-theorie leert ons dat de rustende aether op de bewegende materie geen waarneembaren invloed kan hebben, en deze theorie heeft reeds door enkele proeven bevestiging verkregen. Dus ook met betrekking tot den aether zal de beweging niet kunnen worden bepaald.

Bij het zoeken naar een vast vergelijkingspunt behoeft men echter niet zoo ver te gaan, men kan daarvoor kiezen wat men wil, 't zij de zon, 't zij het aardoppervlak, als men zich maar geen illusie maakt van absolute rust.

In de mechanica is men overigens altijd op deze wijze te werk gegaan, al heeft men zich dikwijls verbeeld de bewegingen ten opzichte van een vast coördinatenstelsel te beschrijven en daarmee de bewegingen absoluut te maken. Inderdaad heeft men ze slechts beschreven, ten opzichte van een willekeurig assenstelsel, dat men zelf weer ten opzichte van een ander stelsel, dat natuurlijk even willekeurig is, in beweging denkt.

Door de invoering van het tweede stelsel heeft men zich dan wel vrij gemaakt van de willekeurigheid der eerst gekozen assen, maar niet van de betrekkelijkheid der beweging in 't algemeen. Met betrekking tot het tweede stelsel is het karakter der beweging in wezen gelijk aan dat met betrekking tot het eerste. Wanneer het nu duidelijk is dat het zinneloos is de beweging ten opzichte van de ruimte te be-

schouwen en onmogelijk een vast coördinatenstelsel aan te nemen, als 't woord vast ten minste aan de bedoeling zal beantwoorden, zal 't misschien velen niet overbodig voorkomen te vragen of 't dan niet noodig is de beweging absoluut te leeren kennen. De mechanica heeft zich immers ontwikkeld in de vooronderstelling dat de bewegingen in betrekking tot een vast assenstelsel worden beschouwd. De gene, die dit zou willen vragen vindt een voortreffelijk antwoord in een artikel van George Wernick (Ann.d. Naturphil. VII blz. 317), een artikel van groote beteekenis voor de grondslagen der Mechanica.

Wernick heeft n.m. betoogd dat de mechanica evengoed op te bouwen is zonder een vast assenstelsel en dat de bewegingen quasi ten opzichte van een vast assenstelsel zooals ze in de mechanica worden beschouwd, kunnen worden opgevat als een toevallige vereenvoudiging, waarvan men zich niet is bewust geweest.

Hij toont eerst aan, dat de bewegingen van twee lichamen, die op elkaar geen kracht uitoefenen, evengoed als voor 't geval dat zij elkaar aantrekken volgens de wet van Newton, geheel kunnen worden beschreven ten opzichte van een willekeurig coördinatenstelsel. Vervolgens bewijst hij dat het vaste coördinatenstelsel geheel kan worden gemist, wanneer men slechts, naast de bepalende beginelementen plaats en snelheid, de aanvangsversnelling aanneemt. De differentiaalvergelijkingen der beweging zullen in dit geval van één orde hooger zijn. Het zou ons hier te ver voeren zijn beschouwingen in onderdeelen te volgen.

Hij betoogt ten slotte nog, dat men bij iedere beweging een assenstelsel kan invoeren, zoodat de aanvangsversnelling niet noodig is en de vergelijking weer in zijn gebruikelijken vorm kan worden gebracht.

Wat ons dan 't meest treft is, dat voor een willekeurig

groot aantal van twee-lichamen-stelsels die volkomen van elkaar onafhankelijk zijn eenzelfde assenstelsel kan worden gekozen dat ter vereenvoudiging noodig is. Deze laatste stelsels vertoonen dus in hoofdzaak dezelfde eigenschap als het z. g. vaste stelsel der mechanica, zoodat daarin door de boven aangegeven opvatting weinig wijziging zal behoeven gebracht te worden. En hiermede is ook in praktischen zin de vraag opgelost in hoeverre de mechanica haar vast assenstelsel kan missen.

Nadat nu van verschillende kanten het betrekkelijke in de beweging is ter sprake gekomen, blijft ons nog over na te gaan of het spreken van absolute beweging in het geheel geen zin heeft. Boven is reeds aangegeven dat er niet onder verstaan kan worden een beweging ten opzichte van de ruimte of van een vast assenstelsel.

Kant zegt (Metaph. Anf.d. Naturwiss. blz. 94 ed. Höfler): „Die Bewegung einer Materie in gar keiner Relation auf die Materie auszer ihr, d. i. als *Absolute Bewegung* gedacht, ist unmöglich.”

Kant zou dus de beweging van een lichaam absoluut noemen wanneer ze in geen betrekking stond met enig ander lichaam. Dat komt op 't zelfde neer als haar te beschouwen ten opzichte van de ruimte zooals Kant ook opmerkt. Maar dit laatste is onmogelijk, immers de ruimte is geen ding of substantie.

Niettemin blijft er aan het woord absoluut bij beweging in de omschrijving van Kant wel degelijk beteekenis te hechten, als we den nadruk anders leggen, niet op „*Materie*” maar op „*auszer ihr*.”

Moeten wij de beweging van een lichaam beschrijven ten opzichte van een ander lichaam, dan kan er slechts sprake zijn van relatieve of afhankelijke beweging, maar het kan

voorkomen dat niet de beweging van het lichaam als geheel moet worden beschouwd maar die van de deelen onderling ten opzichte van elkaar. Mogen dan deze laatste onderlinge betrekkingen hebben, de beweging van het lichaam als geheel behoeft niet te worden beschouwd ten opzichte van andere lichamen buiten haar. Er zal nu van absolute beweging kunnen worden gesproken.

Het woord absoluut blijft voor het Hollandsche oor altijd iets vreemds houden. Het is een ondoorzichtig woord. Het is daarom beter het door een ander woord te vervangen en daarvoor is dunkt mij in dit geval niet beter te nemen dan „vrij”. Het „vrij zijn” kan immers evenmin als het „absoluut zijn” beteekenen een onbeperkt, onbegrensd en onbepaald zijn maar moet worden opgevat als een door zich zelf bepaald zijn. Het begrip der vrijheid wordt ons 't beste duidelijk aan de gedachte, die wel gebonden is door hare natuurlijke en lichamelijke beperkingen, maar die in wezen altijd zichzelf bepaalt, in tijd en in ruimte, die zich verplaatst in verleden en toekomst, naar hier en daar en over de grenzen, die zij zich vermag voor te stellen, die zelf haar richting bepaalt, waarvan geen enkele dwang van buiten haar kan afhouden.

Het moge nu duidelijk worden, dat er naast de afhankelijke of onvrije beweging, van absolute of vrije beweging moet gesproken worden. De vrije beweging zal dan op te vatten zijn als eene, die door het bewegende lichaam zelf en daardoor alléén bepaald wordt. Dit is de rotatie beweging.

Terwijl het altijd ieder duidelijk is geweest, dat in den aard van de translatie beweging of verschuiving geen wijziging wordt gebracht, wanneer het lichaam in werkelijkheid nog ten opzichte van een tweede assenstelsel verschuift, is er wel opgemerkt dat men onderscheid moet maken of een lichaam een rotatie bezit of niet, ook onafhankelijk van

eenig ander lichaam. De vraag doet zich dan tevens voor of deze rotatie van het geheel op zichzelf staande lichaam kan worden waargenomen.

Wij hebben hier te doen met een beweging, die ik absoluut of vrij zou willen nemen in de boven aangeduide beteekenis. Immers de beweging van het lichaam is hier niet eene ten opzichte van andere lichamen maar eene van de verschillende deelen ten opzichte van elkaar. De bewegingen der deelen zijn niet gelijk als bij de verschuiving maar toch weder een eenheid vormend. En juist door de vergelijking van de beweging der verschillende deelen, kan de rotatie van het lichaam als geheel worden bepaald.

Zij kan b.v. bij de aarde worden gevonden onafhankelijk van ieder ander lichaam. Want terwijl een kogel, dien men in een lange smalle schacht, die naar het middelpunt der aarde gericht is, laat vallen, door de draaiing der aarde tegen de wand zal botsen, en wel op des te grooter diepte naar mate de schacht verder van den aequator verwijderd is, zal dit bij een stilstaande of alleen in translatie zijnde aarde niet het geval zijn. Ook de passaatwinden, waarmee de natuur zelf ons een vergelijking van de snelheid van verschillende deelen van het aardoppervlak aanbiedt, doen ons de rotatie der aarde onafhankelijk van eenig vergelijkingslichaam kennen.

De standvastigheid van het draaiingsvlak, zooals wij die bij tollen en gyroscopen en slingers (slinger van Foucault) waarnemen en de kracht waarmede de deelen van het wentelende lichaam zich van de as trachten te verwijderen zijn de gevolgen van de vrije beweging van het lichaam, onafhankelijk van ieder ander lichaam. Zoo moest dan altijd de rotatie beweging het plechtanker blijven voor hen die aan absolute beweging gelooven en een duister punt vormen in de redeneeringen der relativisten.

Het moge ons duidelijk geworden zijn dat geen der beide boven besproken hoedanigheden het geheele wezen der beweging omvat ¹⁾).

De beweging is in 't algemeen evenmin vrij als afhankelijk evenmin absoluut als relatief. Beide gevallen moeten op hunne beurt voorwerp van onze beschouwingen zijn, ja zelfs zullen ze dikwijls gelijktijdig in eene beweging aanwezig zijn. Het groote struikelblok is in deze kwestie als in zoovele andere gevallen dat men zich de vraag verkeerd heeft voorgelegd: Is de beweging *relatief of absoluut*? Er is daardoor een schijnprobleem ontstaan.

Men kan zich voor 't overige dus veel moeite besparen door niet verder te zoeken naar „absoluut vaste” punten en coördinatenstelsels, zooals Neumann, Streintz, Lange e. a. op verschillende wijze hebben gedaan. Ik ben op deze pogingen in 't geheel niet ingegaan, omdat ze naar mijn begrip zoo weinig belangwekkend zijn, als hopeloze pogingen die geen bevrediging kunnen wekken. De vaste punten en coördinatenstelsels en de „onbewegelijke of absolute” ruimte zijn niet te vinden en volstrekt niet noodig. De legende in sommige leerboeken, dat de mechanica de bewegingen ten opzichte van de ruimte beschrijft, zal dan tevens verdwijnen.

1) In dien zin is het als een verkeerde houding aan te merken van Höfler in zijn „Studiën zur Gegenwärtigen Philosophie der Mechanik,” dat hij het begrip der absolute beweging verdedigt als een hopeloze zaak tegenover de tegenwoordig overheerschende meening der relativisten. Op blz. 121. zegt hij dan ter ondersteuning dat noch Kant, noch Maxwell, noch volgens Streintz, Euler, Lagrange, Laplace, Jacobi, Kirchhoff, Schell u A. ernst gemaakt hebben met het relativisme der beweging.

Delft, April 1910.

OVER RELIGIE.

DOOR

M. H. COHEN.

Voor de gemeenschappelijke beschouwing van welk onderwerp ook is eenige gelijkheid van opvatting evenzeer onmisbaar, als een daarmee gepaard gaand verschil van meening. Immers, het onderlinge overleg, dat noodeloos, ergo onredelijk zijn zou bij gelijke gezindheid, zou even onredelijk (als zijnde onmogelijk) worden waar niet van beide zijden hetzelfde als objekt der onderzoeking gesteld was. Het zal dus om tot redelijke verstandhouding te komen noodig zijn, vooraf deze overeenkomsten en verschillen zoo nauwkeurig mogelijk vast te stellen.

Wat nu, als stevige grondslag van overeenstemming, de bepaling der te behandelen quaestie zijn moet, is niet datgene, wat „more geometrico” als definitie beschouwd wordt; daar toch de kennis hiervan niet aan het onderzoek voorafgaat, zijnde juist dat, wat te zoeken is.

Het zal slechts kunnen zijn het aannemen van een verband tusschen een onbekend onderstelde en reeds bekende, vastgestelde gegevens, een hypothese als die van een astronoom, wien het waarnemen van de baan eener reeds bekende ster dwingt tot het aannemen van het bestaan van een hem nog onbekende, die door haar invloed eene wijziging in dien baan veroorzaakt.

Zoo is dan in het casu het onbekende, waarvan voorloopig het bestaan hypothetisch en de beteekenis problematisch zij, met den naam *religie* aangeduid. Alleen dit is er reeds van vast te stellen, dat hiertusschen en tusschen logica, ethica en aethetica een analogie bestaat, in zoover als deze alle betreffen niet een objectieve realiteit ('n bestaande werkelijkheid) maar 'n subjectieve activiteit ('n gedachte waarheid), dat is de verhouding van een psychologisch subjezt tot datgene, wat daaraan als objekt gegeven is.

In dit verband komt het subjezt niet in aanmerking, in zooverre als daaraan ten grondslag ligt een substraat, dat van het waargenomene ook een deel uitmaakt, maar in zooverre slechts, als het zich zelf bewust is, in zooverre, als „das Ich ist ein unüberschaubarer Coördinationsakt der im Gehirn zu Wege gekommenen Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühlsimpulse im Zurückblick, in der Gegenwart, ja in ihrer zukünftiger Coördination, dessen Unüberschaubarheit sich in der Erscheinung der Freiheit ausspricht” (Meynert).

Maar wat is dan de rest der activiteit, die aan het psychologisch subjezt toe te kennen is, als aan de logica het denken, aan de ethica de handelingen, aan de aethetica de gewaarwordingen toegewezen zijn?

Het is gemakkelijker, zich te verzekeren, dat er na aftrek van dat alles nog iets rest, dan te beproeven, een systeem ervan op te stellen, zooals de logica is voor het denken.

De gebieden der logica, ethica, aethetica en religie vormen een rij, waarin het steeds moeilijker wordt voor de daaronder vallende verschijnselen eene formuleering te geven.

Intusschen, dit kan omtrent logica, ethica en aethetica reeds worden vooropgesteld, dat ze alle zijn waardeerd (wat Münsterberg noemt „normatief,”) in tegenstelling met de exacte wetenschappen, waar waardeering een volkomen

heterogeen element in is. Zij alle trachten niet iets vast te stellen van de dingen, hetzij als dingen op zich zelf bestaande (noumena), hetzij als dingen zooals ze ons verschijnen (phaenomena), maar alleen van het subjezt waaraan deze verschijnen; terwijl de exakte wetenschappen elk subjeztief element buiten sluiten.

De logica heeft slechts te maken met het psychologische subjezt op zich zelf, n.l. met de verhoudingen zijner voorstellingen onderling; de ethica met zijn verhouding tot andere psychologische subjekten, n.l. met zijn wilsvoorstellingen in verband met die van andere; de aethetica met het psychologische subjezt in zooverre het objekten gewaar wordt.

Als gebied der religie blijft dan nog slechts dat af te perken, waaronder vallen kan de beschouwing der waarde van het psychologische subjezt zelf, de normatieve voorstelling der betrekking tusschen *Ik* en het niet-*Ik*, vaststellend: „dass das Ich durch die in den Umkreis seiner Gefühlswirkung eingeschlossene Aussenwelt, mit ihr eine Untheilbarkeit, eine weitere Individualität bildet, ein zu solcher Individualität erweitertes Ich.” (Meynert).

De bijzonderheid van de waardeering tegenover het waarnemen en begrijpen is het inniger verband der normatieve voorstelling met het totale complex der de persoonlijkheid vormende voorstellingen; een verband, niet alleen door associatieve voorstellingssamenhang, maar tevens door de qualiteit en intensiteit van affecttoon. Hiervoor kiest Bierens de Haan het woord ontroering; hij onderscheidt drie vormen van wat hij noemt „eeuwigheidsontroering.”

„Wordt de ontroering verwekt door het subjezt, hetzij door het streven van het subjezt zelf, hetzij door de aanschouwing van een mede-subjezt, zoo doet zij zich voor als ethische ontroering; door het objek, dan als aethetische

ontroering; door de verhouding van het subjeet tot zijn wezensgrond, dan als religieuze ontroering."

Evenmin als onze idee van het bestaande beantwoordt aan de op zich zelf bestaande werkelijkheid, maar bepaald wordt door onze aanschouwingswijze, immers:

„mens humana nihil corpus externum ut actu existens percipit nisi per ideam affectionum sui corporis (Spinoza).” evenmin stelt eenig normatief systeem, zelfs niet het religieuze, de absolute waarde vast van hetgeen ons ontroert, wat Spinoza uitdrukt met de woorden:

„constat nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse judicamus, sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicamus quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.”

Van „ware” religie kan slechts sprake zijn met een gelijke beperking als van „ware” kennis, daar wij toch zelf even zeer als oorzaak van beide in aanmerking komen. „Quicquid cupimus et agimus, *cujus causa sumus*, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero” (Spinoza).

Maar evenzeer dringt zich onzen geest de religieuze wereldopvatting met gelijke dwingende kracht op als de redelijke wereldbeschouwing: en wel bij elke levensbeschouwing evenzeer. Religie toch is niet de dochter van één enkele wereldbeschouwing, of van een enkele klasse van wereldbeschouwingen. Zij wordt geboren overal waar een rein en warm gemoed vervuld wordt met de gedachte aan den samenhang tusschen zijn eigen wezen en den diepsten grond aller dingen — om het even, hoe overigens die grond wordt voorgesteld. (Land). Zeker niet minder onmogelijk dan consequente scepsis is volkomen onaandoenlijkheid, een compleet gemis van ontroering, een nalaten van waardeeren. En zooals het verstand niet kan staan

blijven bij het bijzondere, maar noodzakelijk voortschrijdt naar het algemeene, zoo houdt ons willen, d. i. de uiting der waardeering, der ontroering, niet op bij het beperkte, maar streeft naar het oneindige.

Beide zijn onverbiddeijk begrensd, inzoverre onze rede geen kennis van het werkelijk-op-zich-zelf-bestaande, onze waardeering geen absolute waarde aangeeft; maar ook zijn beide noodzakelijk grenzeloos, daar ze trachten het eeuwige te omvatten.

De aandoeningen, de ontroeringen, de vervulling van alle wilsuitingen, die wij tusschen onze geboorte en onzen dood doorleven, geven niet eene bevrediging, waarin wij berusten.

Ons wezen blijft ons daarbij doelloos en vergeefs schijnen, en als wij van het historische bestaan van den individueëlen mensch tot den samenhang van de geheele menschheid overgaan, dan is dit slechts een voortschrijden van het nietige tot het geweldige, maar de beteekenis er van is geen andere. Even doelloos en vergeefs blijft daarbij al het menschelijke, waarvoor het woord van den Prediker geldt „Wie kennis vermeerdert, vermeerdert smart, want het is alles ijdelheid en kwelling des geestes, een verdrietelijke arbeid, die de Heer den menschen heeft opgelegd, om zich daarmee af te tobben; want ook de voortreffelijkheid van den mensch boven het vee, alles is ijdelheid.”

Er is een uit onze diepste gevoel ontspruitende onbevredigdheid met het tijdelijke, waarop zich als basis der religie de overtuiging van de eeuwigheid der ziel grondvest. En hoe zich nu met deze overtuiging het complex onzer overige overtuigingen laat overeen-brengen, is een vraag, waaraan de beantwoording op een ander gebied dan dat der religie ligt, voor wie het onderscheid tusschen religie en openbaringsgeloof niet verwart.

Alleen moet hierbij wel overwogen worden, hoe het gevoel, dat het aannemen van de eeuwigheid der ziel postuleert, niet een persoonlijk voortbestaan eischt, daar het toch zijn oorsprong vindt in de beschouwing van het *Ik*, in zooverre als het met het daarbuitenbestaande tot een hoogere eenheid in verband treedt.

Terwijl nu hierin gegeven is een ontkoming uit de vrees voor den dood, is toch de weg die daartoe leidt, n. l. de overtuiging die verre van de onsterfelijkheid van de ziel te ontkennen, veeleer de eindigheid van het leven in zijn eigenlijke wezen loochent, niet op te vatten als een bijzonder geval, als een noodhulp om te voldoen aan de behoeften van het den dood vreezende gemoed.

Inderdaad is het slechts een speciaal paradigma der algemeene opvatting, die als uitkomst van het streven maar een redelijke uitlegging der ervaring, de onwerkelijkheid vindt van het voor de ervaring toegankelijke begrensde, en een voor de empirie onbereikbare eindelooze werkelijkheid.

HET „STELSEL” VAN BIERENS DE HAAN.

DOOR

K. J. PEN.

Et nos poma natamus!

Hoewel het stelsel van den schrijver van „De weg tot het inzicht” nog niet volledig is verschenen; — dit werkje is namelijk het eerste deel (verg. blz. 39—40, en 346), waarop een tweede zou kunnen volgen — kan men toch reeds uit het nu in 't licht verschenen boek en de daaraan te gronde liggende artikelen in dit tijdschrift, die in 't boekje zijn verwerkt, zich een voorstelling vormen omtrent datgene, wat naar zijn meening systematische wijsheid moet heeten. Mocht zulk vooruitloopen op de toekomst in andere gevallen voorbarig zijn, hier is daartoe aanleiding, waar de schrijver, wanneer hij niet nog meer in herhalingen wil vervallen, reeds het wezenlijke heeft gezegd, en men met die gegevens voor zich skeptisch gestemd kan zijn over de mogelijkheid, of er van zijne hand wel eene encyclopaedie is te verwachten.

Wanneer we ons eerst in 't algemeen eens afvragen, hoe de wijsbegeerte van een tijd zich tot de gelijktijdige andere geestelijke verschijnselen verhoudt, dan merken we op, hoe 't eenzelfde geest is, die in godsdienst, kunst en wetenschap, in staat en zeden, zich van bepaalde woorden, categorieën, bedient, die iedereen dan zonder nadenken gebruikt, omdat

ze algemeen worden verstaan. Het komt bij den mensch van dien tijd niet op, naar den zin dier woorden opzettelijk te vragen, want die is hem onmiddellijk duidelijk; hij voelt wel wat men er mee bedoelt, en dat is hem voldoende. De wijsbegeerte evenwel van dien tijd is niet die zijnde, voelende geest, maar de van zich zelf bewuste geest, en het denken, dat zich tot objekt van kennis heeft gemaakt, en wetend is geworden, staat daardoor boven zijn tijd, en spreekt in een taal, die alleen voor denkenden is te begrijpen. Eerst een nieuw geslacht, dat hiermee is opgegroeid, zal de nieuwe categorieën — zonder helder inzicht -- gaan gebruiken, ze plattrappen en verzinken in de taal van 't dagelijksch leven.

Wie nu in de categorieën van den tijd meepraat, en daaraan den duisteren zin en de vage voorstellingen verbindt, die ieder er wel aan toekent, kan zeker zijn „verstaanbaar” en „begrijpelijk” te worden genoemd, en een groot publiek te vinden; doch ook te allen tijde is men, de groote men, er van overtuigd geweest, dat de wijsbegeerte niet voor de menigte is, en heeft deze instinktmatig den neus opgetrokken voor alle philosophie, waar ze, zoo maar, achter kon komen; en de ware wijsbegeerte van haar kant heeft zich nooit laten encanailleeren.

Hoe staat 't nu daarmee in onzen tijd? We zien, dat heden algemeene norm van beschaving is geworden, wat een eeuw geleden nog niet zoo was doorgedrongen; nu echter is *de overtuiging, dat we* (in de wetenschap) *niet achter het wezen der dingen komen, — of,* (in den godsdienst), *dat we de geheimenissen Gods niet zullen kennen, zoo gemeen goed, dat 't onverdraaglijke hoogmoed, en zelfs Gods-lastering wordt geacht 't tegengestelde te beweren.* Wie dus van deze erkende — doch ondoordachte — vooronderstellingen uit begint, kan zeker zijn dat hij onzen tijd niet voor 't hoofd slaat, en, daar men hem zonder eenige moeite kan

„begrijpen”, voor zijn verder geredeneer een breed gehoor zal vinden. Beschouwt hij dan verder de dingen als verwerkelijkingen van de Godheid aan den Chaos, dan mist de overeenstemming met algemeen geldige godsdienstige — doch nog láng niet Christelijke — voorstellingen hare uitwerking niet op den door nadenken niet gekwelden vrome, en hangt hij dan ten laatste bij dit geheel het uithangbord der Idee uit, dan heeft dat ook een magischen invloed op de massa der dorstenden naar nieuwigheden, op hen, die niét meer tevreden met kunst-alleen, evenmin rust vinden in godsdienst-alleen, doch niet sterk genoeg zijn voor de wijsheid, de wijsheid die door hen wordt vooruitgehopen, — en gedood! Maar reeds het feit, dat de eerste de beste snuggere catechesant door veranderingen van woorden er veel van zijn eigen voorstellingen in terugvindt, bewijst dat er niet veel filosofie in is: en dat dergelijke oppervlakkigheden te hoog worden aangeslagen, wanneer ze wijsbegeerte worden genoemd, blijkt ook daaruit, dat bij allen openlijken bijval van zulke filosofemen geen kracht uitgaat, die ómvormend op geestelijk gebied ingrijpt; hoe zou dat kunnen, waar ze zelf het oude zijn, ondanks den nieuwmodischen tooi?

We behoeven niet lang in den gedachtenkring van den schrijver te hebben verkeer, of 't treft ons, dat wie een weinig van de huidige beschaving in zich heeft opgenomen, zich hier dadelijk op zijn gemak kan voelen; mogelijk gaat hij, omdat hij bij de wijsbegeerte wat anders dan anders dacht te vinden, eenige minachting opvatten voor de zichzelf zoo hoog stellende filosofie, welke hier bij nadere kennismaking, al draagt ze nog zoo'n verheven naam, iets alledaagsch blijkt te zijn, dat den lezer eigenlijk even gewoon is als 't proza aan monsieur Jourdan.

Zoo is namelijk de kern der filosofie van Bierens de Haan. Wie de Idee een onkenbaar zijn-in-zich-zelf toeschrijft

en deze zich laat verwerklijken aan het Niet of den Chaos, heeft wel eenige bekende voorstellingen in andere termen „getransponeerd”, maar ook nog 't A. B. van de wijsheid te leeren, en wanneer we een dergelijke maskerade doorzien en alle kwikjes en snufjes van een beeldenrijke en gemaniereerde wijze van uitdrukking, die woorden smeedt als „overbrengst”, „verlangst”, „noodzaak”, „te-boven-komst” en dergelijke; die bijv. spreekt van: „ik heb behagen in den „smaak der druiven”, of „een glas opheft, om deszelfs in-„houd langs zijn plaatselijk verhemelte te spoelen”, „'t hof „maakt aan de dochter van den Peruaanschen gezant”, en dergelijke opzichtigheden; die niet gewoon, bij voorbeelden, van 'n appel, 'n hoorn, 'n wolk, 'n geur, maar van 'oranje' appel, 'mist'hoorn, 'Augustus'wolk en 'jasmijnen'geur spreekt; wanneer we dergelijke artistiekerige bizarheden verwijderen, blijft de eindeloos herhaalde platte gelijkvloersche wijsheid van onzen tijd over.

De gang der gedachte, die men er veeltijds in raden moet, is als volgt: Waarheid is een kostelijk goed waaraan den wijsgeer alles moet gelegen zijn. Na een vage bespreking van de vraag, wat de waarheid is? trekken we er op uit om haar te gaan vinden. Waar we nu, volgens hem, tot de ervaring gaan om daaruit de waarheid te halen, zullen we worden teleurgesteld. Dit toont hij hierdoor aan, dat ding en hoedanigheid, ruimte en tijd „tegensprekelikheden” bevatten; dus, zegt hij, doodlopende stegen en geen weg ter waarheid, maar onwaarheden zijn. De bespreking van deze vier categorieën heeft zoo een nul tot resultaat, en het honderdtal bladzijden, dat hij daarvoor noodig heeft, kan den lezer eenigszins geprikkeld maken tegen den inleider. Deze toch was tot hem gekomen als den ervaren gids tot het ware inzicht, en de gids wéét (zie de voorrede), dat de lezer „in zijn wijsbegeerte (geen mijl op zeven, maar) een rechten weg wil gaan”

en hij zegt, dat het geschrift dezen aan dien *rechten* weg kan helpen. Toch laat hij hem eerst vier andere wegen afloopen, ten einde toe, om dan te zeggen, dat men er zoo niet kan komen, en dat men nu den laatsten, den vijfden weg moet inslaan; welke echter alleen voor akrobaten der phantasie begaanbaar is, maar dezen dan ook in één oogenblik bliksem-snel (335) tot het doel brengt. Deze „inleidende” besprekingen van problemen (die hij niet zou geven: 40) zijn dan ook maar „als een scholing bedoeld”, en „eer het oogenblik voor een „zekere wegwijzing aanbreekt, moet de toegang tot den ver-„keerden weg worden afgesneden” (44), welk „afsnijden van „den toegang” hier is opgevat als „doorloopen tot het eind”.

We hebben ons echter nu aan zijne leiding toevertrouwd en gaan maar verder mee; 't stemt ons ten slotte nog tot dankbaarheid, dat er maar vier zijn, ten minste vier, die onze gids schijnt te kennen; want hoevele doodlopende stegen had hij zoo niet in kunnen loopen, wanneer hij wat meer op de hoogte ware geweest van de kategorieën der ervaring! En B. d. Haan is er de man niet na, om ons er een te schenken; dat blijkt uit de eentonig gelijkvormige manier van behandeling van ding en hoedanigheid, ruimte en tijd.

Verder nemen we er nota van, dat de stegen doodloopen tegen een „tegensprekelijkheid”, meer gewoon tegenstrijdigheid genoemd, en dat zoo iets voor onzen gids 't zekere kenteeken schijnt te zijn, dat er verder geen waarheid in is te vinden; wat we kunnen opmaken uit bijv. blz. 71: „het „ding, dat over moest blijven, is geen ding; zoodat wij ge-„reedelijk verklaren de onhoudbaarheid van een zinlijk ding-„begrip. Dit zinlijk dingbegrip („hybridisch voortbrengsel” 89) „heeft geen waarheid”; of op blz. 90: „het ding moet voorstel-„baar... zijn en is niet voorstelbaar; als begrip van ding, moest „het begrepen worden,... maar vervliegt voor het begrijpen” enz.

Deze besprekingen moeten ons nu hebben geleerd, dat men voor zich uit-, en naar buiten ziende, nooit de waarheid zal hebben; rest ons dus maar een weg, de vijfde, de ware en eenige weg: de weg zichzelf in en naar binnen. (Dit „buiten” en „binnen” natuurlijk niet in „plaatselijken” zin, maar als „verhoudingsbegrippen”, zooals B. d. H. dat zelf wil op blz. 218 bij „buiten” en „tegenover”, of zooals hij zelf spreekt van „binnen het bewustzijn”, van „innerlijke” ervaring (250), enz.)

In zijn eigen woorden luidt het: „Hetgeen slechts ver-
„schijning is, te houden voor de werkelijkheid, wil zeggen „dat het wezen, zonder welke geen verschijnsel bestaat, „het geheel, de waarheid zelve uit het gezicht is geraakt. „En daar is van louter eenzijdigheid het denken in een „*blinde steeg* gekomen, waaruit het slechts door *terugkeer* „kan worden verlost” (Tschft. voor Wijsb. 1907, 5). In de wetenschappen „bereikt men de volstreckte algemeenheid, de „waarheid, het verband des geheels *nimmer*” (W. t. h. I. 22, verg. 19, 32—3). Noch in de waarneming, noch in de wetenschap is waarheid. „Deze handeling onzes bewustzijns, „waarmee wij de werkelijkheid buiten ons zoeken, is een „*naieve dwaling* en niets meer” (W. t. h. I. 240).

De wáre weg is het denken, wordt ons ten leste *verzekerd*.

„Het denken heeft in zichzelf een weg tot het centrale „beginsel” (W. t. h. I. 41). Er is „een kracht in ons, die „niet op de objecten afgaat, — als een roofdier op prooi —, „maar die zich afkeert van deze” (W. t. h. I. 243). „Het be- „weegt zich niet langs de kronkelpaden der zinnelijkheid, „maar is onvermengd en zuiver denken.... Het denkt niet over „hemel en aarde, stof en geest, plant en dier, ook niet over „de toedracht van het zinnelijk bestaan (het is geen ziels- „analyse) — maar het denkt zich zelf” (W. t. h. I. 239—41).

Dit denken evenwel is géén ervaring. Natuurlijk niet, want wat een empirisch denken daarbinnen zou „zien” of „ervaren”, is, als ervaring, van zelf van de waarheid verstoken. Zoo „luit ’t dan terecht in Tschft. v. Wijsb. : „Het spreekt vanzelf, „dat dat Denken niet hetzelfde is als mijn empirische denk-„verrichting”. En in W. t. h. I. 250 en vlg: „Het zuivere zelf-„bewustzijn.... heeft niets met het empirische uit te staan. Noch in de buitenwereld, noch in de binnenwereld is het denken te vinden; of op blz. 333—4: „Wij hebben het centrale „Beginsel gezocht, en daar dit *niet* uit de ervaringskennis „kon worden gedistilleerd, *sloten wij de oogen voor haar* „en lieten het Denken zichzelf erkennen”.

En wie nu toch, buiten alle uit- en inwendige ervaring om, de waarheid wil ervaren, heeft hier in zijn binnenste zich de „intellektueele aanschouwing” aan te schaffen, „een „geestelijke zienswijze, die zich toedraagt met de onmiddel-„lijkheid als der zinnen” (303), den „smallen weg” der wijsbegeerte (304). — Van deze intellektueele aanschouwing wil B. de Haan ons doen gelooven, dat ze in eigen denken is geboren.

’t Staat er dus ongeveer zóó mede. Te midden der uit- en inwendige ervaarbaarheden staan we als in een ijzeren gevangenis, en hoe we ook gaan, altijd loopen we tegen den gepantserden ondoordringbaren muur. En toch zit daar, weer aan den „buiten” kant van de „inwendige” ervaring, de waarheid. Nu is de vraag, hoe men dáár heen komt, en begint de hogere goochelarij. Keer nu tot je zelf in, grijp de intellektueele aanschouwing, brom „Idee” in je baard, en met die hocus-pocus-Pilatus! schieten we met den „bliksemflits” der intuïtieve methode (335) als ’t ware de vierde dimensie in, en zweven als „adepten der filosofie” (41) aan den anderen kant in de oneindigheid. Of, — om een beeld van hem zelf te gebruiken (W. t. h. I. 305), — gelijk de gymnosophist

zich van de wereld afkeerde en net zoo lang „om” prevelende, op zijn navel keek, tot deze hem in een krans van licht het middelpunt der wereld toescheen, zoo keert ook B. d. Haan tot zichzelf in, denkt „eenvoudig weg” zichzelf, zegt „Idee”, en dan ziet hij in intellektueele aanschouwing „een onver- „troebeld kristal, blinkend in eigen helderheid” (240), „een on- „mengd goud”, een „onvertroebeld licht” (251). „Het denkt zichzelf en daarmee het centrum der verschijning.”

B. d. Haan heeft zich wel gewacht, een beeld als dat van de ijzeren gevangenis te gebruiken; hij zegt liever (W. t. h. l. blz. 280 en 279): „Want mijn empirisch bestaan hangt „met eene geheele ervaarbare wereld samen en het empirisch „of feitelijk bestaande is tot één *weefsel* saamgewikkeld: wie „nu *ergens* (ergens?? Waarom dan niet dadelijk bij de be- „spreking van het „ding” fiksweg dóórgetast?) *door dit „weefsel heengrijpt* naar een dieptepunt, grijpt naar het diep- „tepunt van heel de ervaarbare wereld. Hij tast naar den „wortel en het uitgangspunt aller verschijning heen”. Hij zorgt in zijn beeld voor de *mazen*, waar hij doorheen kan sluipen! Doch . . . na deze evolutie door middel van een „[fou- tief!] *beeld* „wordt aan onzen waarheidsdrang voldaan” (334).

„*Begrijp nu*”, òf „*besef nu*”, òf „*ziehier nu*” òf „*ziedaar*” *de Idee*. Dit zijn de termen, die meteen het strikte *bewijs* van de zaak moeten inhouden. Andere — éven steekhou- dende — „bewijsvoeringen beginnen met „*Scherp U thans in*” (313), of „*Laat men alom verstaan*”, (331) met „*welbe- schouwd*”, of „*Zoo is dan*” en dergelijke „overwegingen” (43).

Hoe kaal en zonder inhoud die Idee is, moet bemanteld worden door woorden, die verheven, schoon, en plechtig klinken, maar zelf met den inhoud der Idee niets hebben uit te staan; het zijn de etiketten, die zijn léége flesch tot een flesch champágne moeten maken, al zal hij T. u. W. 1907; 255 van „benamingen” zeggen, dat het „etiketten zijn, maar welker

„beteekenis toch alleen wordt verstaan uit den wijn, „die daar-
„door geetiketteerd wordt; niet andersom de wijn uit het etiket”.

Nu is het volgende 'n 'etiket', dat men met gevoel, rhyth-
misch, en met opgesparde oogen moet lezen: „Het centrale
„Beginsel is overal en altijd; daar waar de roos bloeit en
„de mensch denkt, de regen valt, en de volkeren strijden;
„het is in de gepeinzen van Archimedes, in de offerhande-
„ling van den Brahmaan, het is in de liefde van een kind
„en in het despotisme van een Aziatisch potentaat. Al is zijne
„uiting slechts ten deele, zoo is het centrale Beginsel overal
„geheel, overal hetzelfde, overal ondeelbaar” (W. t. h. I. 26).

Wie dit etiket voor 't eerst leest, zal zich, vooral als hij
nog moet worden „ingeleid”, verbazen over de kracht en
de uitbreiding van een geest, die 't hoogste en 't diepste,
't verste en 't naaste, het ongelijksoortigste zóó in zijn
wezen weet te doorzien; wie evenwel zich niet door 't holle
gebombam van gepommadeerde zinnen laat verbluffen, be-
grijpt dat 't volgende „etiket” evenzeer den inhoud der Idee
aangeeft, of onaangetast laat: Het centrale Beginsel is
overal en altijd; daar waar de mestvaalt stinkt, de mensch
tiert, 't motregent en in een achterbuurt 't plebs de ruiten
inslaat; het is in de platte straatliedjes van Nap de la Mar,
in 't keelen van een varken, het is in het drenzen van een
ondeugenden kwajongen, en in het geleuter om stemrecht
van een kiesrechtmegaere. Al is zijn uiting slechts ten deele,
zoo is het centrale Beginsel overal geheel, overal hetzelfde
en overal ondeelbaar.

De „wijn” in die nu anders geetiketteerde flesch is de-
zelfde gebleven, en zal altijd de zelfde blijven al wisselen
de etiketten elkaar onophoudelijk af op de manier, die we
straks zullen zien; en wat is dat dan voor vocht, dat ons
hier wordt voorgezet?

De vraag, hoe men beginnen moet, en *wat men in den beginne*

heeft, is een vraag, die eerst na Kant, toen er werkelijk ernst werd gemaakt van het stelsel, hoe langer hoe meer op den voorgrond is gekomen, en wie op de hoogte van de wijsbegeerte wil zijn, zooals die zich tot nu heeft ontwikkeld, dient hier ten minste kennis van hebben genomen. B. d. Haan — het klinkt haast ongelooflijk van iemand, die „de manoeuvre des „aanvangens” (Voorrede) wil onderrichten — weet daar niets van; het zou hem anders ónmogelijk zijn geweest met de Idee te beginnen. Wie er van heeft gehoord, weet, dat *het eerste, het onmiddellijke, al krijgt het ook de hoogste „namen”, in werkelijkheid het leegste en kaalste is, het „zijn”*. Zóó heet het onmiddellijke in de ware leer der Idee, waar B. d. Haan geen schaduw van idee van heeft, al plukt hij heimelijk er hier en daar bloempjes uit, die hij tot een prullig kransje voor zijn eigen hoofd samenvlecht. Dáárin is een eeuw geleden al aange-toond, dat nòch het lk, nòch de intellektueele aanschouwing het werkelijke begin zijn, en dat het ware nòch aan 't begin is, nòch aan 't eind wordt bereikt. Doch zooals 't hem is geschied, gaat het altijd, waar men zich oogenblikkelijk per bliksemflits in „de Idee” stort; die heeren, die dadelijk bij het begin in de idee der wijsbegeerte zwelgen, de hemelen geopend en God zelf in al Zijne majesteit voor zich zien, weten niet wat ze zeggen. Ze méénen 't hoogste, hun borst zwelt van vervoering en hunne oogen worden groot van geestdrift, maar ze doorzien hun eigen woorden niet, en kunnen niet zeggen, wat hen ontroert. 't Vuur is er, en af en toe slaan kokende dampen van den open ketel, doch 't levert niets op: de stoom, die wat verricht, stijgt niet in wolken omhoog, maar beweegt stil en ongezien de zuigers in de cylinders.

Van zulke holheden, die indruk moeten maken, heeft de schrijver een handje: wie staat niet versteld over het hoofd, dat vergelijkingen weet uit te broeden als de volgende:

„Een heroische schepping als het Johannes-Evangelie staat „tegenover een geniale schepping als de draadlooze telegrafie „als Spinoza staat tot Huyghens of de rede tot het verstand (Vergl. T. v. W. 1907: 227); of dat overeenkomst weet te vinden tusschen dat Johannes-Evangelie en den toren van Giotto; dat haarfijn weet te berekenen, dat Mozes en Napoleon, Farao Necho en Paul Verlaine (W. t. h. I. 199) een en hetzelfde wezen zijn in de tijdloosheid der Idee?

Van onder al dat verguldsel komt de bittere armoede van zijn denken schril voor den dag.

Deze zal B. d. Haan, wanneer hij de Idee gaat malen, tot nietszeggendheden nopen; daar zijn gemoed evenwel vol is van 't Hoogere verklaart hij dat 't in de natuur der Idée ligt, dat de ménsch niet in staat is er iets van te zeggen. Volgens hem is ze niet léég, maar te vól: een eigenaardige reden om er dan niets van te weten.

Die volheid moet o.a. blijken uit het ontal van verheven etiketten, dat in bonte schakeering met en zonder hoofdletter, cursief, gespatieerd en vet gedrukt, en eindeloos herhaald, dient om de leegte van de flesch en de onmacht van des schrijvers pogen te verbergen, maar dat in óns een wijsgeerig pathos moet opwekken; d. w. z. *wij* mogen *onzen* eigen wijn in *zijn* leege flesch gieten. Behalve de aangegeven goedkoope wijze om nieuwe etiketten te maken is er nog een andere: twee bekende merken leveren een nieuw epitheton ornans op in een samenstelling, en ik vermoed dat in volgende opstellen van zijn hand er naar dit recept weer eenige zullen bijkomen. Wie nu even berekent, hoeveel millioen combinaties er reeds met een tiental gegevens te maken zijn, begrijpt aan welke onuitputtelijke bron de schrijver zich laaft. Hier volgt een kleine keurverzameling uit de in dit tijdschrift verschenen artikelen, en uit de „Weg tot het inzicht.”

De idee (Idee) — men heeft maar voor 't uitzoeken wat 't meest behaagt — is: Aktiviteit, Algemeenheid, Algrond, Beginsel, Begrip, Daad, denken, Denken, het Eéne, Energie, het Eeuwige, de geest, de Geest, geheel, Geheel, het hart, het Hart, Heerlijkheid, het logische, het Logische, Majesteit, Mysterie, het Onafhankelijke, het Onveranderlijke, Onwandelbaarheid, het Onzienlijke, princip, Princip, rede, Rede, subjekt, Subjekt, het Verwante, Vitaliteit, Zich, Zijn; of samenstellingen als: levensgrond, wereld-centrum, Wereld-Eenheid, Wereldgedachte, wereldgrond, wereld-Idee, Wereldlogos, wereldmacht, wereld-princip, Wereld-Subjekt, Wereld-wezen; of verbindingen als: de idee des geheels, het kosmische Subject, het centrale Princip des Levens, het eeuwige Centrum, de centrale Eenheid, de universeele kracht, het Eeuwig-Menschelijke, de algemeenste wet, het diepste fundament, de Voorwaarde van het bestaande Wereldbewustzijn; het hart der werkelijkheid, het goddelijke Beginsel, het centrale Beginsel, Centrum der Wereld, de levende gedachte, het Algemeene Denken, het eeuwige Princip, de goddelijke Souvereiniteit, enz. enz.; terwijl het drukken ook van deze met een ander lettertype nieuwe gezichtspunten moet opleveren. Iet of wat vreemd onder de hier aangehaalde veelheid van namen klinkt ook het etiket „Namelooze”; daarom wil ik het even afzonderlijk vermelden.

Het is een, uit onwetendheid voortgesproten, verwijt tegen de wijsheid, dat ze begrippen heeft, waarin alles kan worden gestopt; vaten, die afwisselend dan een vingerhoed, en dan een oceaan kunnen zijn; wie dat zegt, vecht tegen eigen hersenschimmen. Wie echter de moeite van de studie op zich wil nemen, en niet van den driehoef af zijn wijsheid aan het volk verkondigt, ziet al spoedig, dat het toch het *vak* van den wijsgeer behoort, om de „wijdte” en den „omvang” van begrippen te leeren kennen; onderscheid te maken, waar de on-

nadenkende mensch 't eene voor 't andere gebruikt; en deze begrippen zich zelf te laten ordenen van de meer afgetrokkene tot de concretere in een stelsel, waardoor ze *inhoud* krijgen; — in plaats van alles gelijkwaardig naast elkaar te zetten, waardoor ze in hun onmiddellijkheid even *leeg* blijken, zooals bijv. hier bij B. d. Haan gebeurt.

Nadat hij de Idee op deze wijze „vol” heeft gemaakt, een „zijn-in-zich-zelf” heeft gegeven, zullen later, in 't tweede deel, de etiketten weer van de Idee op de „ervaring” worden overgeplakt. B. d. Haan zal dit zoo zeggen: „Laat men „alom verstaan dit karakter der erbaarbare wereld, dat in „haar de Idee zich kond doet! Nu wordt het bestaan van „natuur en geest een zinrijk verhaal, en alle gebeurtenis een „taal, waarin zich het Eeuwige vertolkt. Maar daarom moet „dan ook de Idee een zijn in zichzelf hebben; want *anders „zou er niets* (Hoor' hoor!) *te vertotken zijn!*” (331).

Wanneer B. d. Haan zoo aan 't namen geven blijft gaat hij feitelijk al te ver door datgene aan te duiden, wat niet begrensd en bepaald mag zijn (280). Vergetende dat hij zelf heeft gezegd: „Een denken, dat zichzelf denkt, „laat alle bijzonderheid achter zich; daar immers alle bizon- „derheid, elke bepaaldheid, elke feitelijkheid tot het objek- „tieve maaksel van dingen behoort. Noem wat gij ook „wilt en door het te noemen is het reeds bijzonderheid en in „de sfeer der objekten tehuis behoorend”, gaat hij, hoewel hij dus moest *zwijgen*, lustig met namen geven voort. En dat dit het eenige is wat hem dan openstaat wijt hij, zooals gemeld, aan andere redenen dan wij er voor hebben gevonden: zóó machtigen indruk maakt de Idee op hem, als hij van aangezicht tot aangezicht daar tegenover staat, dat hij er alleen in tegenstrijdigheden over kan spreken; in woorden, die óns als wartaal met indrukwekkende bedoelingen in de ooren klinken.

Zoo luidt het op blz. 328 van „De weg tot het inzicht”: „Het in-zich-zijn van het Wereldsubjekt blijft verscholen „achter de overdenking: het is algeheele Duisternis en on- „toegankelijk licht; het is Afgrond en Steilte; Hoogte en „Diepte algeheel („álgeheel!”) Het is noembaar met nega- „tieve namen van positieven zin; namen vol tegenspraak „die eer de *onmacht van ons pogen*, [Hoor! hoor!] dan het „wezen der Idee aanwijzen. Het Wereldsubjekt in het posi- „tieve Niets; niet als indifferentie maar als Volheid. Het is „*Mysterie*”. Nuchter gezegd: *hij weet ook hier niets van, evenmin als vroeger van de ervaring.*

En nú loopt zijn hoofd hem om. „Waar de „bezinning „zwijgt, zingen de stemmen, en deze zang drukt niet de „klacht uit over den afstand, die ons scheidt van het ver- „hevenste, maar veeleer de vreugde der verwantschap, waarin „het bewustzijn aan het Mysterie deel heeft.”

B. d. Haan zal ons ook inlichten, waarom hij hier gaat zingen: hij staat daar voor 't onkenbare, dat naar de „binnen- zijde” weer Godheid is. 'n Rare Onkenbaarheid, waar- van zoo nauwkeurig geweten kan worden, dat aan haar binnenkant de hoogste waarheid zit! Hoe is B. de Haan daar achter gekomen? Is er ook hier weer een reetje geweest, waar- door hem genadig een intuïtie per bliksemflits is vergund? Doch zoo gauw iemand gaat spreken over 't Mysterie, 't Onkenbare enz., waarover „wij” niets vermogen te weten, dan kan hij op den bijval rekenen dergenen, die prat gaan op hunne onwetendheid; welke hoovaardij zich zelfs wel de hoogste vroomheid acht, en 't zuiverst Christendom. Toch hebben de heeren niets anders gedaan dan hun eigen on- wetendheid objectief gemaakt, en 't is te veel gevergd, dat anderen daarvoor de knie zouden moeten buigen. Zoo is v. d. Wijck in „Onze Eeuw” over deze passage in ver- rukking geweest! Blijkbaar is het dezen criticus niet op-

gevallen, hoe tegenstrijdig B. d. Haan hier tegen de tegensprekelijkheid” optreedt. Toen hij voor 't eerst, in die doodlopende stegen der ervaring, een „tegensprekelijkheid” tegen 't lijf liep, vloog hij oogenblikkelijk terug, en naar binnen, alsof hij den baarlijken duivel had gezien; doch in zijn omzwervingen in 't Ideeënland loopt hij weer tegen een tegensprekelijkheid aan, waarvoor hij nu zingend op den buik valt: *Satanas is een engel des lichts geworden. Zou hij geen oogenblik argwaan hebben gekoesterd? En heeft hij — ook niet héél eventjes — gedacht aan „Ce que ne vaut pas la peine d'être dit on le chante?”* Of aan: „Hat etwas „Werth, es muss zu Tage kommen, Wer kennt den Schelm „in tiefer Nacht genau?”

Het heette vroeger, dat die Idee „ónvertroebeld” was: desniettegenstaande wordt er ónderscheid in geconstateerd, wat toch op troebeling wijst; doch 't is niet duidelijk hoe we ons dit hebben voor te stellen.

Op blz. 257—9 leeraart hij, zonder een zweem van bewijs natuurlijk: „De fundamenteele . . . handelingen . . . van het „bewustzijn zijn zinlijkheid, verstand, en rede. Deze drie „zijn een samenhangend stelsel van handelwijzen des denkens. Het is één en hetzelfde denken, dat zich in deze drie „heid organiseert . . . De zinlijkheid is de eerste fundamentele handelwijze des bewustzijns . . . Het verstand is de „tweede handelwijze des bewustzijns . . . De rede is de derde „fundamentele handelwijze (Men merke op, dat hier *niet* staat „ „handelwijze des bewustzijns”) . . . Wanneer we, . . . op den „samenhang der grondkrachten letten, *dan is het duidelijk*(?) „dat zij in één grondhandeling rusten; er is een worteléénheid, . . . wanneer zij uit elkaar gaan; een oorspronkelijke „tendentie, die zich in het *stelsel der drie* verwerkelijkt. Deze „oorspronkelijkheid moet niet opgevat worden alsof zinlijkheid, verstand en rede, nazaten waren van een uitgeroeide

„oer-tendentie . . . maar wel als een vertakking uit de blijvende eenheid des wortels” (Vergel. 261). Hier hebben we een „wortel” met drie takken.

Op blz. 265: „Het bewustzijn heeft in zinlijkheid en verstand „blijkbaar de op elkaar betrokken vertakkingen eener oorspronkelijke handeling, van welke in beide een hoofdkenmerk is „overgebleven. Zinlijkheid en verstand wijzen op een grondhandeling, waaruit zij stammen”: het denken dat zich denkt, de rede; op blz. 306: „Gelijk wij uitlegden is de „intuïtie” „de wortelhandeling des bewustzijns en ligt ten grondslag aan „zinnelijkheid en verstand”. Hier heeft de wortel twee takken.

Doch over zulke kleinigheden make men zich geene zorg; *het doet er toch niet toe*, en dergelijke nevelachtigheden zijn mèt leege deklamaties de noodzakelijke bestaansvoorwaarden voor zulken poespas.

Dit zij dan de „Idee.” De ervaarbare werkelijkheid is nu eene verwerkelijking der Idee aan het „Niet” (W. t. h. I. 192). Na de Idee = hersenschim No. 1, nu 't Niet: No. 2! Het schijnt n.l., dat de ervaarbare wereld een voortdurende worsteling is van deze twee. Hoewel dit Niet, dat in 't tweede deel mogelijk wat meer onder de oogen zal worden gezien, de andere helft is der ervaring, gelijk de Idee de eene, kunnen we haar toch, evenmin als de Idee, uit de ervaring opmaken en moeten we daartoe een anderen weg inslaan; behalve door de n-dimensionale ruimte moeten we nog door een n-dimensionalen tijd ook, want we worden aangemoedigd tot het volgende kunststuk, natuurlijk ook per intuïtieven bliksemflits:

„Denk U de oergesteldheid der wereld in, die aan alle „ervaarbare werkelijkheid ten grondslag ligt, en ge ziet „tegenover elkaar twee tijdeloosheden: de Idee, en het „Negatieve, die slechts in elkaars verband tot existentie

„komen, zoodat ze ook zonder elkaar niet mogen worden „gedacht. Ze zijn de twee eeuwige Voorwaarden van het be- „staande, en het bestaande bestaat hierin, dat de Idee zich „aan het Negatieve verwerkelijk. „Ziehier” enz. (W. t. h. I. 188—9; verg. 193—4).

Het „strikte bewijs”, de „afleiding” van dit Niet is dezelfde *verzekering*; ze is te vinden op blz. 338—341. Daar wordt ’t ons op de navolgende manier bijgebracht: Sinds over- lang bekend zijn de logische principes: identiteit, tegen- stelling en toereikende grond; en hij *verzekert* ons, dat deze drie allereerst zijn te beschouwen als een eenheid: „De eenheid bestaat hierin, dat zij momenten zijn van . . . „hetzelfde.” N^o. 1 is de identiteit; N^o. 2 nu is de *tegenstelling*: „het denken uit zich gaande, stelt het Andere (niet zich), „dat „eenvoudig weg” als het Andere wordt gedacht. Dit „Andere is niet dit of dat, niet bepaalbaarheid zus of zoo; „het is slechts aanwijsbaar als niet-denken; het Nega- „tieve. Het denken denkt alzoo tegenover zichzelf, „zijn eigen Negatie: het Niet. De Idee en het Negatieve zijn „de beide oermomenten van het bestaan.”

Men staat versteld, als men hoort, dat voorlichters van ’t publiek zulke kemels van onzin zonder een spier te vertrek- ken verzwelgen, en nog „mooi” kunnen vinden ook! Mogelijk vinden ze ook ’n klemmend bewijs in „Tschft v. Wijsbeg. 1907; blz. 228: „Er zou geen leven, geen „verschijning” „in ’t algemeen, geen erwaarbare wereld zijn, zoo er niet „een oorspronkelijke tegenstelling ware. De Idee is het „Princip, de Grond der verschijning; zij is de Wereld- „rede of Geest, het Logische; maar deze moet (!) een tegen- „gestelde hebben, waaraan zij zich oplegt. De loutere „Eenheid als het Al gedacht, Eleatisch zonder het Niet-zijn „om zich te verwerkelijken, blijft in Eleatischen doodslaap. „Zoo is dan (!) nevens de Idee het oer-objectieve, de Nega-

„tiviteit, de ongeest, het alogische, dat in den chaos, het de-
„forme, zijn voorstelbaar representant heeft.” Of, omgekeerd,
(Tschft. v. W. 1907; blz. 441): „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” (Verg. W. t. h. I. 192).

Dat Niet zal nu ook, gelijk de Idee, te zijner tijd met een
rist etiketten worden bedacht; wie ze van te voren weten
wil, neme de tegengestelden van de Idee-etiketten; en buiten
de reeds pas genoemde als: „het oer-objectieve”, „de Nega-
tiviteit”, de „ongeest”, het „alogische”, het „deforme”, kan
men ook reeds aantreffen: de „wereld-onrede”, de „oerstof”,
en (nadat hij een paar psychologische boeken had gelezen?)
de „psychische wereldstof”, „vlokken psychiek (!).”

Dat nu de Idee vroeger „het geheel” werd genoemd, en
ze eerder, als „oer-moment des bestaans”, de „helft,” of de
„Helft” moest heeten, is de schrijver hier al lang vergeten;
ook heeft hij niet gedacht aan uitspraken als: „De boom
„in zijn vruchtdraging is een *geheel*, daar hij om zoo ver
„te komen den geheelen levensweg heeft afgelegd, terwijl
„de jonge loot, pas aan den grond ontschoten, nog slechts
„in *gedeeltelijkheid* het boomleven heeft doorgemaakt.” (Tschft.
v. Wijsbeg, 1907; 237). Hier maakte hij nog onderscheid
tusschen „geheel” en „deel”, in 't Ideeënland aangekomen,
zet hij zijn (onderscheidend) verstand dadelijk aan den dijk.
Laat ons er daarom ook maar niet verder aan denken. Zijn
pathos verwatert de beteekenis der woorden zoo, dat alles
als in een soort van brij samenloopt.

Uit de samenkomst van deze twee in de ervaring niet te
vinden nevels, moet nu de erbaarbare wereld worden begrepen.
Zijn we maar eerst in Wolkenkoekoekstad, wordt ons voor-

gespiegeld, dan zal 't ons niet moeilijk vallen met de x-stralen der Idee door de ervaring heen te boren, en 't wordt ons dan meteen duidelijk, waarom we er te voren niet dóór konden kijken: we bekeken n. l. alles „van den verkeerden kant.” Dan is het dingbegrip, „ontstaan door een afdwaling van „ons kenvermogen” (W. t. h. I. 87), het „wangedrocht” (88), het „hybridisch voortbrengsel door verwarring” (89), de „vervalsching van het substantiebegrip” (89), het „nergensthuis „behoorend tusschenschepsel”, het „ontijdige produkt”, die „misgeboorte” (90), dat „onvoegzaam invoegsel in ons denken” (91), dan is het dingbegrip niets meer dan een begrip „van den „verkeerden kant”; de tijd is eveneens „een buitenzijde,” „geen binnenzijde” (199, 200); de ruimte verschijnt ook „alleen, in zooverre het individueel bewustzijn zich aan de „werkelijkheid tegenoverstelt (205); en is een onrechtmatige „veruitwendiging” (204). „De wereld moet psychisch zijn, „maar is het tegengestelde, van den *verkeerden* kant” (Aldaar: 178, 188, 203, 208). „De zinnenwereld is de schijn „eener werkelijkheid, een „oneigenlijk (!) gezichtspunt,” terwijl... Nephelokkugia het „eigenlijke gezichtspunt” is. Dat we ervaren, komt omdat we „als 't ware tegen den draad van „eigen weefsel inzien” (W. t. h. I. 180); wat doet denken aan 't opborstelen van een hoogen hoed: borstel tegen de haren in, dat is de ervaring; den anderen kant om, *zie-daar* het standpunt der Idee. Toch zal dat „oneigenlijke” standpunt, die „afdwaling” enz., van ons kenvermogen, ook weer een „positief-noodwendige” handeling van het „kennend bewustzijn” zijn. Ook hiermee willen we ons het hoofd niet breken; de schrijver is hierin volmaakt argeloos, gelijk bij zooveel van die „tegensprekelijkheden,” waaraan men gewoonlijk (en dat zij tot zijn verontschuldiging gezegd) niet eens houvast heeft, want een fatsoenlijke tegenstrijdigheid vereischt een scherp tegenover elkaar gesteld zijn; en hoe

is in dezen triesten mist, die alles verwaast en vervaagt scherpte en duidelijkheid te verwachten? „Wenn ein Irrlicht „euch die Wege weisen soll, so müsst ihr 's so genau „nicht nehmen.” Boven bewijzen, boven heldere en omljnde uitdrukking van zijn gevoelens, kortom boven wetenschappelijkheid is B. d. Haan verheven. Is kunst volgens hem wijsbegeerte, ook de wijsbegeerte is een intellektueele kunst, de kunst des intellekts bij uitnemendheid,” en in een antwoord op een beoordeeling in de N. Rotterd. Courant herhaalt hij 't: het denken is een *kunst*. Daarmede is hij ver gebleven van wat hij in 't begin van zijn boekje, op blz. 13 vooropstelde: n. l. dat alle gezag zich moest rechtvaardigen om te kunnen gelden. Wat mag hij zich onder „rechtvaardigen” toch wel voorstellen?

Den man der wetenschap, die alles wil gerechtvaardigd zien, heeft hij daarom niets te zeggen, gelijk hij van zijne zijde zich buiten de wetenschap houdt. „In de wetenschappen” heet het (W. t. h. I. 22; verg. 65), „bereikt men de volstreckte algemeenheid, de waarheid, het verband des geheels *nimmer*”; in de waarneming is geen waarheid in de wetenschappen is geen waarheid *slechts* de wijsgeerige kennis heeft waarheid” (Ald. 32—33). „De wetenschap” (Aldaar 237—238) „bereikt zelfs met de uiterste inspanning de Idee „des Geheels niet, omdat deze uit geene verschijning kan „worden gedistilleerd”: „de ware kennis gaat *niet* uit van den tijd (historie en natuur), *maar* van de Idee” (200). Daarom zal de man der wetenschap deze onwetenschappelijke wijsheid met een meewarig schouderophalen kunnen aanhooren, om onaangedaan over te gaan tot de orde van zijn dag; en B. d. Haan zal geen bezetting ondernemen van de provincies der wetenschap, al kondigt hij dat in nog zoo hoogdravende woorden aan.

Dit wrakke samenstel nu van een onervaarbare Idee, die naar hare onkenbare binnenzijde Godheid is, en een even onervaarbaar Andere, dat als Chaos voorstelbaar is, welker beider nooit eindigende worsteling de ervaring moet vormen —, zou geen oogenblik het publiek misleiden, wanneer B. d. Haan, in 't diepst van zijn gemoed verontrust door een geheime vrees van wege het gebrek aan inhoud, zich niet daartegen had gedekt door eene beschermende laag van redelijkheid, welke hij aan den laatsten in eere zijnden vorm van wijsheid ontleent. Daarvoor gebruikt hij gedachten en woorden, vooral wóórden, die lektuur van vroegeren en lateren hem leverde. Zoo komen in den loop van den tijd de Idee, de rede, de intellektueele aanschouwing, het Begrip, moment, „aangehouden en verloren” (265; = opheffen), de dialektische methode en dergelijke opgeld doende nieuwigheden in kortere of langere overdenksels voor den dag om nu ten slotte tot 'n bouquetje te worden vereenigd, en de oppervlakkige tijdgenoot, die ook af en toe aan wijsbegeerte doet, vindt hem, daar het lezen en begrijpen nu niet bepaald inspanning eischt, dan „helder” en „duidelijk.” Nu is toe te geven, dat ten slotte zijne woorden moeten blijven hangen, want hij verstaat de kunst om iets met geringe verandering tienmaal te herhalen; waarbij men de meening opvat, dat hij 't als 't ware zichzelf nog probeert in te preeken onder de leus: „onze intuïtie is betrouwbaarder dan „onze twijfel” (291). Er zijn hoofdstukken waar geen gang in zit, die uit geringe variaties van een zin bestaan; ik wil hier eens een proefje van laten zien, dan kan mijn lezer eenigszins begrijpen, hoe 't mogelijk is, dat men met zoo weinig in de mars, toch nog een boekje van 360 8^o bladzijden kan volkrijgen:

W t. h. I. 253: „Want zoo dit tot zichzelf gekeerde „denken niet *een eenige en eigene plaats* in het verband des

„menschelijken bewustzijns heeft, heeft het geen plaats.” (Het denken heeft dus een unieke plaats. Ie maal. P.) „Het is te mid-
 „den der handelingen van den bewusten menschegeest *uniek*,
 „zooals Orfeus tusschen de wilde dieren.” (Het denken heeft
 dus een unieke plaats. IIe maal. „Orfeus” enz. is ver-
 guldsel. P.) „En zoo *het niet een unieke plaats heeft*, is er
 „zelfs geen sprake van, dat dit denken zou mogelijk
 „wezen; het is alsdan een fictie, waarover men het geduldige
 „papier kan zwart schrijven.” (Het denken heeft een unieke
 plaats. IIIe maal; rest is pommade. P.) „Zoo *een denken*
 „dat zichzelf denkt, niet *een éénige plaats bekleedt* in onze
 „geestelijke organisatie, dan is het van gelijk allooi als
 „de ruiter, die zichzelf aan de haren uit het moeras trekt,
 „of als de man die de oorzaak was zijner eigen geboorte.”
 (Het denken heeft een unieke plaats. IVe maal; nu dik onder
 de geestigste pommade. P.) „M a. w.” (let wel: mét andere
 wóórden, bij de Goden!) „een denken, dat zichzelf denkt, is
 „niet maar een geval te midden der mogelijke denkgevallen,
 „zooals het denken kan gaan tot de wereldzee of tot de
 „demokratie en dus ook tot zichzelf — neen het is *specifiek*
 „anders dan de overdenking van eenig objekt.” (Het denken
 heeft dus een unieke plaats. Ve maal; versierd met kwikjes. P.).
 „*Het* is ten subjekt gericht en *bekleedt* in de organisatie
 „des geestes *de unieke plaats* van de fundamenteele handeling
 „zelf te wezen” (Het denken heeft dus, voor de zésde
 maal een unieke plaats. Oef! P.) Wie meer van deze
 kracht mocht verlangen leze bijv. blz. 34—6, 91—92, 137,
 171, 277, 291—3 van den Weg tot het Inzicht; en uit deze
 litanie-achtige proeven begrijpt men, hoe men een boekje
 bijeen kan pirouetteren.

Gezegd vernis van redelijkheid heeft uitgewerkt, dat eendaag-
 sche Hegelianen en Bollandianen, wien een zenuwachtig lachje
 van blijde herkenning om de lippen speelt, als ze 't woord

„Idee” hooren, hem met een blik van verstandhouding hebben aangekeken: B. de Haan ook een der „onzen”! Vooral door de identiteit van Denken en Zijn als ’t Columbasei der wijsbegeerte voor te stellen, pakt hij de goedgebouwde luidjes in. Wie hem echter heeft zien modderen met die identiteit, die nu eens als *botte vereenzelviging*, bijv.:

„Het denken is de functie der werkelijkheid De werkelijkheid zijt gij zelf! (294). Het wereldsobject is het „ware aan de werkelijkheid, wij kunnen ook zeggen: het „is de werkelijkheid zelve” (289);

dan weer als *raakpunt*, en *verband*, bijv.:

„Het denken *raakt* de werkelijkheid, doch deze *aanraking* „ligt in het uitgangspunt des denkens” (294); „met geen werkelijkheid in *verband*, zoo zou aan het denken alle noodwendigheid ontbreken (293)”; „Dit *verband* ligt in het subjeet” (294) wordt genomen, begrijpt dat hier nog geen begrip is van de *redelijke* identiteit, en dat van een ernstige bespreking geen sprake mag zijn. Dat hoeft niet te worden gedaan voor hen, die de moeite niet nemen om eerst goed te léeren voordat zij onderrichten, en er is een moedwillige onwetendheid, waaraan men geen woorden verspilt.

Grappig is ’t, hoe B. de Haan zich die „overeenstemming” met Hegel en Bolland laat aanleunen, er zich zelfs door gestreeld voelt, doch zijne zelfstandigheid handhaaft door op eigen „bewustheid” te wijzen (W. t. h. I. blz. 322). Mogelijk stond hem op ’t oogenblik dat hij dat schreef niet meer voor den geest, waar hij wel eens iets had pogen op te steken, maar ’t is toch een klein bergje misverstand bij beide partijen als men zijn holle woorden en leege schemata als het kenteeken van hoogere menscheijkheid aanziet. Toen wist hij ’t mogelijk niet, schreef ik; of hij ’t nu, na ’t eind van zijn boek, nóg zeggen zou? Want waar is hij, later (blz. 337), aan dat bloempje van de „dialektische methode”

gekomen? Uit eigen bewustheid? — dát zal hij toch niet durven beweren. Zou B. de Haan werkelijk niet weten, uit welken pauwestaart hij hier stilletjes „'n Federchen” heeft „gerupft”, zooals Schopenhauer zou zeggen? Dat make hij den ganzen wijs!

Hij schijnt die dialektische methode noodig te hebben voor de afleiding der ervaring (blz. 343), waarvoor hij zoowaar al den beruchten „overgang van de Idee tot de natuur”, waarover men Hegel zoo hard is gevallen, heeft gereed gemaakt; te voren had hij deze methode niet noodig, en ze zou dus in 't volgende boek kunnen paradeeren. Want in de N. R. C. van 23-9-09 heeft hij 't gezegd: „Dit „is speculatie en juist de speculatie moet methodisch zijn, „diep-onverbeterlijk-hartstochtelijk-hemeltergend-methodisch” (zóó staat 't er!), „omdat zij meer dan alles haar goed recht „verbeuren kan”. Tot nu is in de speculatie van den „Weg tot het Inzicht” daarvan niets te bespeuren geweest, al is „de Inleiding niet een voorrede, die met het stelsel der „wijsbegeerte geen noodwendig verband houdt, maar . . . „het eerste Hoofdstuk der wijsgeerige taak zelve, en behoort „(zij) in het *organisme* der philosophie' (40)', terwijl zoo'n organisme een gelijkheid heeft van *innerlijke structuur* (257); en die overspannen loftuiting op de dialektische methode is natuurlijk ook niets meer dan een wolk damp, die weer van den ketel afvloog, maar al lang in 't vergeetboek is geraakt, als hij, aan de hand van ongenoemden, *volgens de intuitieve methode* (zie: 299—300!), — *de methode der stille gemakzucht, die den ernst en de moeite van het denken ontloopen wil* —, zijn volgend boek, laat ons zeggen: „Grondlijnen „eener levensleer” gaat samenlijmen. — Reeds aangekondigd is dit produkt eener „hemeltergende . . . enz.” methode in zinnnetjes als op blz. 167—8: „Is nu de werkelijkheid een zelf- „verwerkelijking der ldee, dan is zij van psychischen aard. Het

„leven is een psychisch proces, en daar werkelijkheid en „leven wezenlijk hetzelfde zijn, is er geen werkelijkheid „tenzij van psychischen aard”. Zoo wenkt hij van uit de verte naar den Heymans van 1909; waarom hem wordt aanbevolen, Bolland's „poging tot voorlichting” eens te bestudeeren.

Het zwaartepunt zal nu liggen in de uitwerking van het volgende: „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 de „*Wereldrede*” (Inl. 201); waarvan reeds een eerste bewerking voor ons ligt in 't Tschft v. Wijsb.; terwijl de lagere natuurkategorieën er al héél magertjes zullen afkomen want daar laat hem zelfs zijn intuïtieve methode in den steek, blijkens 186—7:

„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?” (Men luistere nú eens goed.) „Daar in „onze eigen lichamelijke het anorganische (bijv. chemische „toedrachten der spijsvertering) 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, de aarde heeft een „middelpunt 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 „ding” schijnt te zijn,

„niets anders is dan een synthetische werking der Idee zelve, „in meerdere of mindere mate van synthetische kracht. Het „dingkarakter is dus (dus!) niet stoffelijk maar iets geestelijks.” Wat zal hij bijv. van zwaarte, licht, warmte, electriciteit, magnetisme daarmede terecht kunnen brengen?

Laat ons onze verwachtingen van de filosofie der ervaring van B. d. Haan niet te hoog spannen!

In Bierens de Haan hebben we den enthousiast leeren kennen, wien een gevoel voor iets hoogers schijnt te bezielen, doch wien de concentratie en de volharding ontbreekt om wat zijn borst beweegt te laten rijpen tot een *stelsel* van *denken*; zoo verpuft hij in mogelijk wel goed bedoelde, maar voor de wijsheid onbelangwekkende, en nietszeggende ontboezemingen zijne in eigen oogen hooge gevoelens. En in zijne haast om zonder zelfontwikkeling *zijn* licht te laten schijnen, in de stille overtuiging dat het bovendien zijn hooggestemd pectus est, quod philosophum facit, eene overtuiging die aan een aangeboren laksheid van denken de hand reikt, raapt hij van allerlei kanten de meest gebruikte en in zwang zijnde nieuw-modische slagwoorden bijeen, — woorden die alleen zin hebben in 't organisme van een stelsel, waarin men voor alles zich eerst heeft in te werken, — in de verwachting, dat meergemeld pectus die tot een, in de eerste plaats schóón, geheel zal weten te versmelten. Doch helaas, zoo gáát 't niet, en 't blijft bij aanloopjes, bij wegen tot de idee, bij wegen tot het inzicht, tot een fundamenteele logika, bij hoofdstukjes van dit en van dat: pogingen om den beganen grond te verlaten, die aldoor mislukken. Met dergelijke litteraire uitkramerij van philosophische woorden is de wijsheid niet gebaat; en als hij zijne oogenblikken van waren zelfinkeer heeft, dan zal 't ook in hem klinken, als in dien ander:

„Ich fühl's, vergebens hab' ich alle Schätze
Des Menschegeists auf mich herbeigerafft,
Und wenn ich mich am Ende niedersetze
Quillt innerlich doch keine neue Kraft;
Ich bin nicht um ein Haar breit höher,
Bin dem Unendlichen nicht näher;”

welke oneindig trieste woorden de erkenning inhielden der
eeuwige waarheid van Mephisto's koud woord:

„Du bist am Ende — was du bist.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken
Setz' deinen Fuss auf ellenhohe Socken
Du bleibst doch immer, was du bist.”

Aanteekening van de Redactie:

In de volgende aflevering van het Tijdschrift voor Wijs-
begeerte zal dit artikel door Dr. Bierens de Haan beant-
woord worden.

BOEKBESPREKING.

Charles Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*. Collection historique des grands philosophes. Paris, Felix Alcan.

Aristoteles' kritiek op het Platonisme, aldus Ch. Werner, verblinde ons niet voor de groote overeenkomst tusschen zijn stelsel en het platonisch idealisme. Toch zijn er belangrijke verschillen, en heeft Aristoteles juist door zijn toevoegingen aan de platonische leer, den grondslag gelegd voor de wijsbegeerte van den geest en de wijsbegeerte der waarde. Aan de wijsbegeerte van den geest bij Aristoteles wijdt de Schr. het tweede gedeelte van zijn boek, nadat het eerste over de „werkelijkheid” handelt, waarmee bedoeld is de natuur volgens Aristotelische opvatting. In een derde gedeelte wordt de moraal besproken en komt dus het waarde-vraagstuk te pas. Een vierde deel, handelend over God, voltooit het werk.

Het eerste deel (*La forme et la matiere. L'essence. La nature et le hasard*) opent met een beschouwing over „het zijn als zoodanig”. Aristoteles maakt melding van de discussies over het vraagstuk des verbands tusschen subjekt en praedikaat in het oordeel. Antisthenes nl. had voor ongeoorloofd verklaard, dat het predikaat anderen inhoud had dan 't subjekt zelf: van den mensch kan slechts gezegd worden, dat hij mensch is, niet dat hij blank is of iets dergelijks: predikatie is identificering. Plato daarentegen had door de idee van het niet-zijn een betrekking van verschillende ideeën mogelijk geacht (Sofistes), immers elk voorwerp als zich onderscheidend van anderen is niet de andere en heeft betrekking op 't geen het niet is. Aris-

toteles ontkomt aan de impasse door aan te nemen een verscheidenheid van categorieën, waardoor het zijn zelf onder verschillende gezichtspunten valt. Wanneer Antisthenes meent dat het oordeel „de mensch is blank” mensch met blank identificeert, verwacht hij het zijn volgens de categorie der kwaliteit, met het zijn als zoodanig. Alle bepaling veronderstelt een zijn als zoodanig, de fundamenteele werkelijkheid als substraat (*οὐσία; το ὄν ἀπλως* enz.) De wijsbegeerte volgens Aristoteles is wetenschap van het zijn als zoodanig. In tegenstelling met Plato is dit zijn voor Ar. de waarneembare werkelijkheid, welke niet als één en eenig, maar als veelheid van bepaalde wezens existeert.

Het algemeen karakter dezer werkelijkheid vindt A. in het worden, en daarom moeten in dit opzicht haar samenstellende factoren blootgelegd. De oude wijsgeeren zijn in verklaring van het begrip „worden” te kort gekomen, daar zij het herleidden tot een tegenstelling van grondbeginselen (het koude en het warme; de liefde en de haat; het volle en het leege). Alles wordt uit zijn tegendeel. Zij vergaten echter dat twee tegengestelden op elkaar geen werking uitoefenen zonder derde. Dit derde is volgens Ar. het blijvend substraat: de materie. Aan de oude wijsgeeren ontbrak het begrip der materie (p. 16). Het zijn kan niet uit niet-zijn te voorschijn komen; maar het substraat, met niet-zijn behept, brengt het worden voort. Zoo komt het muzikant-zijn niet voort uit het niet-muzikant-zijn, maar uit den niet-muzikant zijnden mensch. Dat de materie oorsprong des wordens is volgt ook uit beschouwing der verhouding tusschen de Aristotelische begrippen potentialiteit en aktualiteit. (19). Om nu tot „worden” te geraken, d. i. om tot bepaalde gestalten te komen, is er nevens de materie een algemeen beginsel noodig: de vorm. De vorm is het beginsel aller bepaling (29). Vorm en materie zijn de twee saamstellende factoren van al het wordende, waarbij, in de natuurleer althans de *causa movens* en de *causa finalis* als aanhangsel aan het begrip van vorm moeten worden beschouwd.

In het volgende hoofdstuk, dat over het begrip „wezen” handelt, wordt tevens het karakter der Aristotelische kennisleer vastgesteld, omdat „la pensée grècque n'est jamais parvenue à distinguer entre la réalité et la connaissance que nous en avons.” Tegelijk blijkt hier dat „la métaphysique aristotelicienne enferme

une contradiction fondamentale. Aristote a voulu corriger Platon, et cependant il est resté Platonicien. En substituant la forme à l'idée, Aristote affirme sa volonté de fonder une métaphysique véritablement scientifique, qui cherche les éléments de la réalité dans la réalité telle qu'elle nous est donnée. Mais A. avait subi trop fortement l'influence de Platon pour qu'il pût se libérer du réalisme. Il crut pouvoir conserver l'idée, tout en refusant à la mettre dans une région supra-sensible. Il n'a pas vu que la distinction entre le monde sensible et le monde idéal était impliqué dans la notion même de l'idée... De là le caractère bâtard de ses conclusions. De là l'obscurité dont s'enveloppe le système tout entier (p. 89).

In het tweede gedeelte betoogt de Schr. dat Ar. in zijn geestesleer den geest begrijpt als een *andere orde* van werkelijkheid dan de natuur, zoodat hij inderdaad de grondlegger der moderne geestesopvatting wezen zou. Immers, wanneer Ar. de ziel opvat als „vorm” des lichaams is hier zijn geestesleer niet mee afgeloopen. Deze opvatting op zichzelf verschilt niet van de natuurleer, waar ook vorm en materie de verklarende begrippen zijn. Maar in de geestesleer schuilt hier een andere opvatting achter: de ziel als vorm (vormend beginsel) des lichaams nl. heeft haar bestaansgrond in een geestelijke aktiviteit.

Immers door zijn konstitutie (vormend beginsel) is het levend wezen bekwaam tot de geestelijke aktiviteit (gevoel en denken). Zoo is dan het levend wezen aldus gekonstitueerd wegens deze bekwaamheid; niet andersom: wij zijn niet bekwaam omdat wij gekonstitueerd zijn, maar de bekwaamheid heeft den voorrang. Het doel (*causa finalis*) is volgens Ar. in dezen de oorzaak zelf en wordt niet door zijn antecedenten verklaard, doch verklaart deze. Het orgaan hangt af van de funktie, de hand hangt af van het grijpen, niet andersom. Tegenover de gewone meening stelt Ar. de prioriteit van de geestelijke aktiviteit. Zoo is zij het dus, die souverain over de werkelijkheid beslist. Van haar hangt de „vorm” af, die de inrichting der werkelijkheid beheerscht, en die van de materie een organisme maakt ten dienste van den geest. (p. 154).

De geheele hiërarchie der levende wezens is een opklimmende manifestatie der toenemende heerschappij van de geestelijke aktiviteit (p. 149). La forme, qui constitue la réalité, a donc sa

raison d'être dans un principe supérieur à la réalité. Pour expliquer comment l'indétermination de la matière devient détermination, on doit faire intervenir un principe appartenant à un autre ordre que la réalité constituée par cette transformation. C'est l'activité de l'esprit qui seule peut réduire le chaos des anciennes cosmogonies et l'infini d'Anaximandre. Car c'est elle qui constitue l'unité du tout obtenu par l'assemblage des parties matérielles, et suscite la forme, principe de l'ordre et de la détermination. Platon étudiant la réalité, ne rencontrait la forme que pour y voir la trace visible de l'idée invisible. Aristote ne s'arrête à la forme que pour y voir la trace visible de l'invisible esprit (p. 155). In hoever Ar. dit geestesbegrip heeft volgehouden in zijn leer van de gedachte (*νοησις*) en van den wil (*βουλησις*), wordt in de volgende hoofdstukken (La pensée en Le désir) onderzocht.

In het derde gedeelte stelt de Schr. tegenover elkaar l'ordre de la valeur en l'ordre de l'être. Het platonisch idealisme drukt één der eigenschappen uit van de orde der waarde: het apriori. Plato's ideële wereld immers is een orde a priori: krachtens de algemeene begrippen kennen wij daar de bijzondere dingen, niet andersom. Als erfgenaam van Sokrates beweegt Pl. zich bij voorkeur op het gebied der waardebegrippen, zoodat zijn hoogste idee dan ook de idee van het goede is. Pl. heeft daarbij de onjuistheid der Sokratische methode ingezien, die inductief en aposteriori een waardebegrip had willen vinden. Toch is Pl. nog niet tot inzicht gekomen des onderscheids tusschen de waarde en het zijn. Zijn opvatting van de mathematische begrippen verleidt hem alle algemeene begrippen op een gelijk plan te brengen met de waarde-beginselen. Deze verwisseling der twee orden verdwijnt bij Aristoteles, al komt in een gedeelte zijner theorie dezelfde verwarring voor. Maar het begripsverband waarbij Ar. de zelfstandigheid der waardesfeer inziet, is een verband dat in het platonisme niet voorkomt: la notion de valeur associé à la notion de liberté. In dit begripsverband is het kader van 't intellektualisme doorgebroken (p. 237).

De moraal van Aristoteles bevat deugdleer en geluksleer. De eerste is intellektualistisch, zoodat hier de orde der moreele begrippen nog met die der zijnsbegrippen overeenkomt. Aristote en reduisant le bien à la vertu, cesse t-il de confondre le bien

avec l'intelligible? On peut en douter. Ici comme ailleurs, la véhémence des critiques dirigées par Aristote contre les théories platoniciennes ne saurait cacher la similitude des doctrines. Si le bien n'est plus l'idée, il ne semble guère se distinguer de l'intelligible immanent aux choses et correspondant à la détermination spécifique. (p. 247, 257). Het begrip eener andere orde des zijns de „ordre de la valeur” komt eerst in Aristoteles' geluksleer voor den dag. Ar. verlaat hier het intellektualisme en is empirist. Als eenige beweegreden om het geluk als beginsel van waardeering vast te stellen, geldt hier een *fait*: het feit dat alle wezens het geluk zoeken. Voor de erkenning van dit feit laat Ar. alle redelijke begronding varen. Et voici qu' Aristote dans une partie capitale de sa doctrine, renonce délibérément à la certitude rationaliste, pour s'en tenir au rudiment de connaissance que fournit l'empirisme (p. 289). Ar. licht deze verandering van methode toe met de verklaring dat in de moraal de wetenschappelijke methode niet toepasbaar is.

Hij is zich bewust geweest van de onafleidbaarheid der orde van de waarden. Men drukt het karakter der waarde slechts uit door een element van mysterie als haar grondslag te erkennen. Terwijl nu overal Ar. van zijn onderzoekingen verlangt dat zij de feiten verklaren, wijst hij in de waardeleer de verklaring af. In de Nicomachische ethiek wordt niet verklaard, maar vastgesteld. Comment ne pas voir là un hommage à ce qu'il y a d'incompréhensible dans la position de la valeur?

Hetgeen wij hier uit het werk van Ch. Werner hebben meegedeeld zij genoeg om dit werk te karakteriseeren eenerzijds, en anderzijds om de belangrijkheid daarvan voor het onderzoek van Aristoteles te bewijzen. De schrijver heeft de wijsbegeerte van Ar. niet behandeld als een antikiteit, een merkwaardig begripstelsel uit de geschiedenis der wijsbegeerte, maar als een levend organisme, tot welks innerlijke gronden men moet afdalen om het te begrijpen. Wanneer hij aldus deze wijsbegeerte als een levend denkwerk ons voorstelt, blijkt Ar. veel moderner te zijn dan de leermeester der middeleeuwen, leveraar van schema's, en grondvester der formeel logika, als hoedanig hij wordt gevierd. Evenals Plato door de wijsgeerige bestudeering der laatste jaren een verjonging heeft ondergaan (Marburgsche

school) evenzoo schijnt ook Aristoteles in verband met de nieuwere wijsbegeerte een toekomst te hebben. Al kan het zijn dat Ch. Werner, in zijn toezegging aan Ar. van grondlegger te zijn der waardeleer, nog niet het afdoend bewijs heeft geleverd, in elk geval heeft hij een diepzinnig en tegelijk helder boek geschreven over den Stagiriet.

B. D. H.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Archiv für Philosophie Abteilung I (Berlin, Reimer).

Band 23, Helft 2.

Buchenau, Ueber Malebranches Lehre von der Wahrheit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften.

Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité.

Hammer-Jensen, Demokrit und Platon.

Jordan, Pars secunda Philosophiae, seu Metaphysica.

Kantstudiën (Berlin, Reuter & Reichard).

Band 14, Helft 4.

Vaihinger, Max Heinze.

Ewald, Die deutsche Philosophie in Jahre 1908.

Ehrenberg, Kants Kategoriëntafel und der systematische Begriff der Philosophie.

Buchenau, Ueber den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei Malebranche und der Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff.

v. Aster, Band V und VI der Akademie-Ausgabe.

Marty, Zwei akademische Reden von Karl Stumpf.

Heim, Die Unterscheidung zwisschen Erscheinungen und Funktionen als Grundlage für die Einteilung der Wissenschaften.

Ziegler, Zu Kants Rechtslehre.

Ziegler, Ein Druckfehler in Hegels Philosophie des Rechts.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

Band 23, Helft 1.

Gutberlet, Experimentelle Pädagogik.

Straubinger, Kritik der Spickerschen Gottesberiffes.

Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik.

Wunderle, Die Voraussetzungen von Rudolf Euckens Religionsphilosophie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Leipzig, Reiland).

34^{sten} Jahrgang, Helft 1.

Marbe: Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften.

Kleinpeter: Die phänomenologische Naturanschauung und der philosophische Realismus.

Barth: Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, Armand Colin).

18e Année, No. 1 (Janvier 1910).

Enriques, La Métaphysique de Hegel, considérée d'un point de vue scientifique.

Lasson, Quelques remarques sur l' „Ethique à Nicomaque“.

Dunan, la Morale positive.

Bouglé, Le Darwinisme en sociologie.

18e Année No. 2 (Mars 1910).

Boutroux, Hasard ou Liberté?

Brunhes, L'objectivité du principe de Carnot.

Le Dantec, Il y a fagots et fagots.

Daudin, F. Rauh: sa psychologie de la connaissance et de l'action.

Weber, „Devoirs“ par B. Jacob.

Ruyssen, Pour la Bibliographie philosophique.

Guy-Grand, Le Procès de la Démocratie.

18 Année No. 3 (Mai 1910).

Russel, La théorie des types logiques.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.

Daudin, F. Rauh: sa psychologie de la connaissance et de l'action.

Lachelier, Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement.

Guy-Grand, Le procès de la Démocratie.

Numero supplementaire.

Trois lettres d'Epicure :

Lettre à Hérodote.

Lettre à Pythoclès.

Lettre à Ménécée.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger (Paris, Alcan).

34 Année No. 12.

Hertz, La prééminence de la main droite: étude de polarité religieuse.

Chide, Autour du problème de la connaissance.

de la Grasserie, Du caractère psychologique des idiotismes.

Richard, La sociologie criminelle.

35 Année No. 1.

de Roberty, Energétique et Sociologie.

de Gaultier, Le réalisme du continu.

Bernard-Leroy, Sur l'inversion du temps dans le rêve.

Lolande, Le pluralisme, d'après St. James.

35 Année No. 2.

Paulhan, La logique de la contradiction.

Marro, L'automatisme dans la criminalité.

Marceron, L'art de l'éducation.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de Philos.).

17 Année No. 65 (Tévr. 1910).

Sentroul, Kantisme et Métagéométrie.

Lottin, Le calcul des probabilités et les régularités statistiques.

de Wulf, Arnold Geulinx et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVIIe Siècle.

Palhoriès, L'état actuel du rosminianisme en Italie.

Gemelli, L'oeuvre scientifique et philosophique de César Lombroso.

Noël, Le mouvement néo-thomiste.

No. 66

Clodius Piat, La vie de l'intelligence.

Carmelo Scalia, La philosophie der Karl Marx.

Noël, Les frontières de la Logique.

Lemaire, La logique du Style gothique.

Gemelli, L'oeuvre Scientifique de César Lombroso.

Perrier, Un Centre néo-thomiste en Colombie.

Mind (London Williams and Norgate).

New series, No. 73.

Mackenzie, Observations on the Case of Sally Beauchamp.

Schiller, The present phase of „idealist” philosophy.

Shelton, On evolutionary Empiricism.

Shawcross, Association and aesthetic perception.

The Philosophical Review (Macmillan Comp. Lancaster P. A).

Leighton, Perception and physical reality.

Thilly, The Self.

Williams, The Schematism in Baldwins Logic.

Creighton, The notion of the Implicit in logic.

The Hibbert Journal (London, Williams and Norgate).

v. Hügel, Father Tyrell.

Osborne, George Tyrell.

Jones, Tennyson.

Clapp, Greek religion and morality as set forth bij Pindar.

Anderson, The collapse of liberal Christianity.

Forsyth, Orthodoxy, Heterodoxy, Heresy, and Freedom.

An Evangelical Layman, Divorçons!

Gehring, Grounds of Faith.

König, Faith and Knowledge.

Carritt, Truth in art and religion.

Gales, Catholicism and Happiness.

Marett, Savage Supreme Beings and the Bull-Roarer.

Ross and Allen, Self-assertion in Nietzsche and self-surrender
in Boehme.

ONTVANGEN BOEKEN.

Gerard Ceunis, Het Individualisme, Gent, Uitgeversmaatschappij Plantyn.

Léon Paschal, Esthétique Nouvelle, fondée sur la psychologie du génie. Paris, Mercure de France.

G. Heijmans, De kritiek van den Heer Bolland. Groningen, J. B. Wolters.

De Nieuwe Gids XXV Jaarg. 6e Afl. (Juni 1910) 's Gravenhage, N. V. Electr. Drukkerij „Luctor et Emergo.”

Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk onderwijs. Derde Jaarg. Afl. 1; met Bijblad: de recensie-bode. Hilversum, G. M. Klemkerk.

Lotusknoppen, Maandschr. gewijd aan de universeele broederschap en de verspr. der theosophie. Uitg. v. d. Univ. broederschap en het theos. gen. Groningen

Wereldvrede, Christel. Maatschappel. Maandbl. 2e Jaarg. Nr. 19. Amersfoort, P. Dz. Veen.

HET SOCIOLOGISCH BEGRIJP VAN DEN INVLOED,

DOOR

H. VAN TRESLONG.

1. *De sociologie als beschrijvende en verklarende wetenschap.*

Alle wetenschap heeft tweeërlei taak: een psychologische en een logische. Beide komen voort uit het streven, dat uit de opeenvolging der verschijnselen de wetten zoekt af te leiden, die het *begrijpen* mogelijk maken. Het psychologisch begrijpen is in den grond een apperceptie-proces, dat het onbekende tracht in te schakelen in het voorstellings- en begripsgeheel, waarover de denkende geest beschikt; van deze zijde bezien kan de wetenschappelijke toelichting der verschijnselen volstaan met een beschrijving, die het onbekende hult in analogieën aan de bekende verschijnselen ontleend. Wanneer men b.v. de maatschappij in haar organische werkzaamheid heeft leeren beschouwen als een levend wezen, als een bijzonder dier, een „opperdier”, dan is met deze analogie althans dit gewonnen, dat men het onbekende, het begrip maatschappij, heeft omgetooverd

in de voorstelling van iets, dat gekend en bekend is: een dierlijk organisme.

Het psychologisch proces van het begrijpen vervult in alle wetenschappen een groote rol. De overschatting van dit deel der wetenschap heeft dan ook menigmaal den waan gewekt alsof het beschrijven de eenige ware bezigheid der wetenschap vormt, en alsof de verklaring niet anders zou zijn dan een bijzondere soort beschrijving, een beschrijving met behulp van begrippen en mathematische formules.

Nochtans, een wetenschap, die enkel op beeldspraak rust, die niet anders wil zijn dan een symbolische afbeelding der werkelijkheid, is niet in staat de wetten aan te wijzen die den samenhang der waargenomen verschijnselen regelen. Inderdaad, de logische verklaring bezit een ander karakter dan de psychologische. De laatste moge zich tevreden stellen met een soort beeldspraak; de eerste heeft geheel andere eischen, wijl zij verlangt dat de opeenvolging en de samenhang van het waargenomene vertolkt worde door een formule, wier deelen in een noodzakelijk, logisch verband tot elkander staan. De verschijnselen, die geacht worden in oorzakelijk verband tot elkaar te staan, moeten zich in de wetenschappelijke verklaring tot elkaar verhouden als de bestanddeelen van een oordeel, als de termen eener sluitrede, of als de deelen eener zelfde formule.

Zoolang de logische bewerking der ervaring achterwege blijft, is men wellicht in staat zich een beeld te vormen van de groep der waargenomen verschijnselen, doch daarmee is men nog niet genaderd tot een volledig begrip.

In de sociologie heeft het tot op heden ontbroken aan pogingen om te geraken tot een logische uitdrukking van de gegevens der ervaring. Sinds de dagen van Spencer is men gewoon met allerlei beeldspraak de leemte aan begrip op te vullen. Aan analogieën omtrent de samenleving ont-

brak het niet, doch wel aan de kennis van de wetten die de sociale verschijnselen beheerschen. Daaraan droeg juist die overdreven analogie-zucht schuld; als de maatschappij een soort dier was, heette het, dan moesten het ook physiologische wetten zijn, die de sociale wetten teweeg brengen. Met miskenning van het psychisch karakter der samenleving werd aldus gezocht naar physiologische analogieën, naar vermeende wetten van prikkelbaarheid, rhythmisch verloop, enz., die den gang der sociale feiten zouden bepalen. Terwille van het geliefde beeld werd de ervaring ter zijde gesteld, of liever in het keurslijf geperst, dat men het meest passend achtte. — Een reactie kon niet uitblijven; zij wierp alle beeldspraak ter zijde; ze wilde zuiver inductief te werk gaan en zich voorloopig beperken tot een rangschikking, die staan blijft bij de enkele feiten, zonder zich in te laten met beschouwingen over den aard der samenleving zelve.

De moeite, en de verwarring, die het onderzoek der sociale feiten met zich brengt, zijn niet enkel te wijten aan de inwerking der wetenschappelijke beeldspraak; er is hier nog een ander bezwaar, hoofdzakelijk van traditioneelen aard. De begrippen toch waarvan de sociologie zich bedient, zijn aan het spraakgebruik ontleend; zij kenmerken zich door hun vaagheid en wisselende beteekenis. Wat te verstaan b. v. onder den term „vrijheid?” Is men gerechtigd zich van dien term te bedienen om b. v. het streven eener oproerige menigte te verklaren? En zoo ja, welke beteekenis kent men toe aan het begrip der „vrijheid?” Höfdding in zijn „Grundrisz der Psychologie” onderscheidt een zestal verschillende soorten van „vrijheid;” het zou niet moeilijk zijn nog een aantal andere soorten op te noemen, die hij onvermeld liet, b. v. de „ware vrijheid” der Katholieken, zich vrij wetende in de gehoorzaamheid aan de kerkelijke autoriteit; de „vrijheid” der revolutiemannen die de heer-

schappij der „Terreur” vereischte; de „diergekogte vrijheid” die volgens onze 17^e eeuwse regenten-klasse verloren zou gaan, als de Oranjes de leiding van zaken in handen kregen, enz. Er bestaan bijna evenveel vrijheden als onvrijheden, zoodat het vrijheidsbegrip der sociale wetenschap een herziening vereischt, vóór men er zich van kan bedienen. Gelijk met de „vrijheid” zoo is het gesteld met de begrippen van zede en zedelijkheid, goed en kwaad, schoon en onschoon. Elk begrip, uit traditie en zede overgenomen, wordt door de opvolgende geslachten willekeurig verwerkt, zoo dat het de meest uiteenloopende beteekenissen kan verkrijgen. De sociologie mag zich niet van die vage begrippen bedienen alvorens zij haar eigen definitie van elk begrip heeft vastgesteld.

2. *Het begrip van den invloed.*

Zulk een veelomvattend, maar weinig omschreven begrip is dat van den „invloed.” Steeds is het een min of meer standvastige toestand, waarin de uitoefening van invloed zich openbaart. Invloed is als een brandende lamp, die zijn lichtstralen uitzendt in den donkeren nacht; soms wordt die lichtkracht reeds op korten afstand geheel verzwakt, als een dichte nevel de stralenbundels opslorpt; soms ook zijn de omstandigheden gunstig en wordt het licht tot op verren afstand waargenomen. Hoe krachtiger het licht, hoe grooter is over 't geheel zijn invloed; doch de omstandigheden van het milieu kunnen in die mate ongunstig zijn, dat zelfs de grootste kracht veroordeeld is tot het oefenen van geringen invloed.

Ook de sociale feiten kunnen gerangschikt worden naar hun statisch of dynamisch karakter. Wanneer de opeenvolging der verschijnselen meer in 't oog valt dan hun samenhang in de ruimte dan treedt het sociale worden, het dy-

namisme op den voorgrond. In tijdperken van geringe beweging daarentegen, wanneer heel de samenleving in rust verkeert, treedt meer het sociale zijn op den voorgrond; de sociale statica vindt hier haar toepassing. De invloed, die een min of meer standvastig milieu onderstelt, is een statisch begrip; hij is gelijktijdig aanwezig met het milieu waarin hij werkzaam is; een bepaalde invloed is gebonden aan een bepaald milieu, welks tijdelijke en ruimtelijke begrenzing kan worden vastgesteld. — Het Christendom b.v. oefende en oefent invloed in bepaalde landstreken gedurende bepaalde tijdperken; hier meer, daar minder; somtijds sterker, dan weer zwakker; buiten die landstreken, buiten die tijdperken ziet men zijn invloed verflauwen, tot hij geheel in 't niet verdwijnt. — Het machtwoord van een Napoleon was gedurende enkele jaren het krachtigst op het vasteland van Europa; tot Engeland reikte zijne machtsfeer niet.

De vraag doet zich voor of de invloed niet wellicht een oorzaak verbergt, die in en door de invloedswerking zich doet kennen. Met het invloedsbegrip zou het dan gesteld zijn gelijk met het begrip der functioneele afhankelijkheid, dat zoo dikwijls in de natuurwetenschap wordt gebruikt, en dat eveneens een causale betrekking in zich bevat. Die vraag is moeilijk a priori te beantwoorden; alleen de critiek der sociale ervaring kan uitmaken, of het begrip der sociale oorzaak ook hier mag worden toegepast. Want dit blijkt reeds spoedig, dat de oorzaak in socialen zin een geheel andere beteekenis heeft dan op natuurkundig terrein.

Het physisch causaliteitsbegrip is daarom zoo gemakkelijk aan te wenden, wijl de oorzaak quantitatief gelijk is aan het gevolg. Dat is op sociaal gebied nimmer het geval; oorzaken en gevolgen onderscheiden zich van den qualitatieven kant; de quantiteit komt niet in aanmerking. Een

klein feit, de beleediging van een autocraat, kan tot een oorlog leiden en dus als oorzaak gelijkwaardig zijn met b.v. een concurrentiestrijd tusschen twee volkeren, die ook tot een oorlog aanleiding kan geven. Dat, wat men sociale oorzaken pleegt te noemen, is dikwijls een mengelmoes van physische en van psychische oorzaken. Onderzoeken wij b.v. zulk een sociale keten. Tengevolge van het doorsteken van een dijk door kwaadwilligen ontstaat een overstroming, die den oogst verloren doet gaan; daardoor ontstaat hongersnood, die een oproer doet uitbarsten. De oproerlingen, met verwaarloozing der „ware”, „eerste” oorzaak eischen vermindering van pacht, afschaffing van tienden, van het koningschap enz. Is hier oorzakelijkheid tusschen de verschillende termen der reeks? Het doorsteken van den dijk en de overstroming kan onder bepaalde omstandigheden, een causale betrekking zijn, evenzoo het feit der overstroming en het mislukken van den oogst. Doch ten opzichte van de reeks: honger-oproer kan het causaal verband niet zoo grif worden toegegeven. In de vorige gevallen bestaat een kwantitatieve gelijkwaardigheid tusschen oorzaak en gevolg; doch die kwantitatieve band ontbreekt bij de psychische reeks van honger en oproer. Zeer zeker zal de honger tot uitingen van geprikkeld-zijn aanleiding geven; doch de noodzakelijkheid van oproer is daarmee nog niet gegeven. Want hongersnood kan verholpen worden door den steun der beter bedeeden; de hongerigen kunnen lijdelijk den dood tegemoet gaan; kortom het aantal mogelijke gevallen is ontelbaar vergeleken met het enkele geval dat in de werkelijkheid wordt waargenomen.

Een klap in 't aangezicht geeft in physischen of physiologischen zin aanleiding tot warmte-ontwikkeling of tot het opzwellen der wang; doch in psychologischen zin is het aantal gevolgen legio. De psychische causatiteit laat dien-

tengevolge enkel toe, van het gevolg te besluiten tot de oorzaak, anders dus dan bij de fysieke causaliteit die het gevolg doet afleiden uit de oorzaak. Het is waar dat men op grond van de kennis van iemands karakter durft voorspellen wat zijn reactie zal zijn op een gegeven prikkel; doch die gevolgtrekking kan nimmer stellig zijn; zij is een vermoeden, gegrond op analogie, en dat alle gewaagdheid van een analogie-oordeel in zich sluit. Die onzekerheid ten aanzien der gevolgen, die uit bepaalde oorzaken zullen voortvloeien, maakt de sociale wetenschap tot een empirische. Zij kan nimmer andere voorspellingen doen dan die welke berusten op de kennis der „normale” sociale reactiewijze en diengevolge is elke sociale voorspelling min of meer onzeker.

Een volk is beleedigd, gekrenkt door de vertegenwoordigers van een ander volk. Zal de beleedigde zich wreken door een oorlog? Wie zou daarop met zekerheid het antwoord durven geven?

Het feit A wanneer het als fysieke oorzaak optreedt, zal tot gevolg kunnen hebben de feiten B, C enz., die echter alle kwantitatief gelijkwaardig zijn aan A. Wanneer echter A een sociaal feit is, dan kan het niet alleen door B, C, enz. gevolgd worden, zonder kwantitatieve gelijkheid tusschen die feiten, maar B, C, enz. werken onmiddellijk op A terug en vormen daarmee een nieuw complex (A, B, enz.), dat als nieuwe oorzaak èn op A èn op B, C, enz. inwerkt. Ten slotte ontstaat er een samengesteld geheel, waarin dat, wat oorspronkelijk als oorzaak gold niet weer is te herkennen. In de wet van Boyle wordt een betrekking geconstateerd tusschen den druk van een gas, zijn volume en de temperatuur. Men kan beurtelings een verandering van een dier drie factoren als oorzaak opvatten en de verandering der beide anderen als gevolgen. Doch wat eenmaal

„druk” is blijft „druk”; de categorie „temperatuur” blijft temperatuur. Dat is op sociaal gebied geheel anders. Gesteld „A” is een „belediging”, B de „satisfactie” door den beledigde gevorderd. Dan is het zeer wel mogelijk dat de beledigde belediger wordt en omgekeerd, zoodat voortaan A de nieuw-verworven satisfactie voorstelt en „B” de nieuwe belediging. Een bepaald voorwerp kan telkens andere qualiteiten aannemen, en aangezien nu op sociaal gebied niet de voorwerpen, maar hunne eigenschappen op den voorgrond treden, kan het geval A beurtelings oorzaak en gevolg, ja beide tegelijk zijn. Is om een voorbeeld te noemen — is de economische ruil oorzaak van de voortbrenging? Of is de voortbrenging oorzaak van den ruil? Is de zoogenaamde vrouwenbeweging oorzaak van het afnemend aantal huwelijken in den gegoeden stand? Of is het omgekeerde waar? Is de superieure waarde van de krijgsvoering der oude Romeinen te danken aan hunne superieure beschaving? Of was omgekeerd die krijgsvoering de eerste oorzaak die den bloei der Romeinsche beschaving bevorderde? Is de degeneratie van een volk het gevolg of de oorzaak der toenemende onvruchtbaarheid van de huwelijken? Is de toename der bevolking gevolg of oorzaak van de toename der levensmiddelen? — In al die gevallen heeft men niet te doen met een enkelvoudige reeks van oorzaak en gevolg, maar met zeer gecompliceerde groepen, waarin oorzaken met gevolgen tot een ondeelbaar geheel versmolten zijn. Vandaar, dat beide tegenstrijdige oplossingen tegelijkertijd waar kunnen zijn; ze vertegenwoordigen echter slechts een deel der waarheid.

Elk sociaal feit, hoe enkelvoudig het zich moge vertoonen, is hoogst samengesteld en eischt een zorgvuldige analyse, waarbij het bijkomstige moet worden geëlimineerd om het hoofdzakelijke te doen uitkomen. De samenhang der

bestanddeelen kan niet worden aangetoond dan na voorafgaande schifting; de analyse wordt door de synthese gevolgd. Dat geldt o. a. bij het begrip van den invloed. Wanneer b.v. de invloed van Napoleon op de gezamenlijke Europeesche politiek moet worden aangetoond, dan is het niet voldoende de beide sociale factoren: Napoleon en zijn milieu tegenover elkander te stellen. Beide, de persoonlijkheid van den heerscher en de geaardheid van Europa in de dagen van Napoleon vereischen een zorgvuldige analyse, waarin alleen die elementen vermeld worden, die het verband tusschen beide feitengroepen duidelijk maken.

Het is de fout van menig geschiedschrijver en socioloog, dat hij zich inlaat met de bestudeering van feiten, die niet ter zake dienen. De individueele lichaamsverrichtingen van een Napoleon b.v. behooren niet tot de sociale feiten, wat niet wegneemt, dat een enkel zoodanig feit een beteekenis kan krijgen, die het boven de sfeer van het individueele verheft. Om een voorbeeld te noemen: het opstaan of naar bed gaan van Napoleon had voor de geschiedenis van Frankrijk geen beteekenis. Doch men vergelijkte daarmee de beroemde „levers” en „couchers” van den Zonnekoning. Welk een hooge beteekenis verkrijgt hier het huishoudelijk feit voor de zeden van het Fransche hof, voor de bevestiging van Lodewijk's politieke macht en glorie! Het is moeilijk in een algemeenen regel aan te geven welke feiten sociale beteekenis hebben en welke tot de individueele sfeer behooren; uit den samenhang der feiten zelve moet blijken, welke factoren van invloed waren. Daarbij komt, dat feiten, die oorspronkelijk tot het individueele terrein behooren, een sociale waarde krijgen door de verschuiving der motieven, waarbij het gevolg opnieuw oorzaak wordt van een ander feit.

Een lichamelijke bijzonderheid, een moedervlek b.v., die

bij een invloedrijke persoonlijkheid werd opgemerkt, kan worden nagebootst door de volgelingen en aldus in de zeden aanleiding geven tot het dragen van mouches. Dat neemt echter niet weg dat het individueele feit eerst dan een sociale factor is, zoodra het gemeengoed eener groep is geworden. Het plechtig ceremonieel aan het opstaan en naar-bed-gaan van Lodewijk XIV verbonden is alleen daarom een sociaal feit, wijl het zich afspeelt in een sociale groep, in het milieu van het Fransche hof. Die waarneming geeft ons het recht tot deze formuleering, dat *sociale feiten enkel verklaard kunnen worden uit andere sociale feiten*.

Al vertoont zich zulk een sociaal feit in de gestalte van een individueelen mensch, het doet er niet toe. Hetzij mensch, hetzij groep, hetzij vakvereeniging, staat, familie, steeds moet men bij de onderzochte voorwerpen onderscheiden tusschen datgene wat tot de individueele en wat tot de sociale sfeer van dat voorwerp behoort. De Heer Napoleon Bonaparte moge ons interesseeren als individu uit een anecdotisch oogpunt; doch deze heer heeft slechts indirect te maken met dien anderen Napoleon, die een machtig brok wereldgeschiedenis in zijn daden wist te concentreeren.

3. *De persoonlijke invloed.*

De hier gegeven beschouwing is van gewicht, wanneer wij de beteekenis van den invloed op sociaal gebied willen analyseeren. Ieder individu, dat op een ander individu of in 't algemeen op een sociaal verschijnsel van invloed is, invloed uitoefent, wordt door het feit van dien invloed opgenomen in een sociale groep, als deelgenoot in werkzame macht. Het individu is een brokstuk, dat eerst tot een sociale cel, tot een sociale persoonlijkheid wordt in en door de samenwerking met andere individuen. Is Robinson Crusoe, levend in zijn eigen wereld, een miniatuur-samen-

leving? We antwoorden: neen, wijl een belangrijk kenmerk van het sociale leven, het voortbestaan in de wisseling der opkomende en verdwijnende individueele levens in dit geval ontbreekt. De sociale cel omvat minstens twee individuen. Adam en Eva zijn beiden individuen; maar gezamenlijk vormen zij een sociale eenheid, een familie, die zich staande houdt door de geboorte van telkens nieuwe leden.

De juristen onderscheiden tusschen de privaatrechtelijke en de publiekrechtelijke functie eener zelfde persoonlijkheid; alleen de laatste behoort tot het terrein der sociale feiten. De statistische sociale wetenschap houdt te weinig rekening met dit fundamenteel verschil tusschen het individueele en het sociale karakter eener zelfde persoonlijkheid. Daardoor begaat zij dikwijls de fout sommige verschijnselen als sociale te behandelen, die nochtans uitsluitend tot het individueele leven behooren. Een groep van individuen, die allen een bijzondere eigenschap vertoonen, is daarom nog geen sociale groep. Nemen wij als voorbeeld de statistiek van den zelfmoord. Elke zelfmoordenaar handelt op grond van motieven die uit zijn eigen persoonlijk leven voortkomen. Een bepaalde voorbeschiktheid, een onbegrijpelijk totaalgevoel vormt veelal den bodem, waarop de zelfmoordvoorstellingen zich ontwikkelen. Blijft nu het sociaal milieu vrijwel standvastig, dan zal het aantal zelfmoorden onder die standvastige omstandigheden ieder jaar vrijwel gelijk blijven; doch een verergering van sociale misstanden in een bepaalde groep der bevolking kan tengevolge hebben, dat juist in die groep het aantal zelfmoorden stijgt. Niet de zelfmoord zelf is een sociaal verschijnsel, maar de opmerkelijke variatie van het aantal zelfmoordgevallen in een bepaalde periode of in een bepaalde groep. De statistiek, wil zij sociale statistiek zijn, dient de waargenomen variatie te meten naar den omvang van het geheele

verschijnsel. Bij gelegenheid van een tooneelvoorstelling is het aantal bezoekers die òf veel te vroeg òf veel te laat komen, gering; grooter is het aantal van hen, die vóór of na het officieele begin-uur komen; het grootst het aantal van hen die op tijd zijn. Elke bezoeker wordt door individueele motieven bewogen; dat het verschijnsel in zijn geheel een typisch karakter bezit en steeds op dezelfde wijze zich vertoont, maakt het nog niet tot een sociaal verschijnsel; dat zou het eerst zijn, wanneer werkelijk sociale invloeden er op inwerkten. De wet die in dit geval zich doet gelden, is de z.g.n. wet van het toeval; zij geldt niet enkel voor het schouwburgbezoek, maar evenzeer b.v. voor de statistische groepen van lieden van denzelfden leeftijd, maar van verschillende lengte of gewicht; of ook voor de lieden van dezelfde lengte doch van verschillende leeftijden; of voor de lengte der korenaren van eenzelfde korenveld, enz.

Deze pseudo-sociale groep kenmerkt zich door haar typische, standvastige eigenschappen, beheerscht als zij is door de wet van het toeval. Wanneer een roggeaar b.v. gemiddeld 12 cM. lang is, dan kan men met behulp van die wet op een gegeven aantal onderzochte exemplaren bij voorbaat het aantal aangeven van de aren die 8 cM. lang zijn. Evenzoo kan men het procentisch getal aangeven (bij grove benadering) van de schouwburgbezoekers, die 10, 15, 20 minuten te laat zullen komen.

Bij de zelfmoordenaars is het aantal van hen, die door teleurgestelde liefde tot hun wanhoopsdaad komen, relatief vrijwel standvastig. Elk zelfmoordmotief heeft zijn vaste cliëntèle. Dat neemt intusschen niet weg, dat nieuw-opgekomen sociale feiten belangrijke wijzigingen in de verschillende rubrieken kunnen teweeg brengen. In tijden van politieke beroering komen b.v. tal van geëxalteerden tot zelfmoord, die in rustige tijden uit andere motieven zich

van 't leven beroofd zouden hebben of wellicht zelfs in leven gebleven zouden zijn.

De sociale groep kenmerkt zich steeds daardoor, dat de wet van het toeval er slechts gedeeltelijk tot uiting komt. Elke groepenhandeling is een soort compromis, waarbij het blinde anarchistische toevals-streven althans gedeeltelijk wordt opgeheven door willekeur en overleg. Men kan het toeval vergelijken met een bol, die in alle mogelijke richtingen stralen uitzendt van gelijke grootte; daarentegen is de sociale daad een bol, welks stralen slechts gedeeltelijk uiteenloopen; de meeste dier stralen convergeeren in eenzelfde richting. En die convergentie kan zelfs volledig zijn; in dat geval is alle toevalligheid buitengesloten; de sociale daad wordt hier beheerscht door zelfbewust overleg. Doch die gevallen van volkomen redelijke sociale handelingen zijn zeldzaam; het instinctieve, het onbewuste speelt in het maatschappelijk leven een groote rol; daardoor is aan het toeval steeds een belangrijke plaats verzekerd in den historischen loop der sociale feiten.

De invloed, die in het maatschappelijk leven uitstraalt van toestanden of instellingen, kan het gevolg zijn van statische of van dynamische feiten, van toestanden of van plotseling opkomende veranderingen. Het aantal huwelijken vertoont in katholieke streken twee jaarlijksche maxima, als gevolg van de voorschriften der Kerk die het trouwen gedurende den vastentijd verbiedt. Maar een eventueel zich vertoonend maximum van het aantal gesloten huwelijken kan ook samenhangen met een daling der graanprijzen of met een oorlog, die pas heeft plaats gehad. In deze gevallen is de invloed meetbaar, zoowel kwalitatief als quantitatief.

De persoonlijke invloed daarentegen onttrekt zich bijna altijd aan een directe meting, of zelfs aan een vergelijking. Wiens invloed was grooter, die van Napoleon of van

Lodewijk XIV? Om eenigszins een maatstaf van beoordeeling te hebben, dient men enkel die invloedrijke personen onderling te vergelijken, die zooveel mogelijk onder gelijke omstandigheden verkeerden. Het zuiverst zou die meetbaarheid zijn, zoo de omstandigheden van hun milieu identiek zijn; dan kan in waarheid de eene invloed aan den anderen gemeten worden. Doch het geschiedverloop, het sociale milieu blijft nimmer zichzelf gelijk; elke invloedrijke persoonlijkheid staat in een andere lijst; de vergelijking van den invloed kan slechts kwalitatief zijn, een waardeering die tegelijk schatting is. Toch zijn er punten van overeenstemming door het feit, dat het uitoefenen van invloed, voor zoover het zelfbewust te werk gaat, een soort van techniek is. Die techniek van de invloeds-oefening biedt te allen tijde zekere gelijkvormigheden aan, die de moeite van het bestudeeren waard zijn. Op die wijze kan men in het bezit geraken van psychologische ervaringen die niet tot het gebied van de individueele psychologie behooren, ervaringen, waaruit zekere wetmatigheden zijn af te leiden, die het sociaal verloop, de opkomst en den ondergang van het groepenleven beheerschen.

In een bepaald historisch tijdperk kan men bv. den strijd van twee vijandige partijen gadeslaan, die elk onder den invloed staan eener kleine élite, die zich concentreert in een leider, een staatsman. Hier is het algemeen milieu gegeven; het komt er thans op aan de omstandigheden op te sporen die tot het ontstaan der beide partijen aanleiding gaven. Vervolgens kan men den invloed van leider of élite op hun groep bestudeeren om eindelijk in de worsteling der beide aanvoeders een criterium te vinden van de macht van hunnen invloed op den algemeenen gang van zaken.

De strijd tusschen de leidende persoonlijkheden is in het sociale leven analoog aan den strijd der motieven in het

individueel bewustzijn. Johan de Witt en Willem III ver-
tegenwoordigen in hun hoedanigheid van staatslieden twee
uiteenlopende motieven van de politieke gedragslijn der
17^e-eeuwsche republiek der vereenigde Nederlanden.

Men heeft dikwijls den invloed identisch geacht met de
macht. Ten onrechte natuurlijk. De invloed is een stille
macht; invloed werkt dikwijls in 't verborgene, de macht
in 't openbaar. Wie invloed heeft, hoort elkeen naar zich
luisteren; hij is een raadgever, wien men gaarne aandacht
schenkt; men overweegt zijn uitspraken; men houdt rekening
met zijn meening en inzichten. De machtige daarentegen
heeft geen invloed van noode; zijn raad is een bevel, dat
geen afwijkende handelingen duldt; hij overreedt niet, helpt
niet overwegen; hij beveelt. De invloedrijke bezit geen
andere machtsmiddelen om zijn adviezen kracht bij te zetten
dan de wapenen van den geest; luistert men niet meer
naar hem, kan hij zich geen aandachtig gehoor verschaffen,
dan is zijn invloed heen; hij is gelijk Job het uitdrukt tot
„een aanfluiting geworden”. Een enkele misstap van den
invloedrijke en zijn prestige is heen; men luistert niet naar
hem. De machtige daarentegen kan talrijke fouten begaan,
zonder aan macht te verliezen; alleen als de wapenen
waarop zij berust hem ontvallen gaat zijn heerschappij
verloren.

De invloed is voorwaarde tot de macht; de heerscher
komt voort uit den leider, de leider uit den invloedrijke.
De Medici's te Florence waren aanvankelijk bankiers, die
grooten invloed oefenden door hun rijkdom. Een handige
toepassing van dien invloed bracht hun het leiderschap der
Florentijnsche republiek. Hun mededingers wisten zij te
verwijderen en ten gronde te richten door een drukkend
stelsel van progressieve inkomstenbelasting; daardoor wer-
den zij de beheerschers van het gemeenebest.

Strikt genomen heeft elk sociaal feit, elke persoonlijkheid invloed op het verloop der andere feiten, op de gedragingen van individuen en groepen. Doch de sociologie kan niet in bijzonderheden afdalen; zij kan zich enkel houden aan de gelijkvormigheden die het sociale leven kenmerken. Om die gelijkvormigheden te doen kennen, verwerpt zij al het bijkomstige, het ondergeschikte; voor haar zijn alleen de grootere werkingen van beteekenis, die het sociale oppervlak in beroering brengen.

Het aantal oorzaken van één enkel sociaal feit is legio; doch de wetenschap dient zich te beperken tot het aanwijzen van hoofdoorzaken. De vorm van Cleopatra's neus kan inderdaad beteekenis gehad hebben voor het verloop der sociale feiten. Nochtans, dit feit is van te ondergeschikte beteekenis om als sociale oorzaak in aanmerking te komen. Het is de taak der analyse om te leeren onderscheiden tusschen het wezenlijke en het bijkomstige; de isoleerende abstractie gaat op dit gebied op dezelfde wijze te werk als op het terrein der natuurwetenschap. Ook de natuurverschijnselen moeten ontdaan worden van bijkomstige storende invloeden, wil men de algemeene wet ontdekken; er is geen vallend voorwerp, welks val volkomen aan de wet van Newton beantwoordt; er is geen chemisch lichaam, dat volkomen zuiver geacht kan worden. De sociale invloed is alleen dan een sociale factor, wanneer hij een belangrijke rol speelt in het verloop en den samenhang der sociale feiten. Die meerdere of mindere beteekenis hangt af van het karakter der groep. De lotgevallen eener familie kunnen beheerscht worden door de handelingen of het karakter van een harer voornaamste leden; die handelwijze kan echter onbeduidend zijn, wanneer het onderzoek op de lotgevallen eener grootere groep is gericht, b.v. op het geschiedverloop van eene heerschende klasse, waarvan die familie deel

uitmaakt. Wie als huisvader een gewichtigen invloed bezit, kan als burger een onbeduidend man zijn; en omgekeerd: groote helden waren dikwijls tamme huisvaders.

4. *De samengesteldheid van den persoonlijken invloed.*

Alle sociale feiten en zoo ook die van den invloed, zijn uit tal van factoren opgebouwd en vereischen derhalve een geduldige analyse, die alle factoren opspoort en hunne beteekenis moet schatten door hunne uitwerking. Nochtans, een analyse gelijk die, welke de natuuronderzoeker toepast, is in de sociologie onbestaanbaar. De natuurwetenschap werkt met grootheden, wier beteekenis en werkzaamheid door getallen kunnen worden uitgedrukt; oorzaak en werking zijn op natuurgebied grootheden van gelijke getallenwaarde; de totaalwerking wordt verklaard uit de som der componenten. Geheel anders is de toestand op sociaal terrein; hier is het gevolg dikwijls omvangrijker, of nietiger dan men uit de oorzaak zou meenen te mogen afleiden. Uit den schoot van het onderbewuste maken zich telkens nieuwe krachten los, die als 't ware oorzaakloos zijn, om bij te dragen tot versterking of verzwakking van een uit bekende motieven opgebouwd wilsbesluit. Het is niet voldoende de redelijke factoren eener daad te kennen, om die daad te verklaren; men moet ook het onredelijke, het instinctieve van het menschelijk streven in oogenschouw nemen, wil men de drijfveeren eener sociale handeling volledig kennen. De rol van het rationalisme is in de beschavingsgeschiedenis een zeer bescheidene; er bestaan maar weinige rubrieken van „verstandige” sociale handelingen. De politiek, de zeden, de godsdienst, de kunst, ze worden alle beheerscht door instincten, vooroordeelen en tradities, die voortkomen uit het onderbewuste. Zelfs daar waar het eigenbelang spreekt: in het gebied der economische

handelingen, worden vraag en aanbod ten deele door onredelijke motieven beheerscht. Het doelmatigste en beste voedsel b.v. wordt geenszins het meest gewaardeerd; de mode, de zede leggen een maatstaf van waardeering aan, die meestal onverdiend is; politieke instincten en hartstochten spelen een rol zelfs in de op eigenbelang berustende economische drijfveeren.

Maakt de onevenredigheid van oorzaak en gevolg het reeds moeilijk een volledige analyse te geven der sociale motieven, een nog grooter gevaar schuilt in het rangschikken dier motieven naar hun invloed en werkzaamheid. In dit opzicht is het vooral het subjectivisme, het vooroordeel van den beoordeelaar, dat hem parten speelt. — In 1870 deed Bismarck in de Duitsche bladen het bericht mededeelen, dat de koning van Pruisen door den Franschen gezant uit naam zijner regeering grof beleedigd zou zijn; deze vermeende beleediging was de naaste aanleiding tot den oorlog. Mag de beoordeelaar zich met deze toedracht van zaken tevreden stellen en de hoofdoorzaak van den oorlog zoeken in het onderhoud te Ems? Het is duidelijk van niet. De oorlogsverklaring berustte op tal van gewichtige drijfveeren, die niet alle aan het daglicht traden.

Het onderhoud te Ems, in Bismarck's telegram valsch weergegeven, was slechts een middel om de bestaande spanning tot een hoogtepunt op te voeren, om den storm te verwekken, die tot een nieuwen politieken evenwichtstoestand moest leiden. Een redelijke oorlog is even onbestaanbaar als een redelijke godsdienst; de groote volksmenner Bismarck begreep dat een incident noodzakelijk was om het onheil te verwekken dat zijn idealen moest dienen; hij greep toe, toen hij het oogenblik rijp achtte, om de krachten te ontketenen, die hij had opgewekt en geleid.

De socioloog staat als een rechter tegenover ieder geval

dat zich voordoet; hij moet zijn best doen de schijn-motieven te verwijderen en de ware motieven op den voorgrond te brengen. Wel kan hij nimmer geheel onpartijdig wezen; de waardeschatting der belangrijkste motieven loopt bij de verschillende beoordeelaars sterk uiteen.

Doch niet aan de overdreven of foutieve waardeschatting alleen is het te wijten, dat de sociale wetenschap zoovele uiteenloopende inzichten en onderstellingen aanwijst, waar het geldt een bepaald sociaal feit op bevredigende wijze te verklaren.

Hoe men ook denken moge over de verschillende waarde der drijfveeren die tot een bepaalde uitingwijze aanleiding geven, men zou het licht eens worden, wanneer men de totaliteit dier drijfveeren aansprakelijk stelde voor de daaruit voortspruitende gevolgen. Is men het ten slotte eens over de causale beteekenls van het complex van drijfveeren, dan is het ten slotte van ondergeschikt belang, welke bestanddeelen van dit complex van hooge, welke van lagere beteekenis zijn. De groote fout bestaat hierin, dat sociologen en historici, gedreven door een zucht naar vereenvoudiging, zich gerechtigd achten de onbeduidende motieven uit te schakelen om derhalve een causale werking uitsluitend toe te kennen aan de belangrijkste motieven. Gesteld, men kent de economische, godsdienstige, politieke drijfveeren van de Kruistochten. Wanneer men nu op willekeurige wijze, één of meerdere dier groepen als onbeduidend ter zijde stelt, dan kan het den schijn krijgen alsof de Kruistochten enkel het gevolg waren van economische factoren, of wel uitsluitend van godsdienstig fanatisme, of wel van politieke belangenzucht. Het is duidelijk, dat een dergelijke verklaring niet enkel éénzijdig, maar ten eenenmale onjuist is. In het sociale leven, evenzeer als in het leven van den enkeling, is elke daad het gevolg van een veelheid van

motieven. Juist in de daad wordt die veelheid tot éénheid gesynthetiseerd; elke sociale causaliteitsleer, die terwille van de wetenschappelijke vereenvoudiging aan een enkele groep van drijfveeren het karakter van sociale oorzaak toekent, met miskennis der andere medewerkende motieven, begaat dezelfde fout als de psycholoog, die een samengestelde wilshandeling zou willen verklaren uit de stofwisselingsprocessen in de hersenen. In werkelijkheid wordt hier niets verklaard; men geeft slechts een anderen naam aan een verschijnsel, welks oorzaken voor ons in het duister liggen. Nergens komt die fout duidelijker uit dan in de zoo-genaamde materialistische opvatting der geschiedenis, een opvatting die in verschillende gedaante gehuldigd wordt door hen, die zich Marxisten noemen.

In het sociale leven bestaan er evenveel oorzaken als motieven; het sociale feit is een éénheid, die uit een complex van deels tegenstrijdige, deels samenwerkende factoren is geboren. Deze éénheid kan op haar beurt mede inwerken op een nieuwe sociale handeling; m. a. w. zij treedt op haar beurt als motief op, als nieuwe oorzaak, als nieuwgeboren sociale factor. Zulk een factor is het individu zelf; ofschoon hij het resultaat is van een veelheid van milieu-invloeden, kan hij op elk tijdstip in dat milieu ingrijpen; onder de menigte van sociale factoren is de wil van het individu een der belangrijkste. Dat geldt vooral van hen die invloed bezitten, van de leiders en voorgangers der menigte, van allen die door een aureool van gezag, heiligheid of kundigheden de menigte eerbied en gehoorzaamheid afdwingen.

Die invloed waarover de leiders beschikken is even samengesteld als elke andere sociale factor die het verloop der sociale verschijnselen helpt regelen. De elementen van dien invloed kunnen van economischen aard zijn, doch niet minder ook

bezitten zij religieuze, politieke, wetenschappelijke beteekenis. Een groote rol vervult ook de traditie. Het is bijna onvermijdelijk, dat in het complex van factoren een bepaalde groep naar voren treedt, zoodanig, dat de andere factoren geheel onbeduidend geacht worden naast die hoofdgroep. Wanneer nu die nevenfactoren vervallen, dan kan het gebeuren dat hun verdwijnen ternauwernood wordt opgemerkt. De hoofdgroep blijft, en ofschoon het complex, waarvan zij deel uitmaakte is veranderd, wordt het toch als onveranderd beschouwd. Traditie is niet anders dan zulk een samengestelde sociale factor, welks kern standvastig geacht wordt ondanks het wisselend hulsel. Een absoluut koning b. v. is in de oogen van het volk niet een gewoon sterveling, maar de drager van een gezag, dat door God's wilsbesluit is gevestigd; de koning moge sterven, het koningschap is onsterfelijk; zijn opvolger is koning, niet door den wil des volks, maar door de onvergankelijkheid van het beginsel dat hij vertegenwoordigt. Ziedaar een voorbeeld van traditie; niet gemakkelijk vestigt zij zich in het volksgeweten; doch eenmaal geboren, is zij onsterfelijk.

(Wordt vervolgd.)

OVER BOUWKUNST

DOOR

Dr. A. PIT.

Het bouwen beteekent, naar het mij voorkomt, de praktische uiting van het denken, als ruimte-bepaling. Wanneer wij de kunst van het bouwen als kategorie behandelen, dan zullen wij wel doen ons streng aan deze beteekenis te houden.

Tot dusver richtten zich de wijsgeerige beschouwingen over bouwkunst te zeer op bijkomstigheden die met het eigenlijke bouwen niets te maken hebben, of op hare overeenkomst met andere kunsten, in het bijzonder met de beeldhouwkunst. Hierdoor vervloede hare beteekenis en werd ons begrip omtrent haar troebel in plaats van helder.

Hare wezenlijke ontwikkeling werd dan ook nooit zuiver doordacht. Toch vertoont die zich geredelijk, indien men zich er voor hoedt af te dwalen van wat hoofdzaak is. Bij deze mijne poging kon eene zekere angstvalligheid in dien zin niet uitblijven. Zoo spreek ik meer over het bouwen, dan over de schoone bouwkunst, alle bespiegelingen omtrent het aesthetische in een bouwwerk ditmaal achter-

wege latende. Moge de lezer het mij vergeven en, zoo hij daar lust toe gevoelt, zelf aanvullend te werk gaan.

De kunst van het bouwen is, in aanleg, een bij uitnemendheid nuchtere kunst, op zakelijkheid gericht. Zij raakt, veel minder dan de beeldende kunsten, de bewegingen van het geestelijk leven op maatschappelijk of godsdienstig gebied. Want vindt men in de beeldende kunsten de verhouding terug van het denkend subject tot zijn omgeving, spreken de producten van den beeldhouwer en van den schilder, nevens een meerdere of mindere technische bedrevenheid, onmiddelijk ook eene geestelijke bedoeling uit, de bouwwerken getuigen onmiddelijk en in de eerste plaats slechts van een technisch kunnen. De bedoeling van den bouwmeester komt niet aanstonds in het gebouw voor den dag, velerlei wordt voorondersteld bij den beschouwer die er den zin van begrijpen wil. De geest gaat er in schuil. Gesteld dat na verloop van tijd het doel waarmede een gebouw gezet is in onbekendheid geraakte, dan zoude alle geestelijke beteekenis voor den aanschouwer verdwenen zijn. Er zoude niettemin iets overgebleven zijn, waarmede het in de zuiverheid der kategorie geschoolde begrip wat weet aan te vangen.

Voorzoover datgeen wat wij de schoonheid van een gebouw noemen, neerkomt op een behagelijk werken der maatverhoudingen, van hoogte tot breedte bijv., van afmetingen der onderdeelen tot het geheel enz., dan dient hier opgemerkt te worden, dat deze indruk van behagelijkheid op het aanschouwend subject wel nooit tweemaal eene gelijke zal zijn, wegens de oneindige verscheidenheid der aanschouwende subjecten onderling. De geschiedenis leert ons, dat men zich in de praktijk nooit aan normen heeft gehouden. Het persoonlijk gevoel van den bouwmeester geeft hier bij slot van rekening de maat aan. Dat het ver-

schil van inzichten binnen zekere grenzen blijft, bewijst alleen, dat de afwijkingen van de menschelijke gevoelens onderling zich binnen zekere grenzen bewegen. Indien men echter in aanmerking neemt, dat in een zelfden tijd, nemen wij den bloeitijd der Grieksche bouwkunst, de verhouding tusschen dikte en hoogte der kolommen bijv., bij eenzelfde orde, verre van constant is, waar dus blijkbaar de kunstenaar, door af te wijken van het vroeger gebouwde, beoogde te verrassen en te behagen, waar juist dus het buitenissige in de rede blijkt te liggen, daar is de eisch een norm aan te geven het onredelijke.

Maar bovendien, in deze studie wensch ik het concrete denken in de kategorie der ruimte-bepaling na te gaan en hier is van schoonheid uit den aard der zaak geen sprake. Mooi of leelijk vinden zijn praedicaten welke aan enkelingen toekomen in hunne oneindige onderlinge verscheidenheid, nooit aan de algemeenheid. De algemeenheid is volstrekt anaesthetisch, volstrekt onverschillig.

Gelijk ik begon met te zeggen, de bouwkunst, eenvoudiger het bouwen, is de praktische uiting van het denken als ruimte-bepaling. Is toch niet ruimte een naam voor de continuïteit van ons denken? Evenals de tijd? Maar terwijl in de continuïteit van het denken, als tijd, de beteekenis van het zich opheffen der momenten zich uitsluitend laat gelden, vertoont de continuïteit van het denken als ruimte den drang zich te stellen in het als bestaande gedachte; zij verkeert zich hier onder het accent van het positieve.

Het andere van dat denken, het ruimtelijk gedachte dat nu niet meer als continuïteit, maar als ruimtelijke gesteldheid gedacht wordt, is het lichaam. Bepalen wij ons denken tot het lichaam, denken wij over de bepaaldheid van het lichaam, dan vinden wij, dat die gedachte zich opheft aan datgeen wat het lichaam als ruimtelijk bepaalde gedachte

bepaalt of begrenst, dat wil zeggen dan denken wij aan de grens van het lichaam, waaraan het in wat anders overgaat, n.l. het vlak. Het vlak zal zich in ons denken opheffen, ontkennen aan zijn grens, dat is de lijn, terwijl eindelijk de lijn, ook alweer als bepaaldheid gedacht, gedacht moet worden als begrensdeheid door snijding van een andere lijn, waardoor de gedachte aan het punt (snijpunt) zich voordoet.

Gaan wij deze gedachtengang terug, dan ontwikkelt zich in de continuïteit van ons denken uit het punt: de lijn, uit de lijn: het vlak en uit het vlak: het lichaam.

De Idee die zich in de kunst van het bouwen ontwikkelt, openbaart in de dialectiek harer gedachten als momenten: het punt, de lijn, het vlak en het lichaam. De historicus, die het over de bouwkunst heeft en zich zuiver bij de categorie houdt, zal bemerken, dat de accenten van zijn verhaal vallen op die momenten. Met dien verstande, dat het punt, als zijnde de negatie van het ruimtelijk gedachte, door hem verwaarloosd kan worden, dat de lijn hier de praktische beteekenis krijgt van stut, balk of rib, het vlak van muur, zoldering of gewelf, het lichaam van bouwkundig geheel.

Zoo zal zijn gedachte in werkelijkheid de gedachte van de Werkelijkheid zijn, in bedoelde categorie. Wat tot dusver den schrijvers over het onderwerp onoplosbaar raadselachtig toescheen, zal blijken in de rede te liggen.

Ik zeide zoeven, dat ik, ten einde alle afdwaling van de categorie te voorkomen, meer over het bouwen dan over de schoone bouwkunst zou spreken, dit verklaart waarom ik niet met de Grieksche kunst, die een kunst van schoone maatverhoudingen is, zal aanvangen.

Bedenken wij eens goed wat die lof, uitgesproken ten

opzichte van de Grieksche bouwkunst zeggen wil, dan moeten wij inzien, dat die schoonheid van maatverhoudingen een zeer uitgesprokene zelfstandigheid der te meten onderdeelen vooronderstelt, zelfstandigheid welke alleen mogelijk blijkt bij uiterste eenvoud in de constructie. De kolom, de architraaf, de triglif, de metoop enz. pralen door eigen schoonheid in volmaakt stabile rust.

Alleen door de zuivere, onverstoorde druk in verticale richting schijnen zij hun normaal evenwicht te behouden. Zorgvuldig afgeslepen zijn hunne steunvlakken, welke zelfs geen bed van mortel behoeven en de ijzeren, bronzen of houten doken welke hen, ter vermindering van afglijden, verbinden, worden niet door het bewonderend oog gevoeld. De veelheid van de lichamen, waaruit de Grieksche tempel is samengesteld, schijnt tot éénheid gebonden door de ordelijkheid der plaatsing, maar gedooft toch, ja vraagt om de analyse waardoor elk deel zijn volkomen zelfstandigheid in onze gedachte herneemt. Veeleenigheid is hier nog niet.

De veeleenigheid van de Idee openbaart zich eerst in het gebouw waarin het gewelf het kenmerkend element is, en het gewelf, wel te verstaan, als het samenstel van lichamen in labiel evenwicht, onder zijdelingschen druk, welke, door het sluitend lichaam van den gewelfsleutel stabiliteit verkrijgen. In elken welfsteen vallen de momenten van drukken en dragen samen, elk is tegelijk passief en actief, valt en weerhoudt het vallen, is doel en middel in één, terwijl ook hetzelfde gezegd kan worden van de twee naar elkaar toe vallende helften ten opzichte van den sluitsteen. Het enkele bepaalt hier, door zijne bijzondere strekking, het geheel en omgekeerd blijkt het geheel in zijn wezen, de zelfonderscheiding in de enkele deelen.

Wij zullen zien, dat in het oudste, belangrijkste gewelf,

dat tot ons is gekomen deze waarheid zich noodzakelijk openbaart.

Ook den Egyptischen tempel, waarvan de Grieksche de verfijning is, laat ik buiten bespreking.

Voor zoover wij de Assyrische constructie kennen, worden wij allereerst getroffen door het massieve. Wij vinden daar inderdaad ontzaglijke massa's materiaal, weinig gebakken en ongebakken klei, waarin betrekkelijk kleine woonbare ruimten waren gespaard. De Assyriërs kenden het gewelf, maar het is ons niet gegeven er een oordeel over uit te spreken. De Assyrische gewelven schijnen zeer onvoldoende tegen de infiltratie van het regenwater bestand geweest te zijn, zoodat zij voortdurend om herstelling vroegen. Er is weinig meer van overgebleven. De dikte der muren doet vooronderstellen, dat men zich met de vraagstukken omtrent gewelfdruk nog niet het hoofd had te breken. De leem, welke zich met de baksteen tot één homogene massa verbond, was een bindmiddel dat vele moeilijkheden voorkwam.

Het gebouw der Assyriërs, een kleimassa, waarin eene holte gespaard is, is het enkelvormige lichaam dat, als bouwkundig produkt, in hoofdzaak tot ons spreekt door de beteekenis welke aan het versierde muurvlak gegeven is.

De Egyptische of de Grieksche tempel, als geheel, als lichaam beschouwd, wordt niet door vlakken bepaald, maar door een systeem van stutten (kolommen) en leggers (architraven) omlijnd.

In het Romeinsche gebouw zullen wij aanvankelijk wederom het enkelvoudige lichaam herkennen. Wij zien het zich dan in zichzelf differentieeren, een proces dat in de middeleeuwen zich voltrekt, om in de zogenaamde renaissance zich wederom te verkeeren.

Om te beginnen denkt zich de Romein het gebouw weer

als een enkelvoudig lichaam, als een monolith, en in die gedachte komt van zelf de beteekenis van het vlak naar voren. De muur wordt bij het bouwen hoofdzaak. Hij bestaat uit een conglomeraat van grind en voortreffelijke kalk, bekleed met min of meer regelmatig geplaatste steenen. Bij uitnemendheid hecht en sterk kan dit werk door den eersten den besten legioen-soldaat worden uitgevoerd, elk land leverde vrijwel het noodige materiaal. De bogen van viaducten of waterleidingen werden op formeelen door lichte bak- of natuursteen aangegeven en daarna door een dik bed van bovenbedoelden mortel tot één massa gebonden. De beteekenis van het Grieksche bouwen bleek vergeten, de zelfstandige samenstellende deelen hadden zich voor den Romein verkeerd in versieringsmotieven. De schoone maatverhoudingen waartoe de Grieken, gebonden aan hun materiaal, waren gekomen, gaan in het Romeinsche gebouw geheel verloren. De kolom wordt in de lengte doorgesneden, de helft tegen het muurvlak geplakt bezorgde de illusie van in den muur ten deele te zijn opgelost. De architraaf wordt lijst, zonder eenige andere beteekenis dan het aangenaam aandoen van het oog, het versieren van het muurvlak. Is de muur hoog, dan worden, des gewenscht, verschillende orden boven elkaar aangebracht, zonder dat er in het minst gelet wordt, op de maatverhoudingen welke de Grieken gesteld hadden. Aan het colossale scheen geen grens. Ook het gewelf, als monolith gedacht, één met het muurvlak scheen zich in het onbepaalde te kunnen uitstrekken. Hier kwam echter de praktijk van het bouwen grenzen stellen.

Viollet-le-duc, in zijn *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, bespreekt in het artikel „Voûte” het Romeinsche ton- en koepel-gewelf en toont daar aan hoe de praktijk eischte, dat alvorens het gewelf zich als homogene

massa sloot, een systeem van evenwijdig loopende bogen, en uitstralende gewelfribben, wier betrekkelijk gering gewicht door formeelen zonder gevaar van ontzetting kon worden gedragen, feitelijk het gewelf omljnde en bepaalde, alvorens door middel van dwarsleggers het invullen, met het gewone conglomeraat van licht materiaal en kalk, mogelijk werd. Is bijv: thans de koepel van het Pantheon, welke na eeuwen nog geen scheur vertoont, te beschouwen als uit één hechte massa vervaardigd, de bouwer heeft ten einde dit resultaat te verkrijgen, eerst zijn gewelf moeten aangeven in een samenstel van ribben. Het gebogen vlak bedoelende, denkt en construeert hij, noodgedwongen, datgeen waaraan juist de gedachte aan het vlak zich opheft, de lijn. Die gewelfrib openbaart dan echter tevens in zich de veeleenigheid van de idee, zooals wij dat zoeven zagen. En alhoewel die veeleenigheid in het monolithisch karakter van het gereed gekomen gebouw wederom wordt opgelost, de gedachte heeft zich uitgesproken en zal zich weer uitspreken om zich dan in volle vrijheid te laten gelden.

De veeleenigheid van het gewelf wordt in den monolith opgelost. De veelheid van last en stut, als onafhankelijke krachten, blijkt in aanleg nog altijd aanwezig. Een stabiel evenwicht blijft vereischte, een evenwicht dat, naar gelang van den last der drukkende lichamen, verkregen wordt door meerdere of mindere massiviteit der stuttende lichamen. Een ontzettende massa van dood gewicht blijft de gedachte van den bouwer bezwaren.

Hij weet echter, dat door zich tevreden te stellen het lichaam van het gebouw gedeeltelijk althans, (voorzoover het dekkend vlak betreft) door gewelfribben te bepalen, hij aanzienlijke verlichting van dat doode gewicht kan bereiken en hij oordeelt, dat, wanneer hij die gewelfribben op pilaren kan laten rusten inplaats van op massieve

muren, zodoende ook de zijvlakken van het gebouw door stutten bepalende, hij eene ruimte althans kan aangeven en materiaal kan besparen. Een zoo licht mogelijk materiaal te vinden waardoor de aangegeven vlakken, begrensd door ribben en stutten, inderdaad belichaamd worden, schijnt thans het eenige gevraagde.

De gewelfrib echter, hoe licht ook geconstrueerd, is in wezen eene werkzame veeleenigheid. De naar eenzelfde middenpunt toevallende welfsteen, gestuit in hun val door den stuitsteen, blijven, als buiten hun middenpunt verkeerende, dat middenpunt zoeken. De bestendinging der veeleenigheid van het gewelf is tevens hare verkeerding. De gespannen onrust van het gewelf wil de gestrekte rust aannemen en wil de beide stutten, waarop het steunt, uit de verticale in de horizontale houding brengen, strevende aldus de voorwaarde, waardoor het lichaam van het gebouw was bepaald te niet te doen. De veeleenigheid van het gewelf in standhouden kan óf haar tegendeel, een dood gewicht, óf eene gelijk werkzame veeleenigheid, dat wil zeggen, in de kategorie welke ons bezig houdt, óf een steunbeer óf een ander gewelf, als hoedanig wij in de middeneeuwsche kerken de gewelven der zijbeuken en de luchtbogen zien fungeeren. Feitelijk is intusschen de muur geen constructief deel meer van het gebouw.

In de middeneeuwsche architectuur beleven wij den strijd tegen de doode materie, beleven wij de zelfbevrediging der redelijke gedachte in een systeem van bogen en stutten waarin de idee, als in het veeleenige, tot zich zelve komt.

Maar, wij hebben het bedacht, het onmiddellijk andere van het denken als ruimtebepaling, het lichaam, komt niet aan de lijn, maar aan het vlak tot zelfopheffing. Wanneer de gedachte, in de kategorie, na in de Romeinsche bouwkunst tot het vlak gekomen te zijn, zich in de middeneeuwen

aan de lijn heeft uitgeput, zal zij tot inkeer komende, zich verkeerende, het moment van het vlak wederom laten gelden om, bij slot van rekening bij haar onmiddelijk object, het gebouw als lichaam, te verwijlen. Deze inkeer tot zichzelf zien wij gebeuren in het tijdperk dat wij de renaissance noemen. Voor de bouwkunst beteekent de renaissance de wedergeboorte van het muurvlak.

In Italië de bakermat van de Romeinsche bouwkunst was de gothiek nooit inheemsch geweest. Daar kwam het eerst boven de behoefte het vlak wederom tot zijn recht te doen komen.

De gothische kerken waren, naarmate het grondvlak zich uttbreidde, ook hooger geworden. Naarmate immers de bogen zich toespitsten, waardoor de te overwinnen zijdelingsche druk verminderde, verlangde het oog de hoog oplopende bogen te zien steunen op evenredig hooge pilaren. De reusachtige afmetingen der gothische kerken waren het noodzakelijk gevolg van de met bogen en stutten construerende gedachte. Dacht men zich het lichaam van het gebouw wederom door vlakken bepaald, dan dacht men zich tevens die vlakken overzichtelijk. Het bepalende vlak toch denkt men zich ook zelf begrensd en men wil het als zoodanig door het oog ook waarnemen, terwijl de lijn (stut of boog) slechts door de negativiteit van het punt begrensd, van nature niet om bepaaldheid vraagt.

In den aanvang, ter meerdere overzichtelijkheid, denkt de bouwmeester der renaissance het muurvlak des needs als een samenstel van vlakken. In horizontale richting wordt het gebouw geleed en dan later ook in verticale richting door regelmatig terugkeerende pilasters rhytmisch verdeeld (Paleis della Cancelleria, te Rome, bijv.).

De spitsboog wordt door den meer nederigen rondboog vervangen. Boven het gebroken vlak van het kruisgewelf

zal ook op den duur het doorlopende vlak van kleine koepelgewelven (bijv. in de zijbeuken van S. Lorenzo, te Florence), van tongewelven (in den Barok-stijl), of zelfs de gestrekte afdekking verkozen worden. In denzelfden gedachtengang past het verschijnsel van het terugkeerende koepelgewelf, om groote ruimten te overdekken.

Een en ander moge men geneigd zijn als een terugval aan te merken, als een, uit veeleenigheid, in veelheid schuilgaan der Idee, in werkelijkheid is het een zich hernemen, een overgang van de eene gedachte in de andere, even noodzakelijk als de overgang welke wij in een vroeger stadium waarnamen, namelijk van de Grieksche bouwkunst in de Romeinsche. Wij zullen bovendien bij de constructie van de twee meest beroemde koepelgewelven in dit tijdperk een element in werking zien treden waarvan de stelselmatige toepassing, in een dan nog ver verschiet, een nieuwe evolutie inhoudt.

Eerst willen wij echter de verdere ontwikkeling van de gedachte aan het vlak nagaan.

Gelijk gezegd had men, teneinde het muurvlak gemakkelijker te kunnen overzien, dit òf wel in horizontale, òf wel in verticale richting ingedeeld. Nemen wij de facade van een paleis bijvoorbeeld, dan zou, ware deze indeeling achterwege gebleven, het regelmatig door kleine vensteropeningen doorbroken muurvlak allicht een verwarrenden indruk teweeg brengen. Men gevoelt echter tevens, dat, waar wij feitelijk met één en hetzelfde muurvlak te maken hebben, de gedachte toch op den duur aan één vlak wil vasthouden en zal trachten het als een geheel te omvatten. Dit streven vinden wij in den barokstijl.

Laat het tijdperk van de renaissance de constructieve onderdeelen nog voelen, de barok vertoont de neiging alle geleding, alle structuur in de massa te verzwelgen; het

muurvlak wil indruk maken door plastische behandeling, wil werken met licht en schaduw. Zoo ontstaan de sterk vooruitspringende kroonlijsten, afdekkingen van vensters en deuren in krachtig relief, die van lieverlêe niet meer door op een lijst steunende pilasters, maar door uit het muurvlak ontspringende consoles worden gedragen.

In het inwendige van het gebouw komt, wij wezen er reeds op, het tongewelf weer in zwang dat dan met een doorlopend patroon, van cassetten bijvoorbeeld, versierd kan worden, en ten einde daar de krachtige, plastische vormen tot een dramatisch effect op te voeren, komt, waar het een kerk geldt, de verlichting nagenoeg uitsluitend van uit de centrale lantaren van het koepelgewelf. Alles leidt er toe om het muurvlak, met andere woorden het uitwendige van het gebouw, gevoeld als enkel lichaam, als een éénheid te laten zien. Zoo heeft de bouwmeester onwillekeurig, door zijn muurvlak als een geheel te denken, ook het lichaam van zijn gebouw weer als eene homogene gesteldheid begrepen.

Het gebouw als lichaam te denken blijft de zorg van den nieuweren tijd.

Wij zeiden reeds, dat de renaissance weer het koepelgewelf in toepassing bracht. De twee koepels welke onzen aandacht blijven trekken zijn de koepel van Brunellesco boven den dom van Florence en de koepel van Michelangelo boven St. Pieter, te Rome.

Wij weten, dat in beide monumenten nevens de gewelfribben een systeem van ijzeren omspannende ketenen of stangen een ernstige rol speelt. Het bestek voor den koepel van Brunellesco spreekt van ketenen van ijzer, de gewelfribben van den koepel boven St. Pieter waren oorspronkelijk door twee ijzeren cirkels omspannen, ongeveer op de helft van de hoogte en aan den voet, en zijn in het

midden der 18^{en} eeuw nog door vijf andere versterkt.

Nu is de trekstang ook in de middeleeuwen gebezigd geworden en geldt dan altijd als een minderwaardig hulpmiddel. Toen berustte immers de techniek van het bouwen op een evenwicht van tegen elkaar opwegende krachten. Men streefde naar veeleenigheid. Bij de koepels van Florence en van Rome echter kon er van een dergelijk evenwicht geen sprake zijn; die koepels staan op zichzelf.

Toch is de groote massa dood gewicht welke bij de constructie van den Pantheon-koepel nog een rol speelt grotendeels verdwenen. De moeilijkheid werd opgelost door het cohaerente element van het ijzer. Feitelijk hebben wij dan wederom eene veelheid van krachten. Want terwijl bij een samenstel van steenen gewelven de momenten van drukken en dragen, van vallen en weerhouden te vallen zich voortdurend in elkaar oplossen, blijven thans de beide krachten van het cohaerente en het expansieve haar identiteit handhaven. De eene kracht is er door en om de andere.

Wij zijn op een punt van overgang gekomen wat betreft het denken in de betrokken categorie.

Wij voelen reeds de moderne ijzerconstructie aankomen. In de ijzerconstructie zijn de zelfstandig werkende krachten weer als momenten samen gevallen. Hier laat zich de doode massa als volkomen opgeheven denken waardoor dan echter het gebouw, ideale Eifeltoren, zonder begrenzende vlakken gedacht zou worden, en waarom dan ook deze opgehevenheid in het volstrekt andere, in het massale van het gewapend beton omslaat. In de categorie is het denken tot het onmiddelijk andere van zich zelf, het lichaam, teruggekeerd.

Zoo mag gebleken zijn, dat ook het meest zakelijke gedoe van ons menschen niet anders beteekent dan een denken, een zich zelf ordenen van de Werkelijkheid.

HEGEL, EN VERDER.

DOOR

Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

II.

De waarheid der dierlijke natuur is de *dierlijke ziel*. Deze is allereerst *individu* en vertoont dan de drie momenten van het *droomleven*, het *driftleven* en het *kennende leven*. Kategorieën, die Hegel in zijn leer van den geest behandelt, vinden hier hare plaats: zoo zijn tot het driftleven te rekenen *gevoel*, *begeerte*, *aard*, tot het kennende leven *zinlijkheid*, (gewaarwording, aanschouwing, waarneming), *herinnering* (voorstelling, taal, geheugen) en *verstand* (instinct, aanleeren, verstand). Met dit derde komt het dier reeds boven zich zelf uit, wat dan alvast zichtbaar wordt in de dierlijke *samenleving*, waarin het *recht van den sterkste*, het *gemeenschapsinstinct* en de *verbanden* (nest, kudde, staat) heenduiden naar wat onder menschen als recht, moraliteit en zedelijke orde komen zal. Hier is het samenleven reeds een *zich bevrijden* der ziel; het kennen emancipeert zich, om met Schopenhauer te spreken, ten deele uit den greep der zelfheid en toont in het *spel* van het katje, in het *ontzag*

van den hond voor z'n meester, in de *nieuwsgierigheid* van den aap die achter den spiegel zoekt, wat hij in het glas aanschouwt, de nog zwakke aankondiging van hetgeen onder menschen zal opkomen als zin voor schoonheid, voor heiligheid en voor waarheid. — Ook hier verloochent het alles-omspannend Begrip — nu het Leven- of Zielsbegrip, — in deze ontwikkeling zijn eenheid niet, het subject neemt zich terug uit de individualisatieën en heeft dit steeds gedaan, m. a. w. er is een psychische eenheid tusschen de verschillende schepselen (die b. v. bij ons in het *gedachten-lezen* uitkomt), de ziel is *natuurziel* en in dit feit van het idente trots de onderscheiden, ligt de verklaring van allerlei mystiek geachte betrekking die tusschen individu en individu mogelijk is.

Doch dan is daarmee alle bewustheid erkend als één. Is zij nu, in normale gevallen, toch in de enkele wezens onderscheiden tot verschillende sfeeren, dan beteekent dit dat zij zich tot hoogere eenheid stellen moet. En dit gebeurt nu langs den opwaartschen weg van het enkele door het bijzondere heen tot het algemeene. M. a. w. er zullen wezens komen, die, krachtens hun aanleg, zich vermogen op te beuren tot eenheid met hun *soort* en vervolgens met het *Al*. In hen vindt de Kosmos zijn hoogste uitdrukking, zij zijn de organen waardoor de Idee zichzelf vermag te kennen. Deze wezens zijn de *menschen* en zij vormen den *geestelijken kosmos* of den *Geest*. Deze vooronderstelt het *anthropologische* en het eigenlijk *geestelijke*. De *anthropologie* bestudeert het *brein* in het bijzonder en het *lichaam* in het algemeen, waarin zich de overwichtigheid der hersenen uitdrukt. Zij heeft het ook te doen met het *technische*; in het werktuig, dat een kunstmatig geschapen orgaan is, door het brein en het verstand toegevoegd aan het natuurlijk organisme, is het primitief menschelijke te zoeken; en

Woltmann e.a. hebben gelijk als zij hierin den grondslag van het eigenlijk geestelijk leven zien. Door het verstand dat de mensch vóór heeft op het dier vermag hij zich een technisch hulpmiddel te vervaardigen, en door dit technisch hulpmiddel bevrijdt hij op z'n beurt z'n verstand. Zóó vormt zich het geestelijke dat wij kunnen bepalen als een zich al meer en meer losrukken uit, een zich abstraheeren van het zinlijke totdat de vrijheid is gevonden. Dit nu gebeurt in het *denken*, dat echter eerst nog optreedt in den trant der onmiddellijkheid als *gemoed*. Het is de intuïtie waarin de substantieële geestelijke machten (zedelijkheid, religie) reeds gegrepen worden en die ook in het weten onmisbaar is (men denke aan de intuïtie van Goethe en Darwin). Het gemoed is verder *phantasie* die het aanschouwelijke bezigt als symbool van het onaanschouwelijke, door het gemoed vermoed. Het is *genialiteit*, volgens Otto Weiniger: „de relatie van den geest tot alles”, een relatie die reeds is aangeduid in de *verbeelding*, welk allerlei anthropomorphiseert. Maar dan is de geest het ware aan de dingen en uit zich als zoodanig in den zich beheerschenden *wil*, dien we ten slotte niet kunnen verstaan dan als *verantwoordelijkheid*, hetgeen ons brengt tot het *denken* (met zijn drie momenten: *verstand*, *oordeel*, *rede*) aangezien in de daad van den verantwoordelijken mensch deze bij zich zelf is en dit is zijn vrijheid. Vrijheid is dan echter een zich wedervinden van het subject in zijn object, en dit geschiedt in het denken, dat door *woord*, *schrift*, *overlevering* zich ontworstelt aan eigen bekrompenheid en zich tot het algemeene verruimt.

Dit anthropologische en dit geestelijke komt nu als mogelijkheid en vermogen eerst tot werkelijkheid in den *anthropologisch-geestelijken kosmos*, waarin de *drang tot humaniteit* of tot *ware vrijheid* de *historische ontwikkeling* stuurt. Het

materiaal is aanvankelijk de anthropoïde, mensch die mensch heeft te worden. In het geschiedkundig proces wordt deze ontwikkeld d. i. geïntegreerd en gedifferentieerd, hetgeen dan beteekent de reeds primitief optredende arbeidsdeeling en samenwerking (zie Bücher: die Entstehung der Volkswirtschaft) waardoor de primitieve wordt opgenomen in *historische verbanden*. Doch dan treedt de devolutie op als *kamp*: een strijd van de menschheid met de natuur, van de historische massa's (rassen, stammen, groepen) met elkander, ook van de individuën onderling. Hierin gaan de ongeschikten onder (*wereldgericht*) en over blijven de *geschiedkundige* volken. Zoo involveert zich ons geslacht, komt tot zichzelf, voltooit in den loop der eeuwen zijn vrijheid, in dier voege dat de *volksgeest* zijn *nalatenschap* overgeeft aan de volgende volken, en wij in deze dus een concreter leven zullen zien, dan in degenen die hem zijn voorafgegaan. In het algemeene is er een opwaarts zich bewegen van de *onschuld* d. i. de paradijsische dierlijkheid, door de *schuld* der cultuurnatieën heen tot hoogere *vergeestelijking*. Uitkomst van dit proces is de *vrijheid* of de *humaniteit*, die wij in verre toekomst vervuld hebben te denken — een opvatting die wèl Hegelsch maar niet nieuw-Hegelsch is. De zaak is deze: dat de vooruitgang in de rede ligt en Hegel dan ook van een voortschrijden in het bewustzijn der vrijheid heeft gewaagd, maar dat de adepten zijner filosofie in onze dagen wèl de *Idee*, maar niet het *Ideaal* erkennen. Dit nu heeft zijn grond hierin, dat zij een cultuur vertegenwoordigen welker dagen zijn geteld. Alleen wie zich vereenzelvigd heeft met de opkomende klasse der arbeiders, alleen wien de oogen geopend zijn voor de dialectiek die ook in de historie heerscht, alleen hij voelt en weet wat komen zal en hoort de belofte door het strijdrumoer der wereld. En dan is dit de zin der ge-

schiedenis: *het rijk der vrijheid* wordt gesticht. Allereerst beteekent dit een zich emancipeeren van de overmacht der natuur in de techniek, waardoor de mensch zich de aarde onderwerpt. Kan men zeggen dat dit een vrijwording is uit den greep der objectiviteit, er is er ook een uit de subjectiviteit en die wordt aanvankelijk zichtbaar in het *recht*. Dat het recht macht is, wist *Spinoza* en is later geleerd door *Marx*: er is inderdaad verband tusschen macht en recht. De geest als individueele geest blijkt *persoon* die zich objectiveert in zijn *eigendom*, daarin uitdrukt eigen kunnen en scheppen (men houde wel in het oog dat wij hier te doen hebben niet met den eigendom in zijn onrechtmatige, feodalistische en kapitalistische vormen, maar met dien naar het *begrip*). In de verbintenissen tusschen eigenaren komt het recht tot hoogste openbaring, maar overschrijdt meteen zichzelf. Want zij vooronderstellen van weerskanten de gezindheid tot het rechte en dat is de *moraliteit*, allereerst de *deugd*, In de deugd wordt de geest uit eigen beperkte subjectiviteit bevrijd, zoo in de *zelfbeheersching* (matigheid, moed, gelatenheid), in de *gerechtigheid* (rechtvaardigheid, oprechtheid, trouw), in de *liefde* (die eerst nog natuurlijk is, op bloedverwantschap of sexueele keuze rust, dan zich verruimt tot *philantropie* en haar hoogste punt bereikt in een alle leven omvattende *humaniteit*, een liefde voor alles en voor allen). Deze deugd als het wezen des geestes zelf heeft het karakter van *plicht* en in het conflict van plichten kiest het *geweten*. Daar dit subjectief is, kan het *dwalen* en eerst in de zede, het algemeene substantiëele geweten, krijgt het grootere objectiviteit en dan ook betrouwbaarheid. Zoo verwerkelijkt zich de eenheid van recht en plicht, de *zedelijke orde*: het rechte wordt gewild en geldt voor allen als plicht en recht. De eerste vorm van de zedelijke orde is het *vrije huwelijk*:

de geëthiseerde verbintenis van man en vrouw, met de *opvoeding* van het uit die vereeniging geboren kind: de tweede vorm is, daar de kinderen tot zelfstandigheid komen, gezinnen naast gezinnen en dus de *vrije groep*, die op den duur den staat zal vervangen. Hierin is het *volk soeverein*; kiest zijn *vertegenwoordigers*, maakt de door hen voorgestelde besluiten tot *wetten*. Deze *regelen den arbeid* en dus komt hierin uit dat de weg der evolutie gaat tot toenemende organisatie: het socialisme zal dus het eindwoord der historie zijn. Een tweede inhoud van de wetgeving is de *rechtspleging*, die den groepswil doorzet tegen den verkeerden individueelen wil, maar die minder actief zal behoeven te worden, naarmate het besef doordringt onder allen dat de zedelijke orde het summum bonum der individuen is. Eerst in haar wordt waar wat Hegel voor den geest stond toe hij schreef van den staat als van het *irdische Göttliche*, eene opvatting die geparodieerd wordt door de moderne staten met hun klassentegenstelling en hun pauperisme. Dit besef van het summum bonum wordt den aanstaanden burger bijgebracht in de *school*, waar de opvoeding vooral een vorming is tot het gemeenschapsleven. Evenals bij Pestalozzi, Fichte en Goethe is de grondslag ervan de akkerbouw, vereenigd met handenarbeid en met de mededeeling van *praktische kennis*; terwijl *solidariteitsbesef* wordt gekweekt en de geesten ontwikkeld worden tot *hoogere cultuur*. Niets heeft hier het karakter van africhting, alles geschiedt in vrijheid en is berekend op de vrijheid. De opvoeder is mensch en verstaat de kunst van kweeken; dat is zijn taak en is zijn lust. Zoo doet hij beseffen dat er nog een hoogere eenheid is dan die van de groep, n. l. de *alle volken omspannende*; de natieën zijn in hunne betrekkingen geordend door traktaten en scheidsgerechten en de Oosterling en Westerling zijn één in dat *kosmopolitisme*

dat de veelheid vooronderstelt en ze in eenheid samsmeedt. Maar dan ligt hierin dat elk burger van elke groep zich één weet met de geordende menschheid, met den menschelijken Kosmos — doch deze is de uitkomst van een ontwikkeling die overal Kosmos is, en dus hebben wij nu te denken wat bij Hegel heet de *absolute geest*: de mensch verhoudt zich tot den algemeenen Kosmos of de wereldorde en dit is zijn *kunst*, zijn *religie* en zijn *philosophie*.

Het schoone openbaart den kosmos of wereldorde aan het *gevoel*. De mensch in deze ontroering, bespeurt de harmonie in de dingen, niet alleen in die, welke in engeren zin schoon heeten (waarin de bijzondere „Idee” wordt aanschouwd) maar ook in het zoogenaamd leelijke, want niets is van harmonie ontbloot. Een pestlijder, een arm proletariërs-kind, een mager paard voor een huurrijtuig, zij verraden allicht reeds in kleur en lijn dat ook in hen de harmonie der dingen schittert. Bovendien: de schoonheidsgevoelige geest, ze met ontroering omvattend, erkent ze, als, in hun ellendigheid, noodzakelijk, doorgangsmomenten in de ontwikkeling, heeft ze lief in hun ontzaglijke tragiek¹⁾. Ook zij zijn goed in zoover uit dit disharmonische het toekomstig-harmonische wordt geboren. Dit drukt de kunstenaar uit in zijn *kunst*, welke in de eerste plaats de *kunsten* omvat, n.l. de nog *industrieële* kunsten, dan de *vrije kunsten* (plastiek of zinnekunst, muziek of zielekunst, poëzie of concretere gemoedskunst), eindelijk de *absolute kunst*, waarin de mensch zijn lichaam en zijn geest zelf harmonisch vormt.

In een toekomstige zedelijke orde organiseert de kunst zich tot een school of *museum*, vanwaar opvoedende aesthetische invloed uitgaat op de burgers en het resultaat

1) Zie Ontwikkeling 12de jaargang no. 4 en 5 en wat ik erin schreef over *Kunst*.

van dit alles is het leven van allen in schoonheid, het *rhytmische leven*, waarin men zelf een harmonisch zijn openbaart en waarin men voorts geleerd heeft de wereld als een schoon beeld te zien (zooals b.v. Goethe te Dresden, nadat hij veel in de Gemälden Galerie vertoefd had, in de schoenmakerswerkplaats van zijn hospes een Hollandsch schilderstuk bespeurde). William Morris heeft zoo de beteekenis en de toekomst van de kunst verstaan. En als de socialisten burgerlijke en proletarische kunst tegenover elkaar stellen dan bedoelt dit de juiste beschouwing: iemand die de Idee weet als een zich nog steeds verwerkeliijkende macht, vertrouwt dat de harmonie, die is, zal verkeerd worden in een concretere harmonie van voltooide menschelijkheid en als artist zal hij hiervan propheteeren. De echte kunstenaar is de wetgever der volken, volgens Shelley, hij is de vuur- en wolkkolom uit de woestijn van het tegenwoordige,

Zooals in het schoone de kosmos of de wereldorde is voor het gevoel, zoo is zij in de *religie* voor den *wil*. Het is een intellectualistische miskennis van den godsdienst als de Hegelsche school zijn eigenlijk wezen vindt in de „gevoelvolle voorstelling” en het doet voorkomen alsof hier, evenals in de kunst de ware inhoud, de inhoud der Idee is, doch in onwaren vorm. Reeds Allard Pierson heeft gevonden dat op die manier de kunst geen toekomst had bij Hegel, en ongetwijfeld is ook de godsdienst voorbij, als die niets anders is dan . . . mythologie. Dit nu is echter geenszins het geval. Wel speelt de mythe in alle historische religieuze stelsels een groote rol, maar de religie ontgroeit daaraan in hare ontwikkeling, komt op deze wijze juist meer en meer tot zichzelf. Wanneer Rauwenhoff het wezen van den godsdienst bepaalt als geloof in een zedelijke wereldorde, is hij dichter bij de waarheid dan de Hegelianen. Religie, kunnen wij zeggen is daar waar de wil van den

mensch zich buigt voor de harmonie der dingen, wat dan een dubbelen zin heeft: ten eerste beteekent dit de Stoïsche rust, de kalmte bij dat, wat in de rede ligt; ten tweede bedoelt het een zelfbewust arbeiden in de richting van de harmonie die komen moet, een werken in den dienst der ware humaniteit, een scheppen van het „Godsrijk” op aarde. De *heilige* die met den kosmos één is in zijn wil, heeft dus *religie* en die is reeds bij de schoonheidsontroering, uit zich dan ook bij voorkeur in beeld en teeken, is *mystiek*. Maar zij is, bewegende het willen, meer dan mystiek, zij is *moralistisch* en gelijk zij door de mystiek met de kunst samenhangt, wijst zij naar hooger in het *intellectualisme*, waarin de geest zijn religieuze ervaring tracht te ordenen en denkend te bewerken. Evenals er voor de toekomst sprake moet zijn van kunstvorming, is er ook religieuze vorming noodig; het orgaan daartoe is de *Kerk* die uit het algemeene volksbewustzijn groeien moet. En zoo wordt, gelijk straks alle leven rhythmisch was, dus alom het *aanbiddende leven* gekweekt. De menschen der komende geslachten zullen niet enkel gaan in schoonheid, zij zullen ook wandelen in devotie.

Eerst in de *wijsheid* is de Kosmos of de wereldorde er voor het *denken*. Daar wordt ontdekt het ware dat niet abstracte logiciteit is, want er is veel onlogisch in de wereld, maar het is de concrete redelijkheid die het onredelijke vooronderstelt. De filosoof leeft erin en dit is zijn wijsheid, die eerstens de *wetenschappen* omvat (*redeleer* — *ervaring* — de eenheid van beide: *encyclopaedie*) die ten tweede (gelijk de *kunst* in het museum en de religie in de kerk) naar buiten werkt, het volk ontwikkelt: de *akademie*, zoodat ten derde (waar door betere organisatie van de voortbrenging meer kracht beschikbaar is voor het verstaan van geestelijke dingen) op den duur het leven der menschheid een *wetend leven* zal zijn. En dit drievoudige leven: het rhythmische

der kunst, het aanbeddende der religie, het wetende der wijsheid, is het ideaal der wereldgeschiedenis. Deze blijkt inderdaad een *cultuurproces*, dat zijn afsluiting vindt in de *postsctieën der historie*, waarin het *toppunt*, de *akme* der evolutie is bereikt, en waarin de Geest, om met Hegel te spreken, zich zelf, of waarin, volgens Michelet, *die Geschichte erinnert* wordt; de Idee, de kosmos is hier tot zichzelf gekomen en dus is dit de *vereeuwiging*. Of op onze planeet dit opperste, meest concrete evenwicht zal worden bereikt, moge onzeker zijn, zeker is het dat dit de wet is der wereldontwikkeling, zooals het ontijdig verwelken of verwaaien van een bloem, niet verhindert dat de wet van een bloem is vrucht te worden. En het intreden van een devolutie (zooals Spencer die in zijn *First Principles* beschrijft) ontrust bij dit besef den geest niet, want hij weet zich als absoluut, als eeuwig, hij is de alles natureerende en de genatureerde, hij is de thans zich wetende oneindige geest die zich volbracht in de wereld en zich volbrengt en zich volbrengen zal.

Ik heb deze dingen geschreven omdat ik geloof in de waardij van de Hegelsche methode, en omdat ik ook geloof in de beteekenis der moderne wetenschap. Het gaat niet aan te negeeren wat wij sedert honderd jaren aan verschillende ernstige onderzoekers te danken hebben. De natuurphilosophie moest veelzins worden omgewerkt, de genetische methode moest een integreerend bestanddeel worden van het stelsel; de kategoriën die de Hegelsche school als *Seelenlehre* geeft, bleken thuis te hooren in den organisch-psychischen kosmos, want zij komen ook toe aan menig dier.

Maar de opmerkzame, deskundige lezer ziet zelf waarin mijne opvatting van de Hegelsche verschilt. Hoofdzaak was mij echter: het besef te wekken dat een filosofie die zich aan Hegel (en aan Spencer) vastknoopt, niet zoo conser-

vatief behoeft te zijn als zij onder de macht van het Leidsche collegium logicum is geworden. Integendeel, in den geest dezer wijsbegeerte ligt een ferment voor de toekomst, en de optredende cultuur welke wij verwachten en medemaken, vindt in een dus gelouterd denken, meer dan in een eenzijdig Marxisme, den vorm van bewustheid, die hij voor alles noodig heeft.

Zutphen.

KANT EN SCHILLER

DOOR

JULIUS DE BOER.

III. (*Slot*).

Moest de kunst voor Kant vrijwel een uiterlijk verschijnsel blijven zonder innerlijke werkelijkheid, en was derhalve zijn kunst- en schoonheidsleer, die hij in de „Kritik der ästhetischen Urteilkraft” had opgesteld, een abstracte theorie geworden met sterk verstandelijke eigenschappen, voor Schiller vormden kunst en schoonheid een zinnelijk-geestelijke werkelijkheid, en werd de aethetica een theorie, die hij in zichzelf en door zijn kennis van de kunst van vroeger en later tijd als 't ware aan de practijk kon toetsen.

De kunst was voor den eenzamen Koningsberger denker feitelijk een vreemd ding gebleven en de schoonheid een uiterlijken verschijnsel; zij waren voor hem niet meer dan objecten van critisch onderzoek, waarbij slechts eenzijdige verstandelijke bespiegeling ter verklaring werd aangewend. Zoo werd geen geestelijk doorzicht in het alzijdige licht der rede verkregen.

Voor den Jenaschen denker en dichter, midden in een geestelijke beweging, die hij met Goethe in geniale werkzaamheid hooger en hooger opstuwde, was de kunst een wezen vol ziel en geest, tegelijk een subjectieve werkelijkheid

en een objectieve realiteit, en in beide opzichten ál zijn liefde en aandacht waard.

Het verstandslicht, dat in Kant's aesthetische critiek schijnt, is koel; het mist niet alleen warmte, maar ook glans en kleur. Het zoowel zinnelijke als intellectueele licht in Schiller's aesthetische beschouwingen is warm, heeft niet alleen helderheid maar ook gloed en kleur.

Was Kant's critiek slechts geschreven voor filosofen en geleerden, Schiller's opstellen zijn bestemd voor alle geletterden, en vooral zijn brieven „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen”, hoewel in naam geschreven aan den Hertog van Holstein-Augustenburg, zijn gericht tot den Duitschen volksgeest. Deze brieven werden het eerst in de „Horen” van 1795 afgedrukt.

Schiller heeft Kant's abstracte begrippen als 'tware bezield en vergeestelijkt. Hij heeft Kant's dorre gedachten nieuw leven ingeblazen door zijn hartstocht en kunstdrift, en opgeheven in het licht zijner heldere rede.

Alle Kantianen erkennen dat hij op de grondslagen der „Kritik” heeft gebouwd, dat hij Kant's werk heeft voortgezet, dat hij echter het gebouw zijner aesthetica op die grondslagen heeft opgetrokken in zijn eigen stijl en wijder en hooger uitgebouwd. Zoo heeft hij, ook blijkens zijn brief aan Jacobi van 19 Juni 1795, welbewust van zijn eigen krachten, na Kant, gewerkt aan de totstand-koming van het systeem der aesthetica, dat ook weer na hem steeds volkomener zou verrijzen.

Schiller zelf erkent gebouwd te hebben op de door Kant gelegde fundamenten, waar hij, in den eersten brief over de aesthetische opvoeding van den mensch, aan den Hertog van Holstein-Augustenburg schrijft voor hém niet te zullen verbergen, „dat het grootendeels Kantische grondstellingen zijn, waarop de navolgende beweringen zullen

rusten." En „aan onvermogen, niet aan die grondstellingen moest (deze) het toeschrijven, wanneer hij in den loop der onderzoekingen aan een bepaalde filosofische school zou worden herinnerd".

Dit laatste meent de briefschrijver te moeten verklaren, omdat hem „vrijheid" van handelen gewaarborgd was, hij die zich zelf vrij gevoelde en die wist zijn brieven te richten tot een „vrijen geest". Hoe eens hij het in zeker opzicht met Kant's ideeën is blijkt bovendien uit deze merkwaardige opmerking: „Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue mir es zu beweisen, von jeher einig gewesen" (Aesth. Erz. d. M. 1e Br.)

In zijn reeds aangehaalden brief ¹⁾ aan Jacobi (van 29 Juni 1795, dus even later) heerscht een ándere toon. Daar spreekt hij ook wel van oneenigheid met andere denkers, zoowel met de „empiristische" als met „rationalistische" aesthetici, terwijl hij „streng Kantisch" zou zijn als hij offensief staat tegenover andere meeningen en deze neerhaalt; doch zijn zelfstandigheid bewust wordend, ook tegenover den Koningsberger Wijze, overheerscht de toon van een versterkt zelfgevoel, waarvan hij Jacobi blijkt geeft als hij schrijft dat hij bij het „opbouwen" zijner theorie zich in „Opposition" tegen Kant bevindt. En dit niet-tegenstaande deze hem (uit Königsberg, 30 Maart 1795) had geschreven dat hij de brieven over de aesthetische opvoeding der menschen „voortreffelijk" vond ¹⁾. Wij roeren hier een belangrijk punt, maar tevens de moeilijk te beoordeelen beweegredenen van het subjectieve leven aan, en zullen daarom nu de objectieve gegevens in ons oordeel betrekken.

1) Zie vorige afl. van het T. v. W. p. 299, noot.

In zijn tweeden aesthetischen brief verdedigt hij het gebied der kunst tegen allerlei aanvallen, „zelfs van den wijsgeerigen onderzoekingsgeest”. Hij klaagt, dat „aan de verbeelding de eene provincie na de andere ontrukkt” wordt, dus „de grenzen des kunst enger worden, hoe meer de wetenschap hare grenzen uitbreidt”. Hij keert zich tegen den tijdgeest, en hij hoopt instemming te vinden als hij, op het veld der ideeën van een ontmoeting gewagend met dengene tot wien hij zich richt, op de „schoonheid” wijst, die hij aan de „vrijheid” laat voorafgaan, waar hij meent te kunnen bewijzen dat zijn tijd „behoefte” aan die schoonheid heeft, al toont deze er geen „smaak” voor te hebben. „Man muss um (das) politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert” (2e Br.).

Het is duidelijk, dat Schiller — waar Kant zich van begin tot eind in abstracties bewoog en geen oog had voor de tijdelijke verschijnselen, waarin het eeuwige wezen der schoonheid zich spiegelt — allereerst de concrete werkelijkheid des levens en der wereld op ’t oog had, die hij beschouwt in het licht zijner aesthetische reflexies. Zoo ziet hij de werkelijkheid als een proces, een wordingsgeschiedenis, en het leven als een ontwikkeling uit de Natuur tot de Idee, als een overgang van het duister naar het licht. Het is ook de levensgang van den nood naar de vrijheid toe. En in dien ontwikkelingsgang is de kunst een hooge doorgangsphase, die ten slotte toegang geeft tot den open dag der vrijheid.

Dit is van Schiller’s philosophie het algemeene schema, dat wij in Hegel’s encyclopaedisch systeem in zooveel grootere volmaaktheid uitgewerkt herkennen. Als Schiller dan in de volgende brieven (3—11) een deel van het

schema heeft uitgewerkt, komt hij eerst aan waar Kant was begonnen: „auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe". Hij is zich dan bewust te streven „nach einem festen Grund der Erkenntnis, den nichts mehr erschüttern soll". Men moet dan stijgen boven het gebied der ervaring, want: „wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern" (einde 10e Br.).

Wij zullen hem in dat hoogere gebied, dat als waarheid een hoogere werkelijkheid beduidt, volgen, na eerst verder nagegaan te hebben hoe hij er komt.

De natuur begint voor den mensch niet beter dan voor andere schepselen: zij handelt voor hem, vóór hij als vrije geest zelf handelen kan. Hij heeft echter den aanleg tot het hoogere. Hij leert zich verheffen uit het werk van den nood tot dat der vrije keuze en leert zelfs omgekeerd het eerste in vrijheid doen. Als Schiller dan zegt dat hij ook de „physische Notwendigkeit zu einer moralischen" weet te verheffen, dan moet men die „moreele noodzakelijkheid" als 'vrijheid' begrijpen, daar de ontwikkelde mensch het moreele 'wil', en zijn wil vrijheid van zelfbepaling is.

Uit zijn zinnelijken sluimer ontwakende erkent hij zich als mensch, en om zich heen blikkend vindt hij zich . . . in den staat. Dit is wel geen geleidelijke overgang, eer een sprong, maar dan ook een sprong in de goede richting, — en hij komt goed terecht: van den subjectieven geest in de geobjectiveerde geestelijke vormen der samenleving, van recht zonder meer, van rechtvaardigheid en zedelijkheid, om dan zich te verheffen tot de absolute Idee in kunst, religie en filosofie. En al heeft Schiller al deze groote categorieën niet doordacht, evenveel ideële rijken vormende, hij heeft er althans een voorgevoel van gehad. Merkwaardig is zijn schijnbaar anticiperen op zedelijkheid en schoonheid — schijnbaar, omdat het den

volmaakt geestelijken mensch betreft — wanneer hij, als voorbeeld, in de „Geschlechtsliebe” een toestand ziet, „durch Sittlichkeit ausgelöscht und durch Schönheit veredelt”: „So holt er, auf eine künstliche Weise, in seiner Volljährigkeit seine Kindheit nach, bildet sich einen Naturzustand in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung notwendig gesetzt ist”. Kunstrijk noemt hij dit werken der „Vernunft”, dat echter een blinde willekeur beteekent, en geen vrijheid. „Alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen”. „Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muss, wenn die den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloss mögliches (wenn gleich moralisch notwendiges) *Ideal von Gesellschaft*” (3e Br.).

Als Schiller dan in den mensch een „natuurlijk” van een „zedelijk karakter” onderscheidt, neemt hij een derde karakter aan (3e Br.), dat verkregen moet worden, wil de mensch en de samenleving van de mogelijkheid tot een werkelijkheid van den idealen toestand worden. Ieder mensch draagt den aanleg en de bestemming naar een zuivere, ideale, mensche-lijkheid in zich. Deze zuivere mensch, min of meer duidelijk in ieder subject te herkennen, wordt vertegenwoordigd door den staat, den objectieven en canoniëken vorm, waarin de subjecten in hun verscheidenheid zich trachten te vereenigen. Als dan „de mensch in den tijd” (de empirische mensch) onderscheiden wordt van „den mensch in de Idee” (den zuiveren mensch), dan is de moge-

lijkheid gesteld dat de mensch-in-den-tijd zich tot den mensch-in-de-Idee veredelt (4e Br.). Evenwel ligt een andere mogelijkheid, waaraan Schiller ook denkt, n. l. dat de staat de individuen opheft, evenzeer in de rede. De staat toch is de geobjectiveerde Idee zelf, en heft zich zelf met den subjectieven geest der menschelijkheid ten slotte op in de absolute Idee, die zich door kunst, religie en filosofie verwerkelijkt. Daar dit zich in de samenleving verwerkelijkt, zou de *ideale gemeenschap*, die Schiller voor den geest staat, en die hij zich dacht als de oplossing van den „Staat der Not” in den „Staat der Freiheit” (4e Br.), de *gemeenschap des geestes* zijn, waarin de schoonheid naar luister uitbreidt, d. i. „de mensch der Idee” heerscht.

Hoe ver weet hij zich evenwel van dien idealen toestand verwijderd! In zijn daden beeldt zich de mensch af. En welke gestalte verschijnt dan vóór ons in het drama van dezen tijd? Zoo vraagt hij zich af. „Die Kultur, weit entfernt uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis” (5e Br.).

Dan haalt hij zich de Oudheid voor den geest, en toont aan dat wij met al onze ontwikkeling en verfijning bij de Grieksche natuur ten achter staan, „die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählt”. De Grieksche geest was tegelijk zuiver van vorm en vol inhoud, tegelijk filosofeerend en beeldend, tegelijk teeder en energisch, en behield de jeugd der phantasie bij alle manlijkheid der rede in een heerlijke menschelijkheid. „Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit die Wunde schlug.” Hij wijst dan op „die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken”, waardoor een scherpe scheiding der wetenschappen ontstond. De intuïtieve en de speculatieve geest verwijderden zich van elkaar op hun verschillende gebieden, welks

grenzen zij met wantrouwen en ijverzucht begonnen te bewaken. „Indem hier die Luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüftet, verzehrt dort der Abstractionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen und die Phantasie sich entzünden sollen“. „Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfangen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und algemeen“ (6e Br.). „Die letzten glimmenden Funken von Selbstständigkeit und Eigentümlichkeit werden ausgelöscht (7e Br.).

Dit oordeel over den Tijdgeest is hard, maar juist ¹⁾. Terwijl de speculatieve geest „im Ideenreich“ naar onvergangelijke waarheden streeft, wordt hij een vreemdeling in de „Sinnenwelt“. Eenzijdigheid is het noodlot van den nieuwen geest, tenzij hij machtig genoeg is den geheelen spher te beheerschen. De volkomen mensch weet al zijn geesteskrachten harmonisch te ontwikkelen. „Durch gymnastische Uebungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Ebenso kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar ausserordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen“ (6e Br.). De volkomen menschelijkheid, de „Totalität“, schijnt onbereikbaar, waar zelf „der künstliche Mensch seine Freiheit noch so wenig gebraucht“ (7e Br.). Het is de taak voor den „zuiveren mensch“ (4e Br.), de totaliteit te vormen.

1) De wil naar een *volkomen* menschelijkheid is een meer dan heroïsch. De eischen van een 'vak' heeft ook Schiller als een eenzijdigheid en beklemming gevoeld. „Darf es uns da wundern, dass die übrigen Anlagen des Gemüts vernachlässigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wissen wir, dass das kraftvolle Genie die Grenzen seines Geschäfts nicht zu varen seiner Thätigkeit macht; aber das mittelmässige Talent verzehrt in dem Geschäfte, das ihm zu Anteil fiel, die ganze karge Summe seiner Kraft“ (6e Br.).

Het is noodig „diese Totalität in unszer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen” (6e Br.). Bestaat er voor de veredeling van den mensch een middel en zijn er nog bronnen te openen, die door geen maatschappelijk verderf besmet zijn? Zeker: „Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich im ihren unsterblichen Munstern” (9e Br.). Een prachtig woord, een heerlijke taak, slechts door een heroïsche geest te aanvaarden. „Eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert” (7e Br.). Een taak voor eeuwen? Neen een eeuwige taak!

„Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler geschäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen” (9e Br.). Zal Schiller den juisten weg wijzen? Hij erkent dat de kunstenaar een kind van zijn tijd is. Doch wee hem, als hij ook voedsterling en gunsteling van zijn tijd is!

Het is hier niet te verwonderen dat hij naar de Oudheid wijst. Onder verren Griekschen hemel moet de kunstenaar, hoe ook kind van zijn tijd, tot manlijkheid rijpen. De ‘stof’ zijner kunst neme hij uit het heden, maar de ‘vorm’ ontleene hij uit een edeler tijd.

Doch dan is het merkbaar hoe zelfs Schiller aarzelt, alle schoonheid zich slechts in het (Grieksche) ideaal voor te stellen. Aan „gene zijde aller tijden” stelt hij dan den waren vorm der schoonheid. Met de „absolute, onveranderlijke eenheid” is evenwel weer het ‘ideaal’ gedacht. Hier is de breuk in het stelsel van Schiller duidelijk geworden, die hem, op den grens van twee werelden, de classieke en de nieuwe (romantische), wankel doet staan tusschen het verleden en het heden. De ‘stof’ uit het tegenwoordige leven en de ‘vorm’ uit het verleden — de verstarde schoonheidsvorm van het classieke ‘ideaal’, hoe

uniek schoon ook —, in dien eisch is in een romantischen tijd het onmogelijke gesteld. Het 'ideaal' is als absolute vorm der schoonheid in den ontwikkelingsgang der kunst een eeuwig verleden. Als moment of factor van kunst en schoonheid in het absolute stelsel der aesthetische categorieën is het — evenals het 'symbool', dat historisch en systematisch in de architectuur en decoratieve gebruikskunsten op zijn eigenlijke plaats is — een eeuwig heden, en ook als zoodanig doet het in hoogere kunst en schoonheid in alle eeuwigheid mee ¹⁾. Doch als absoluten vorm voor de schoonheid heeft het eens en voor al afgedaan.

Wat Schiller's geesteshouding in kunst en leven zoo belangwekkend maakt is zijn weemoed om het verleden en desniettegenstaande zijn hoop op de toekomst. Ook hij was een kind van zijn tijd, maar een voedsterling der Oudheid. In zijn mannelijke rijpheid van kunst en wijsbegeerte was hij echter een romantische geest. Hij had een heroïsch karakter, en in den hoogsten graad belangwekkend is het hem te zien strijden voor het oude classieke Ideaal met *romantischen* hartstocht. Zoo zegt hij bijvoorbeeld: „Hier aus dem reinen Äther seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbnis der Geschlechter und Zeiten, welche unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie sie ihn geadelt hat, aber die keusche Form ist ihrem Wechsel entzogen" (9e Br.).

De bron der schoonheid als de oorsprong van alles, ongetroebeld, onbevlekt door geslachten en tijden, is niets anders dan de absolute Idee zelf. Geen bron welt uit het verleden zoo zuiver, noch vloeit uit eeuwigheden zoo mild. De classieke schoonheid is een vergankelijke bestaans-phase

1) Hier moet ik verwijzen naar mijne algemeene inleidende studie „Aesthetica, Stelsel der schoone Idee", T. v. W. Ite Jgn. No. 1.

der Idee geweest, op haar wijze de hoogste, dewijl daarin met het 'ideaal' de abstracte schoonheidsvorm der 'Idee' zelf gesteld was. Doch als phase is zij overgegaan in een andere.

In den „vorm” der kunst heeft Schiller, evenals Kant, — terwijl Winckelmann het volmaakste type dezer periode in de ontwikkeling der aethetica vertegenwoordigde — onbewust geofferd aan den tijdgeest. Daar Kant het formalisme alzijdig doorgevoerd had blijkt Schiller ook op dit punt Kantiaan. Overigens moet wel een verrassend verschil merkbaar geworden zijn tusschen den in zijn koele verstandsreflexies onbeweeglijk blijvenden denker Kant, die koelbloedig als een spin het weefsel zijner gedachten vormde, — en Schiller in zijn warmte-uitstralende zinnelijk bewogen perioden en geestelijk heldere speculaties. Bij Kant veel drooge afgetrokkenheden, algemeene abstracties, die niet zoozeer bóven als wel búiten het leven en de maatschappij schijnen gevormd te zijn, — bij Schiller het werkelijke leven zelf, dat tot schoonheid en kunst opbloeit. Schiller ziet de kunst geworteld in het maatschappelijke leven, en beschouwt zoowel haar tijdelijke *verschijning* als haar eeuwig *wezen* in het licht der Idee. Hij is met begrip in de werkelijkheid doorgedrongen, heeft zoo de ervaring leeren kennen, wel wetende dat het begrip der schoonheid niet uit werkelijkheid en ervaring te halen is als een parel uit de oesterschelp. Hij weet dat „die reine Vernunftbegriff der Schönheit” „eine andere Quelle hat als die Erfahrung” (Br. 10).

Als Kant heeft hij evenwel ook het schoonheidsbegrip „auf dem Wege der Abstraction gesucht.” „Es müsste schon aus der Möglichkeit der sinnlich vernünftigen Natur gefolgert werden können.” Of meer bepaald: „die Schönheit müsste sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit auf-

zeigen lassen" (10e Br.). Maar in de abstractie zal niets blijken wat in de wereld geen concreet bestaan heeft, gelijk geen waarheid zonder werkelijkheid te denken is. Het is niet mogelijk „die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der Menschlichen Natur abzuleiten" zonder „den Begriff derselben unmittelbar aus der Vernunft, als die Quelle aller Notwendigkeit, (zu) schöpfen" (17e Br.). Zoo zal hij „auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen." Wel zal hij zich op dien „transscendentalen weg" een tijdlang van den vertrouwelijken kring en de levendige tegenwoordigheid der dingen verwijderen; — doch wie zich niet boven de werkelijkheid waagt zal nooit tot waarheid komen (Vgl. 10e Br.).

Twee begrippen onderscheidt Schiller: persoon en toestand. Ten opzichte van het eerste stelt hij de idee van het absolute, in zichzelf gegronde, Zijn, d. i. de Vrijheid. Ten opzichte van het tweede stelt hij de voorwaarde van al het afhankelijke (betrekkelijke?) Zijn of het Worden, en zoo de Tijd. De persoonlijkheid is aanleg tot een mogelijke oneindige uiting. Zelfs de aanleg tot de godheid bevat de mensch in zich. Den weg tot de godheid, als men een 'weg' noemen kan wat nimmer tot het doel voert, is hem geopend in de zinnen. Slechts 'geopend', want verder brengen de zinnen hem niet, dan dat hij een wereld gewaar wordt en in zichzelf die wereld voelt. Maar om den aanleg te verwerkelijken is zelfwerkzaamheid noodig. Inhoud en vorm moeten zich in en buiten den mensch over en weer vinden. „Er verwirklicht die Form, wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannigfaltigkeit der Welt entgegenstellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet und die Mannigfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht" (11e Br.).

De taak die Schiller aanwijst is het noodzakelijke in ons te verwerkelijken en het werkelijke buiten ons aan de wet der noodzakelijkheid te onderwerpen. Twee tegengestelde krachten zijn daarbij werkzaam. De eerste is de „sinnliche Trieb”, „geht aus von dem physischen Dasein des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur.” De tweede is de „Formtrieb”, die „ausgeht von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur” (12e Br.). „Der eine dringt auf Veränderung, der andere auf Unveränderlichkeit” (13e Br.). In een zinnelijken drang is de mensch in den tijd gebonden, eindig en onvrij, begrensd en aan toeval onderhevig; in den vormdrang streeft hij naar vrijheid, naar eenheid en harmonie in de verscheidenheid, en tracht hij zich in wisselende toestanden te bestendigen. Het is zijn wil zelfs de verandering, den tijd, op te heffen. Het werkelijke moet noodwendig en eeuwig en het eeuwige en noodwendige werkelijk zijn; m. a. w. hij tracht naar waarheid en recht (Br. 12).

Een derde kracht in den mensch heft de beide andere in een hoogere werkelijkheid op, die de eenheid der menschelijke natuur weer herstelt. De zinnelijkheid moet ongerept blijven en zich verfijnen; het bepalende vermogen („bestimmende Vermögen”) moet zich eveneens vrijwaren tegen zinnelijke overheersching (13e Br.). Er ontstaat een wederkeerige werking tusschen beide krachten. „Dieses Wechselverhältnis ist eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen imstande ist. Es ist im eigentlichen Sinne des Worts die Idee seiner Menschheit, mithin ein Unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemahls zu erreichen” (14e Br.). Zinnelijkheid vereenigt zich met verstandelijkheid: „Er soll empfinden, weil er sich bewusst ist, und soll sich bewusst sein, weil er empfindet” (13e Br.).

Het derde vermogen, waarin de beide andere samenwerken („wo die beiden andern in ihm zusammenwirken“, „in welchem beide verbunden wirken“), wordt „Spieltrieb“ genoemd. Daarin verdwijnt zoowel de dwang der zinnelijkheid als de dwang der redelijkheid. „In demselben Masze, als er Empfindungen und Affecten ihren dynamischen Einfluss nimmt, wird er sie mit Ideen der Vernunft in Uebereinstimmung bringen, und in demselben Masze, als er den Gesetzen der Vernunft ihre moralische Nötigung benimmt, wird er sie mit dem Interesse der Sinne versöhnen“ (14e Br.). „Immer näher komm ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegenführe“. „Noch einige Schritte“ en „ein desto freierer Gesichtskreis wird sich aufthun und eine muntere Aussicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen“ (15e Br.).

Spel beteekent vrijheid. Spel is eenheid van toeval en regel, gelijk vrijheid als zelfbepaling eenheid is van het onbepaalde en bepaalde. Spel is overeenstemming van zinnelijke wisselvalligheid en redelijke wettelijkheid. Zoo is in den geestelijken mensch — wat voor het kind slechts spel is zonder meer — de schoonheid het gemeenschappelijke object van het vrije spel van zijn zinnelijkheid en zijn verstand. „Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebes wert“ (15e Br.).

Wat in het leven tegenover den ernst staat is het ‘spel’, waarin de zinnen behagen scheppen, en waarmee het verstand vrede heeft. Met hogere levenswaarden, met het aangename, het goede, het geluk enz. is het den mensch *ernst*, — met de schoonheid *speelt* hij. Dit spelen is in hoogsten aanleg een *ideaal spelen*. En door het „ideaal der schoonheid“, dat de rede opstelt, is ook een ideaal van den speeldrang gegeven, dat den mensch in al zijn spelen voor oogen moet staan. Als Schiller dan weer

naar de Grieksche Oudheid wijst, o. m. naar de kampspelen en de ideaal-gestalten der Goden, stelt hij den regel: „Das Schöne soll nicht blosses Leben und nicht blosser Gestalt, sondern lebende Gestalt, d. i. Schönheit sein, indem sie ja dem Menschen das doppelte Gesetz der absoluten Formalität und der absoluten Realität diktiert”. Dan geeft hij de schijnbare paradox, waarin zich de waarheid hult: „Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen” (13e Br.).

Zoo heeft Schiller zijn doel bereikt. En is het niet waar, dat zich van hieruit een vergezicht opent over de wereld, over de werkelijkheid van menschelijke leven en over de idealiteit der schoonheid, waarin de mensch zijn vrijheid beleeft . . . in een edel spel met de schoonheid? Dit algemeene beginsel werk overal door, en ook in de verschillende vormen der schoonheid zien wij het ‘spel der schoonheid’, als de ‘kunst’ om met den ideëelen ‘schijn’ in de verbeelding vrij te spelen.

Tweeërlei schoonheid onderscheidt Schiller dan daarbij: „schoonheid in de Idee”, een eeuwige en ondeelbaar eenige schoonheid, en de „schoonheid in de ervaring”. Wat de werkelijkheid in de ervaring aanbiedt kan niet in vergelijking komen met de hoogste schoonheid, het „ideaal”.

Schiller heeft daarbij niet gedacht aan de tegenstelling van „ideaal” en „symbool”. Voor de symbolische schoonheid had hij nauwelijks een blik over ¹⁾. hij die steeds opblikte naar het ideaal. Zooals hij aan de menschheid haar ideaal toonde: de volmaakte staat, zoo wees hij den kunstenaar telkens naar het schoonheidsideaal. Het ideaal is

1) In de beschouwing over Matthisson's gedichten heeft hij er eenige aandacht voor. Niet al Schiller's aesthetische stukken, in mijn studie genoemd, konden behandeld worden. De kenschets van Schiller, los van Kant, zou een afzonderlijk opstel eischen.

'eenig', de symbolen zoo verscheiden als de dingen verscheiden zijn die als teekens iets ideëels kunnen beteekenen. Het symbool kan men niet „schoonheid in de Idee” noemen, eer schoonheid 'buiten' de Idee, schoonheid als ding, — en als 'realiteit' toch weer teeken, maar ook niets meer dan teeken, van 'idealiteit' —; terwijl het ideaal de schoonheidsvorm der Idee zelf is.

Niettegenstaande zijn uniek schoonheidsideaal bespreekt Schiller in verschillende opstellen toch ook andere categorieën van schoonheid: de idyllische, satirische, pathetische, elegische, verhevene, tragische, sentimenteele en naïve categorie. Kon hij als romanticus wel anders dan naast het ideaal schoone ook b. v. het tragisch schoone een eigen plaats toekennen? Deze eigen plaats heeft in zijn beschouwing de beteekenis van een afzonderlijke plaats. Hij dacht er nog niet aan de schoonheidsbegrippen en evenzoo de kunstcategorieën in een welgeordend systeem te brengen, waarin alles zijn eigen plaats heeft, doch waarin rangschikking is en overgang plaats heeft volgens de dialectiek der Idee.

De categorie van het „naïve”, die hij in zijn beschouwing „Ueber naive und sentimentalische Dichtung” behandelt, is ook geen zuiver schoonheidsbegrip. Het naïve is een mengsel van een drietal ingrediënten: „Spott, Ehrfurcht und Wehmut”. Kant had o. m. over de naïveteit, in zijn „Analytik des Erhabenen”, ook het zijne gezegd, en er eveneens „Etwas Zusammengesetztes” („das animalische Gefühl des Vergnügens und das geistige Gefühl der Achtung”) in meenden te zien. Schiller maakt dus andere onderscheidingen. Zijn gedachtengang is aldus: het naïve verbindt „die kindliche Einfalt mit der kindischen; durch die letztere giebt es dem Verstand eine Blösse und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsere (theoretische) Uebergelegenheit zu erkennen

geben." Dit is dan de spot. „Sobald wir aber Ursache haben zu glauben, dan die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sei, das folglich nicht Unverstand, nicht Unvermögen, sondern eine höhere (praktische) Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit, die Quelle davon sei, welche die Hilfe der Kunst aus innerer Grösse verschmähete, so ist jener Triumph des Verstandes vorbei." De spot (over de „Einfältigkeit") gaat over in achting (voor de „Einfachheit"). En wanneer wij tegelijk een blik in eigen binnenste werpen, beseffen wij met weemoed dat wij zoo niet meer zijn. — Dit voorbeeld van speculatieve beschouwing moge allereerst aantonen, dat Schiller zelfstandig naast Kant werkte, en voorts, dat hij fijne onderscheidingen wist te maken. Weten wij dan echter, dat de categorieën die hij van elkaar onderscheidde geheel afzonderlijk staan, dan weten wij ook, dat hij, hoewel in de details in staat met dialectisch vernuft werkzaam te zijn, niet in 't groot dóór dacht, geen groot aesthetisch doel voor oogen had, d. i. geen systeem kon vormen.

Het „aesthetisch naïve" was voor Schiller, nadat reeds Kant zijn aandacht eraan gewijd had, geen geringe categorie. „Naiv muss jedes wahre Genie sein, oder es ist keines." „Mit der naiven Anmut drückt das Genie seine erhabensten und tieffsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes." Schiller's beschouwing over het naïve gelde als voorbeeld van de wijze waarop elke categorie op haar beurt afzonderlijk beschouwd moet worden, maar tevens van het ontoereikende van het beschouwen van de begrippen op-zich-zelf, afzonderlijk, zonder eenigen samenhang, zonder systematisch verband.

Behalve in zijn karakteristiek van den kunstzin als hoogere „Spieltrieb", waarin ziel en geest beiden bevrediging kunnen zoeken, meer bepaald die van de kunst zelf als „spel" der

verbeelding, heeft Schiller's kenschets van de schoonheid als wezenlijken „schijn” van ideëele beteekenis, en zoo, in verband met elkaar gebracht, zijn beschouwing der kunst als het spel der verbeelding met dien schoonen schijn, onvergankelijke waarde voor de aethetica.

Deze aesthetische principes beheerschen al Schiller's gedachten, als hij zich uit de practijk van het kunstenaarschap verheft in de theorie der kunst en der schoonheid. Daar de ideëele schijn der schoonheid slechts voor de verbeelding oplicht, zien wij dien schijn van zelf als een vrij spel voor het oog des geestes. Er is in deze begrippen een overgang in elkaar, die als 't ware vanzelf gebeurt. Het vrije spelen is de werkelijkheid, waarin de schoone schijn als het objectieve zich vertoont aan het subject van den scheppenden kunstenaar of van den genietenden aanschouwer der kunst. Dáár is de werkelijkheid van ideëelen aard, waar geen noodzakelijkheid en geen toeval heerscht, maar vrijheid.

Deze vrijheid is dus geen abstractie, maar een werkelijkheid. En toch een „schijn” is de schoonheid? — Zoo is het, want wij zien den schijn der Idee, wij aanschouwen zinnelijk en geestelijk een ideëelen schijn als een verschijnende idealiteit. Zinnelijk worden wij den uiterlijken schijn gewaar en geestelijk beseffen wij het innerlijke wezen, en zoo wordt in beider eenheid de werkelijkheid openbaar van ideëele beteekenis. Zoo vallen deze begrippen niet uit elkaar, doch vormen een veeleenigheid. Alles bestaat in overgang, in wisseling, in wederkeerigheid. Zoo moet zich het stelsel der schoonheidsbegrippen vormen. Zien wij de factoren of momenten, dan begrijpen wij ook het geheel. De momenten der kunst verkeeren in overgang van zinnelijkheid en geestelijkheid, en vormen als schoonheidscategorieën een encyclopaedisch systeem.

POLEMISCHE SCHRIFTUUR VAN DEN HEER K. J. PEN.

EEN BEOORDEELING ¹⁾

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

De Heer K. J. Pen is geen kritische geest, maar een polemische. Om een kritische geest te zijn is noodig objectiviteit, om niet te zeggen rechtvaardigheid, tegenover wie de wereld anders bezien dan de criticus zelf. De kritische aanleg kenmerkt zich door fijner beschaving dan de polemische. Terwijl de kritische mensch wil begrijpen, en taxeeren, vecht de polemische. Men ziet bij hem de sabel eer men hem zelf ziet, en zoo men hem naar zijn werken vraagt, hij wijst u zijn dooden, van wie hij niet ziet, dat zij inderdaad zich welbevinden. Ook de heer Pen heeft dooden gemaakt en het is niet te denken dat ik de laatste ben, die voor zijn geduchten aanval — geducht althans in opzet en bedoeling — bezweek. In vroegeren tijd was de

1) Zie het artikel van den Heer K. J. Pen in de vorige aflevering van dit Tijdschrift. (bl. 321 vvg.)

kritiek polemissch, omdat zij gevoerd werd door theologen, die immers over de waarheid en over het hiernamaals beschikten, en aan wie dus het speciaal recht der invektieven toebehoorde. Ook geven soms pauselijke encykliken dezen zonderlingen toon weer. En ook het werk van den Heer Pen toont verwantschap met deze vroegere „kritiek”. Evenzeer als zijn waardeering voor het werk van anderen nul is, evenzeer is het arsenaal zijner polemische uitdrukkingen en manieren welgevuld. De Heer P. acht zijn werk niet *af*, wanneer het geen schrik inboezemt, en het zou ook inderdaad niet *af* zijn. Wanneer ik aanstonds één voor één zijn beschuldigingen (want in het artikel dat ik nu ga beoordeelen stond niet één betoog; het bestaat uit opeen gestapelde beschuldigingen, invektieven enz.) onder handen neem, zal genoeg blijken hoe rijk de polemische woordenkeus van onzen schrijver is, en hoe groot zijn oorspronkelijkheid in deze branche.

Toch zeggen zij, die meer argument en minder rumoer verlangen, dat de bedoeling zijner polemieek er *te* dik opzit. Welke „*malleus hereticorum*” heeft ooit kettters overtuigd, of zelfs geloovigen gewonnen? Immers hij heeft alleen bevreesden nog banger gemaakt; en er zijn misschien ook in de wijsbegeerte menschen, die bang zijn voor een scheldwoord. De deskundige lezer, zoo hij zich de moeite neemt het artikel van den Heer Pen in de vorige aflevering van dit Tijdschrift door te lezen, vraagt met verbazing: moet dit wijsgeerige beoordeeling heeten? Wie zich met mijn wijsbegeerte heeft vertrouwd gemaakt, laat zich door deze opzichtige, maar wezenlijk onernstige, manoeuvre niet van de wijs brengen. Anderen, als zij niet reeds van te voren besloten waren den Heer Pen toe te stemmen, achten dat deze Heer met zooveel rumoer zijn eigen zaak twijfelachtig maakt.

Inderdaad, degeen die geloof wil verdienen bij dergelijk

optreden, moet met beteren arbeid reeds zijn sporen verdiend hebben. Men gunt hem dan gaarne zijn polemische exkursies en brengt deze met temperament of tijdelijke dispositie in verband. Maar de Heer Pen heeft geen sporen verdiend. De strijdstukjes uit jeugdigen tijd daargelaten, waarmêe deze schrijver den trant zijner reputatie vestigde, heeft hij, voorzoover mij bekend is, eenige artikelen saamgesteld uit citaten van de Duitsche filosofen. Is het misschien voor wie op vechten uittrekt veilig, zoo hij eigen land niet hoeft te verdedigen, omdat hij het niet heeft? De heer P. is zeker een ijverig instudeerder van Hegelsche en andere teksten; maar oorspronkelijkheid en eigen plaats in een geestelijke strooming, zooals aan andere Hegelvolgers, die niet maar filologen doch ook filosofen zijn, toekomt, ontgaat hem. Toch is in deze genoeg werk te doen, hetgeen wacht op talenten, die hun polemische baren sweën te boven zijn.

De geheele aanval op mijn boek is dan ook willekeur. Nauwelijks heeft de bestrijder, gelijk men vaak doet, een karrikaatuur gemaakt van dit geschrift, om dan het karrikaatuurbeeld te bespotten; maar hij heeft geslagen in den blinde en onder den overvoed zijner klappen niet gemerkt dat ze neerkwamen op niets. Ik zal aanstonds deze polemieek wat meer van dichtbij bezien, maar moet nog een paar algemeene opmerkingen doen voorafgaan.

Karakteristiek voor den trant van Pens polemieek is een uiting op bl. 342. Er zijn namelijk menschen die in de school van Hegel hun geestesstempel hebben ontvangen; er zijn onder hen schrijvers, die metterdaad bewezen hebben tot zelfstandige bearbeiding van wijsgeerige vragen in staat te zijn; anderen die zonder schrijven toch tot methodische gedachte zijn gekomen. Nu wil het geval dat onder dezen personen voorkomen, die mijn werk, met erkenning van zijn goed recht waardeeren. Pen, dit wetend, moet deze

Hegelianen afmaken. Wat is voor onzen polemicus eenvoudiger? (wat is überhaupt eenvoudiger dan... afmaken?) en vooral, wat ligt meer voor de hand? Vandaar (genoemd artikel bl. 342) „Die tint van redelijkheid heeft uitgewerkt dat eendaagsche Hegelianen en Bollandianen, wien een zenuwachtig lachje van blijde herkenning om de lippen speelt, als ze 't woord „Idee” hooren, hem met een blik van verstandhouding hebben aangekeken: B. d. H. ook een der onzen! Vooral door de identiteit van Denken en Zijn als 't Columbus-ei der wijsbegeerte voor te stellen, pakt hij de goedgeloovige luidjes in.” Och kom, zou men zeggen, zoo goedgeloovig als de Heer Pen kwaadgeloovig is, zijn zij niet; vooral niet wie in de school van Hegel en Bolland zijn grootgebracht; want dat hier een overmatige sympathie voor niet-schoolgenooten aangekweekt wordt, heeft niemand ooit gehoord. En bij het loutere vernemen van het woord „Idee” reeds zenuwachtig te glimlachen, kan wel aan idioten, maar niet aan genoemde Hegel-volgers worden toegeschreven. Daar hier de waardeering echter is dan voor den Heer Pen aangenaam kan wezen, moet hij zijn sabel ontblooten, doch de manier waarop hij ook deze tegenstanders velt, getuigt niet van handigheid. Deze polemicus is een geduchte uitdeeler van slagen — in de lucht.

Wat den toon van het artikel aangaat, deze is te merkwaardig om niet daarop te wijzen. In den toon zijner geschriften verraadt een schrijver zichzelf. Hij is de essence van den stijl en de stijl, nietwaar, le style c'est l'homme. Hoe nu is de toon in het bedoeld artikel? Ik zou hier liever den lezer laten oordeelen dan zelf een oordeel uit te spreken. Maar ik vraag: Waar vindt ge bij den Heer Pen ooit fijne ironie, bedekte scherpte? Een citaat aan den mond van Mefisto ontleend, weet hij aan te brengen, maar leest ge

ook ergens maar in het gewraakte artikel een woord van hemzelf, dat als aan Mefisto ontvallen ware? Er is toch verschil tusschen humor en humoristisch album: is er niet evenzoo verschil tusschen geestvolle schrijfwijze en die van den Heer Pen? Luister slechts; de Heer Pen schrijft „dat (ik) in 't geheim hier en daar een bloempje pluk uit de ware leer der Idee, die ik tot een prullig kransje om mijn eigen hoofd samenvlecht”, dat ik behoor tot de „heeren, die dadelijk bij het begin in de idee der wijsbegeerte zwelgen, de hemelen geopend en God zelf in al Zijn majesteit voor zich zien” en die „niet weten wat ze zeggen”, wier „borst zwelt van vervoering”; „het vuur is er en af en toe slaan er kokende dampen van den open ketel, doch 't levert niets op”, „zijn hoofd loopt hem om”, „hij loopt tegen een tegensprekelijkheid aan, waarvoor hij zingend op den buik valt” enz. enz. Termen als „pommade” zijn zelfs in het fijne stijleigen des Heeren P. toelaatbaar. Wanneer ik het zinnelijk wereldbeeld beschouw als verkeerde zienswijze aangaande de werkelijkheid en daarbij de beeldspraak aanwend, dat daarbij de werkelijkheid tegen den draad van eigen weefsel in wordt opgevat, dan denkt de Heer Pen hierbij aan „'t opborstelen van een hoogen hoed: borstel tegen de haren in, dat is de ervaring” enz. enz. Wat te zeggen van een stijl, waar deze uitdrukkingen niet zoozeer voorkomen als wel... *op hun plaats zijn?*

Het is dan ook kenmerkelyk voor dezen schrijver dat hij vooreerst alle lyrische uiting in een wijsgeerig werk haat, zelfs daar waar het denken in beleven overgaat en dus de wijsbegeerte aan haar eind is; (doch wat is zijn eigen kritiek anders dan lyriek in kwaden zin?) en voorts dat hij van geen fijnere beeldspraak weten wil (bl. 324). Wat mij daarbij ontgaat is dat een schrijver, wiens zinsbouw, zoozeer aan alle gratie gespeend, de neiging tot het grotteske toont, en

wiens schrijftrant alle voornaamheid mist — dat deze zich een schrijver waant... voor de weinigen ¹⁾). Juist hij moet zich tot de menigte wenden, want wie begrijpt zijn uitdrukkingen („pommade” etc.) beter dan zij? Terwijl de wijsgeer zich met vreugde in fijner diktie beweegt, is in den stijl van Pen niets dat op de wijsbegeerte en alles wat op de menigte heenwijst. Waarbij zich voortreffelijk voegt het gemis aan behoefte om ook voor den andersgezinde rechtvaardig te zijn. Deze schrijver komt in de wijsbegeerte aan met de democratische manieren van de Maasbode.

En dan: welke oppervlakkigheid! Het artikel mist regemaat van gedachte en plan, er is bijna niets *principieels* in. In de heele polemieek is nauwelijks eenige *bestrijding*. Tot het schrijven van een zoo onprincipieel stuk ware zeker een vurig leerling der H. B. S., of wilt ge, een beginnend Minerva-stylist ook in staat geweest. In plaats van een positief begrip mijner wijsbegeerte vast te stellen en de onhoudbaarheid hiervan aan te toonen, verzamelt de Heer Pen o.a. uitdrukkingen, door mij bij argumentaties aangewend, om aan te toonen dat mijn bewijzen geen kracht hebben. Zoo treffende en zeldzame uitdrukkingen als „welbeschouwd” en „zoo is dan” moeten hier zelfs dienst doen. (Pen bl. 328). Vergelijkingen die ik heb „uitgebroed” worden in reeksen vermeld. Met fijnere uitdrukkingen zooals „oef”, en „pommade” wordt aangetoond, dat in blz. 253 van mijn boek geen gang zit, hetgeen op zichzelf niet zeer belangrijk is, al zit er meer gang in dan de Heer P. heeft gezien.

1) Tenzij de verklaring van den Heer Pen dat de (eigene) filosofie voor de weinigen is tot de fraseologie moet gerekend. De mededeeling is niet zeer oorspronkelijk, en wie haar meent, acht herhaling overbodig.

Termen, die ik in verschillende stukken, in dit Tijdschrift verschenen, gebruikt heb om de verschillende opzichten van 't begrip wereldgrond uit te drukken, worden opgeteld, waarbij zelfs het verschil van drukletter niet wordt voorbijgezien; maar van een regelmatigen aanval op de begripswaarde van mijn boek geen sprake. Geen hoofdgedachte, doch een hoofdemotie bestuurt dezen criticus, de emotie der verachting. Terwijl hij mij verwijt (zonder bewijs) dat mijn filosofie uit niets anders volgt dan „pectus”, is hijzelf het duidelijkste voorbeeld van een strijder, die meent in den gloed van eigen inborst zijn tegenstander te kunnen verteeren. Niet alleen ware voor dit „pectus” zelfkontrolle gewenscht, maar een meer argumenteerende, minder oppervlakkige kritiek ware uit wijsgeerig gezichtspunt verkieselijk. De Heer P. inderdaad, treedt op als sla-maardood.

Hoe ondoordacht en waarheidsloos de heele aanval van den heer Pen is, zal ik nu aantoonen. Ik zal dit doen in den vorm van aantekeningen; deze blijven als meeloopend het dichtst bij de voetstappen van het zoo origineele origineel.

II.

„Het „„stelsel”” van B. d. H.” — Mijn geschrift bevat geen stelsel doch een inleiding (Weg tot het Inzicht, Voorwoord; „het geschrift bevat een leiding tot het begin, de manoeuvre des aanvangens”). De Inleiding is dat deel van het stelsel, waaruit dit laatste niet valt af te leiden. De Heer Pen voorziet dan ook, dat nu een ander werk moet volgen: „grondslagen eener levensleer”. Het stelsel kan dus uit het besproken boek *niet* beoordeeld. Waarom echter is het den Heer P. niet genoeg mijn werk als *Inleiding* te

beoordeelen? Omdat hij groote dingen in den zin had. Hoewel hij bijna uitsluitend over mijn „Weg t. h. Inzicht” handelt en een ernstig-bedoelde kritiek met het karakter van het werk zou rekening gehouden hebben, wou P. niet minder dan geducht zijn en trok te velde tegen een „stelsel”. De rechtvaardiging dezer handelwijze moet men vinden in de korte verklaring dat ik „het wezenlijke reeds gezegd heb, zoo ik niet nog meer in herhalingen vallen wil” (bl. 321), Deze korte-metten makerij is eer Turksch dan rechtvaardig. Bovendien zegt de Heer P. niets van het stelsel. De bedoeling, het tendentieuze is zichtbaar.

Een der eerste uitspraken van Pen is, verkort, deze: „wanneer we (de) artistiekerige bizarheden verwijderen, blijft de eindeloos herhaalde platte gelijkvloersche wijsheid van onzen tijd over” (bl. 324). Welke is deze platte enz. wijsheid? De heer P. geeft dienaangaande deze aanwijzing: „Nu echter is de overtuiging dat we (in de wetenschap) niet achter het wezen der dingen kunnen komen, — of (in den godsdienst), dat we de geheimenissen Gods niet zullen kennen, zoo gemeen goed, dat ’t onverdragelijke hoogmoed enz. is ’t tegengestelde te beweren” (Pen bl. 322), waarop volgt: „Wie dus van deze erkende, doch ondoordachte vooronderstellingen uit begint, kan zeker zijn dat hij onzen tijd niet voor ’t hoofd slaat”. In deze laatste uitspraak is bedoeld mijn aansluiting bij de platte enz. wijsheid. Ten tweede bestaat deze hierin dat ik „de dingen als verwerkelijkingen van de Godheid aan den Chaos” beschouw.

De Heer P. geeft hier een merkwaardig staal van zijn verkeerd begrip. Vooreerst kan de meening dat de verschijning een wezen uitdrukt, dat opzichzelf onkenbaar is, voorbarig zijn, doch nooit plat. Is dit opzicht der wijsbegeerte van Kant, dat hij een onkenbaar Ding an Sich stelt, platte wijsbegeerte? geenszins. De platte meening van onzen

tijd is een andere dan de heer P. vermoedt: het is de utilistische moraal en de mechanistische wereldleer, die geen waarde erkent buiten de economische belangen.

Bovendien heeft de Heer P. met deze vlug afgedane kwalifikatie geheel bezijden de gedachte van mijn boek gegrepen. Want zie, daar ik uitdrukkelijk het *denken zelf* als wereldbeginsel stel, acht ik dat wij *wel* achter de verschijning kunnen komen (W. t. h. Inz. bl. 36, 43, 310 vgg. en passim). Pen's slechte formuleering „achter het wezen der dingen komen” blijft voor zijn rekening. De kwestie is of onze kennis tot de verschijning beperkt is, dan of ze dáár áchter komt tot erkenning van het wezen. Het is genoeg bekend, dat ik de laatste meening voorsta. Ik leer dus het tegenovergestelde van 't geen de zoo scherpzinnige beoordeelaar meent. Wat beweegt dan den heer P. mijn leer met de platte enz. wijsheid over één kam te scheren? Niets anders dan slechte begripsonderscheiding: acht ik de verschijning herleidbaar tot haar wezen, het Denken (Idee), toch acht ik, dat het Denken op zichzelf de onkenbaarheid is. En dat met reden, want het denken is kenbaar in zijn grondvormen, maar de eenheid, welke in deze is verondersteld, onttrekt zich aan de kennis. Het Denken of Subjekt-zelf is de grond-veronderstelling tot alle kategoriën, uit welke het stelsel der werkelijkheid bestaat. De Idee als veronderstelling dezer *gaat niet in de som der kategoriën op*.

Ik weet zeer goed dat de heer P. mijn oneensheid met hem voor onwetendheid, onnoozelheid enz. houden zal; toch moet ik opmerken, dat hij niet heeft gezien, dat mijn leer der onkenbaarheid geheel iets anders is, dan de onkenbaarheids-theorie van onzen tijd (de platte enz.) die niet verder komt dan tot een leer der verschijnselen q. t. Wat P. bedoelt is de leer van de grenzen der kennis (Hoofdstuk

der kennisleer); wat ik geef is de stelbaarheid van het Mysterie (Hoofdstuk der Metafysika). Het Mysterie nu wordt óók door Hegelaars erkend!

Wat voorts aangaat de tweede uitdrukking voor kenschetsing mijner platte wijsheid (Godheid en chaos. Zonder pagina geciteerd). Deze heb ik in mijn boek niet kunnen vinden. In bepaald opzicht heb ik de Idee „Godheid” genoemd en den beeldenden term chaos heb ik eenige malen in artikelen aangewend met restriktie. Mijn formulering voor de wereldtoedracht is deze: „zelfverwerkelijking der Idee aan het Negatieve” (bl. 27, 167, 345.) Wanneer nu de Heer P. deze gedachte van een zelfverwerkelijking der Idee de platte enz. wijsheid van onzen tijd acht en daarbij verzekert, dat aan mijn meening „alle openlijke (sic) bijval” te beurt valt, dan antwoord ik alleen maar „komaan!”

(Pen bl. 324). „De gang der gedachte die men er veeltijds in raden moet” (verg. vorig blz. „men kan hem zonder eenige moeite begrijpen”) is als volgt (na eenige minder juist weergevende opmerkingen): „Waar we nu volgens hem tot de ervaring gaan om daaruit de waarheid te halen, zullen we worden teleurgesteld. Dit toont hij hierdoor aan, dat ding en hoedanigheid, ruimte en tijd tegensprekelijkheden bevatten; dus zegt hij doodlopende stegen en geen weg ter waarheid, maar onwaarheden zijn”. „Terwijl hij zegt dat het geschrift (den lezer) aan den rechten weg (tot het ware inzicht) kan helpen . . . laat hij hem eerst vier andere wegen afloopen — om dan te zeggen dat men er zoo niet kan komen . . . ('t zijn) er maar vier . . . die onze gids schijnt te kennen, want hoevele doodlopende stegen had hij zoo niet in kunnen loopen, wanneer hij wat meer op de hoogte ware geweest van de kategorieën der ervaring.”

Hoe bevooroordeeld de Heer P. zich tegenover mijn boek ge-

steld heeft blijkt hier, daar hij in geen opzicht de „zonder eenige moeite begrijpbare” gedachtengang van dit Hoofddeel van mijn boek heeft weergegeven. Het is er een bijna kinderachtige misvatting van. Wat ik over de „vier hoofdelementen der zinnelijk-realistische wereldopvatting” geef, is absoluut niet een afloopen van vier mogelijke wegen der kennis om dan te bewijzen dat ze op nul uitkomen, maar is een *kritiek* op het zinnelijk realisme. De Inleiding heeft een afwijzend en aanwijzend gedeelte. Het eerste bevat het zinnelijk realisme als de algemeen voorkomende beschouwing van het populaire verstand eer het tot de wijsbegeerte komt.

De mensch, die begint na te denken, moet uit het zinnelijk realisme, waarin hij alsnog staat, door een regelmatige scholing der gedachte bevrijd worden. Deze scholing bestaat in een kritische doordenking van zijn onhoudbaar realistisch standpunt. De wijsbegeerte begint dus met zich aan te sluiten bij de aanvankelijk-zinnelijke wereld-opvatting en onderzoekt de hoofdelementen dezer. Deze hoofdelementen zijn de begrippen ding, hoedanigheid, ruimte, tijd. Zij worden dus in de Inleiding niet dialektisch uit een beginsel afgeleid, maar genomen uit het aanwezig realisme, waarop de kritiek zal worden uitgeoefend.

Alle anderen (bijv. beweging, verandering e. a.) zijn aan de genoemde ondergeschikt. Worden deze vier schoolmatig aan kritiek onderworpen (de Heer P. verwijt mij „de eentoonig gelijkvormige manier van behandeling” die juist bedoeld is!) dan begrijpt de zinlijk realistische aanvanger zijn fout en is gereed tot positief inzicht. De kritiek op de vier hoofdelementen in mijn geschrift, kan men noemen een stelselmatig resumé van 't geen van ouds in de geschiedenis der wijsbegeerte over dit onderwerp is te berde gebracht.

Hoe weinig de Heer P. dezen duidelijken toelig begrepen heeft, blijkt voorts daar hij mij nog meer zulke „doodloo-

pende stegen had willen laten inloopen". Hij ziet hier een duidelijke aanwijzing, dat ik van het stelsel der categorieën van de ervaring niet op de hoogte ben; immers ik weet niet eens hoeveel categorieën er zijn. De Heer P. zelf weet heel goed hoeveel er zijn en ik had (zoo ik slim ware) met niet zooveel moeite even kunnen gaan informeeren, misschien wel bij den Heer P. zelf. Nu ik dit tot mijn schrik vergeten heb, moet ik echter opmerken dat de ontwikkeling van het stelsel der categorieën *niet*, en de ken-kritische beoordeeling van het zinnelijk realisme *wel* mijn bedoeling was, en moest zijn.

Maar wat zeg ik? *kennis-kritiek*? Die bestaat misschien niet. De Heer P. zal niet toelaten dat de wijsbegeerte beginne met kennis-kritiek; wanneer dus een schrijver de begrippen „ding” enz. als elementen van het zinlijk realisme in een kritiek der kennis gaat beoordeelen, dan kijken wij hem aan als begrepen we zijn toeleg niet, en antwoorden: mijnheer, u weet niets van den tachtigjarigen oorlog, de kopernikaansche wereldbeschouwing en het stelsel van de categorieën der ervaring! — Toch zal altijd het denken, dat zich van de populaere onwijsgeerige zienswijs afwendt, een kennis-kritiek gaan oefenen, en zoo *moet* de wijsbegeerte haar aanvang hebben in een kritische weerlegging der populaere zienswijs. Door denkers uit de Hegelsche School voortgekomen, begint nu ook de eisch tot kennis-theorie als een behoefte onzes tijds gesteld te worden¹⁾. Maar ook zonder dit had P. kunnen zien dat mijn „zonder eenige moeite begrijpbare” bedoeling niet was een konstruktie, maar een kritiek.

„De stegen loopen dood tegen een . . . tegenstrijdigheid,

1) Verg. Dr. H. W. Ph. van den Bergh van Eysinga. Tijdschr. v. Wijsb. 1910. Juli bl. 273.

en . . . zoo iets (schijnt) voor onzen gids 't zekere teeken te zijn, dat er verder geen waarheid in is te vinden" (Pen bl. 325). In mijn boek staat uitdrukkelijk dat „*tegengesteld*den elkaar slechts *verdragen* zoo zij door den geest worden saamgehouden. In een objektief buiten den geest bestaande werkelijkheid *zouden* de kontradikties elkaar vernietigen" (W. t. h. Inz. bl. 157); waaruit wordt afgeleid dat de wereld *niet* buiten den geest bestaat. Zoodat tegengesteld^en elkaar wel verdragen. „Ware de werkelijkheid iets objektiefs buitengeestelijks tegenover het bewustzijn, dan *zou* dergelijke eenheid van tegendeelige elementen niet mogelijk zijn" (W. t. h. Inz. bl. 193). In anderen geest spreek ik over de tegenstrijdigheid nergens. De lezer oordeele over de betrouwbaarheid der kritiek van den heer P.

„Rest ons maar één weg, de weg zichzelf in en naar binnen" (Pen bl. 326). Niet volgens mij. De weg zichzelf in en naar binnen (*noli foras ire in te ipsum redi*) is de psychologische introspektie der vóór-Kantsche wijsbegeerte; de weg der innerlijke ervaring of van het empirisch zelfbewustzijn. Dezen weg heb ik juist afgewezen. Terwijl ik „het zuivere zelfbewustzijn" als grondhandeling van het intellekt aanwijs en zijn waarde ter erkenning van het wereldbeginsel bepaal, zeg ik uitdrukkelijk „het zuivere zelfbewustzijn is anders dan 't empirische, het heeft niets met de innerlijke ervaring uit te staan, in welke het denken, op iets anders dan op zichzelf, nl. op het objekt is gericht," (W. t. h. Inz. bl. 250). Misverstand niet noodig, omdat het begrip van een zuiver zelfbewustzijn het *hoofdonderwerp* is van het derde hoofddeel van mijn boek.

Na de speelsgewijze citeering van eenige plaatsen over het denken als weg tot erkenning der Idee, de volgende slot-

som: „'t Staat er dus ongeveer zoo mede. Te midden der ervaarbaarheden staan we als in een ijzeren gevangenis en loopen tegen den muur. En toch zit daar, weer aan den „buiten”kant van de „inwendige” ervaring, de waarheid . . . Keer tot je zelf in, brom „idee” in je baard en met die hocus-pocus-Pilatus schieten we . . . aan den anderen kant in de oneindigheid” (Pen, bl, 327).

Men lette vooral op de hoogere ironie dezer woorden, zoo zeldzaam en fijn gekozen — daarom zoo waar en scherp. Welke parvenu des intellekts loopt niet onopmerkzaam aan deze expressiën voorbij, terwijl juist het meer verfijnd intellect ze verstaat en . . . glimlacht?

De opmerking is echter onjuist De onduidelijk geformuleerde bedoeling is: mij een dualisme te verwijten tusschen Idee en ervaringswereld of tusschen zuivere zelfbewustheid en ervarings-kennis. Ik stel echter de ervaring juist *niet* in dualistische tegenstelling met de Idee; de ervarings-kennis is mij nergens een muur of gevangenis, eenvoudig omdat ik niet van haar uitga, gelijk P. doet vermoeden. De ervaring is mij juist de *inhoud* zonder welke het stelsel der Idee leeg zou zijn (bl. 23—25). „De wijsbegeerte denkt over de ervaarbare wereld” (W. t. h. Inz., bl. 17; zie ook bl. 29, 31): „de wijsbegeerte doet niets anders dan de ervaarbare wereld beschouwen in het verband des Geheels” Wat ik echter omtrent de verhouding van Idee en ervaring vaststel, is dat van de Idee en niet van de ervaring worde *uitgegaan* (W. t. h. Inz. bl. 27 en passim). Het begrip der Idee is uitgangspunt van het systeem der *ervaring*. Zoo kan deze laatste met geen mogelijkheid volgens mij een „blinde muur,” of gevangenis zijn; hetgeen zij slechts is doordat men bij haar begint en alsdan de ervaring niet te boven komt. Ook hier las de Heer P. onjuist. Overigens ware dit een onderwerp geweest voor een zaakrijk debat. Te beweren dat ik

door „eenvoudigweg” Idee zeggen mij afmaak van de kwestie der Idee-kennis, is geheel konform de polemische manieren van den Heer Pen: ik heb hierover gehandeld van bl. 237 tot bl. 332 van mijn boek.

Pen, bl. 328. „Hoe kaal en zonder inhoud die Idee is, moet bemanteld worden door woorden die . . . met den inhoud der Idee niets hebben uit te staan (nl. het centrale Beginsel is daar „waar de roos bloeit en de mensch denkt enz.”). Ik antwoord dat de Heer Pen niet slechts volkomen gelijk heeft met zijn zoo juiste opmerking dat deze „woorden met den inhoud der Idee niets hebben uit te staan”; maar dat zelfs deze uitspraken daarvoor niet eens zijn bedoeld. Het is gemis van begrip om ze daarvoor aan te zien en dan af te keuren. Zij zeggen niets dan de *aanwezigheid* van de Idee als wereldbeginsel, en hun bedoeling is niet meer dan een illustratieve. De passage in mijn boek waar zij voorkomen geeft dan ook niets over den inhoud der Idee te verwachten; want er wordt slechts in 't algemeen gezegd dat de ervaarbare wereld uit een Beginsel moet begrepen worden (W. t. h. Inz. bl. 26), er wordt niet over den aard van dit beginsel gehandeld.

Wanneer nu de Heer Pen het centrale Beginsel evenzeer ziet „daar waar de mestvaalt stinkt” en „in het geleuter om stemrecht van een kiesrechtmegaere” (bl. 329), dan geef ik hem gaarne gelijk. Men kan deze voorbeelden niet slechts vermenigvuldigen, maar ook overeenkomstig het aesthetisch gehalte zijns intellekts, kiezen. Ik voor mij had hier harder en scherper tegenstellingen gemaakt. Doch om te begrijpen dat ook het tegenstrijdige in de Eenheid gegrond is, moet eerst de dialektiek als methode der werkelijkheid erkend. Dit geschiedt op blz. 340 van mijn geschrift; op blz. 26 is de oppering van dit probleem door tegenstrijdige voorbeelden, niet gewenscht.

Karakteristiek voor deze polemiseer-manier is het volgende: Ik zeg (W. t. h. I. bl. 199) „zoo ligt tusschen Farao Necho en Paul Verlaine evengoed een tijdeloosheid als een tijdsverschil. Van uit de Idee beschouwd, verhouden zij zich buiten tijd, is alle tijdsverschil nul.” De heer P. zegt hiervan: „wie staat niet versteld over het hoofd . . . dat *haarfijn weet te berekenen* dat . . . Farao Necho en Paul Verlaine een en hetzelfde wezen zijn in de tijdeloosheid der Idee” (bl. 331).

Zonder den term „haarfijn berekenen” heeft Pens oproep om toch versteld te staan, geen zin; deze haarfijne rekenkunst is echter een toevoegsel, zooals eigenlijk alles waarin ik bestreden word, toevoegsels zijn, uit zekere pen gevloed. Zulke toevoegsels aan te wenden is echter onfraai.

Pen bl. 330. Hier heet het bijna ongeloofelijk en toch waar, dat ik niets weet van hoe de wijsbegeerte beginnen moet. „Wie ervan gehoord heeft weet, dat het eerste, het onmiddellijke in werkelijkheid het kaalste is, het „zijn.”” Ik word deswegen gerekend tot de „heeren die dadelijk bij het begin in de idee der wijsbegeerte zwelgen en Godzelf in al Zijne Majesteit voor zich zien.” Daargelaten nu dat mijn wijsbegeerte begint met kennisleer en niet met het Ideebegrip (dit voorbij te zien is een kleinigheid) zoodat eerst op het einde van de kennisleer de goddelijkheid der Idee gesteld wordt (W. t. h. I. bl. 328) en eerst na duchtige vooroefening het „zwelgen” beginnen kan, schuilt hier toch een vraagstuk, waarvan mijn beoordeelaar zich niet voldoende reenschap gegeven heeft. Dit komt nog meer uit in de volgende opmerking: „wanneer hij de Idee gaat malen (sic) verklaart hij dat de mensch niet in staat is er iets van te zeggen. Volgens hem is ze niet leeg, maar te vol, een eigenaardige reden om er niets van te weten.” Dat hier een ingrijpend

verschil van zienswijze te voorschijn komt kon de heer Pen weten. Ook ik „heb er van gehoord, dat het zijn de kaalste categorie is,” maar ik heb, inplaats van dit nu te weten, zooals de Heer Pen, die het wist toen hij „ervan gehoord” had, mij niet laten overtuigen. Ik acht dat de Idee in haar volheid aan heel het stelsel harer zelfverwerkelijking ten grondslag ligt, zoodat dit stelsel de buitenzijde is (het opzigt der existentie) van het in-zich-zijn der Idee. De Idee ontvangt haar inhoud niet eerst van haar verwerkelijking, maar in de zelfverwerkelijking zet deze zich om tot *kenbaren* inhoud. Het zijn als essentia manifesteert zich tot existentia.

Bij de kaalste categorie is dus de Idee zelve (d. i. haar essentie of volheid) reeds verondersteld. Het Denken op zichzelf is Mysterie en in zijn zelfverwerkelijking ontwikkelt zich zijn existentie-wijze. niet zijn essentie. Zoo heeft van den beginne af de Idee de volheid en is verheerlijkbaar. Dat de Heer P. het met deze beschouwing eens zou zijn, wensch ik niet eens. Maar zijn manier van daartegen op te treden is goedkoop ¹⁾.

Bl. 332—334 (Pen). Vele namen voor de Idee „iet of wat vreemd onder de hier aangehaalde veelheid van namen klinkt ook het etiket „Namelooze””. Ik antwoord: eenerzijds is de Idee voorwaarde tot een *wereld* en dus benaambaar uit haar; anderzijds *voorwaarde* tot een wereld en dus onbenaambaar. De Idee te noemen „Duisternis en licht” en in tegenstellingen de Eenheid aan te duiden is een bekende gedragswijze der mystieke theologie uit allen tijd.

1) Men ziet aanstonds dat „volheid” bij mij een metafysisch begrip is, maar dat Pens opmerking, dat voor mij de Idee „te vol” is om er iets van te kunnen zeggen, van het metafysische een graadbegrip maakt van empirisch karakter en dus mijn bedoeling verknoeit.

Ik heb in den „Weg tot het Inzicht” gesproken van drie fundamenteele handelingen van het bewustzijn: zinlijkheid, verstand en rede, waarvan ik zeg dat zij in één grondhandeling rusten, één grondtendentie des bewustzijns, die zich in het stelsel der drie verwerkelijkt (bl. 257).

Iets verder (bl. 306) spreek ik van deze wortelhandeling des bewustzijns, die ten grondslag ligt aan zinnelijkheid en verstand.” Pen wrijft zich de handen, een tegenspraak! en schrijft: „Hier heeft de wortel *twee* takken. Doch over zulke kleinigheden make men zich geen zorg.” (Pen, bl. 335). Het is alsof men eerst over Jan spreekt en zijn gezin opnoemt. Jan heeft veertien zonen, Christoforos, Piet, Cornelis, Everard. En of men later zegt: Jan was daar ook. Welke Jan? Wel de vader van Christoforos en Piet. De toegesprokene antwoordt: leugenaar, straks zei je, dat Jan 14 zonen had en nu zeg je *twee*. Zou niet de aldus toegesprokene repliceren: meneer, de spijkers die gij zoekt, zijn te vinden op laag water? De Heer P. maakt hier expresselijk een tegenspraak die niet bestaat. Er staat op bl. 306 van mijn boek niet dat er maar twee fundamenteele handelingen zijn. Wat de Heer P. *overslaat* en waardoor de zaak verklaard wordt is dit: de drie zijn een „samenhangend stelsel” (W. t. h. I. bl. 257), waarbij de derde de synthese is der eerste twee. Zie bl. 260: „in de redelijkheid is de (*tweeërlei*) strekking der zinlijkheid en des verstands vereenigd.” Daar op bl. 306 de grondhandeling wordt aangewezen uit haar direkte vertakking, komt dus de tegenstelling van zinlijkheid en verstand voor deze aanwijzing ter sprake en niet de derde, waarin de twee hun synthese vinden. Mijn beoordeelaar „make zich over zulke kleinigheden geen zorg,”

Pen, bl. 336—338. Wat aangaat de afleiding van het begrip der Negativiteit, dit begrip wordt door mij op bl. 339 van mijn

geschrift afgeleid uit de „zelfbeweging des denkens.” Het mag zijn dat de Heer P. een bewijs wenscht, gelijk aan dat van de stelling van Pythagoras; dit is echter van de grondbeginselen niet mogelijk; zij worden uit de eenheid van het denken ontwikkeld; deze afleiding is hun bewijs.

Dat ik, hoewel onder de grondbegrippen der werkelijkheid deze Negativiteit voorkomt, toch de Idee „het Geheel” genoemd heb moge een fout schijnen, een fout is dit geenszins. „Geheel” immers is niet „alles” maar is de *totale orde* der werkelijkheid, en het negatieve is daarbij het Andere, de aanleiding, waaraan deze orde zich verwerkelijkt. Wanneer ik de Negativiteit uit de zelfbeweging van het Denken afleid, dan blijkt voor mij de Negativiteit een moment te zijn van de *verwerkelijking* der Idee: het moment, der aanleiding tot hare zelfverwerkelijking niet een inhoud der Idee zelve.

Ik acht 's Heeren Pens expressie in dezen „dat voorlichters van 't publiek zulke kemels van onzin, zonder een spier te vertrekken, verzwelgen”, (bl. 337) een beetje geexalteerd.

Pen, bl. 340. „Het denken is een kunst (nl. volgens B. de H.). Daarmede is hij ver gebleven van wat hij op bl. 13 vooropstelde: nl. „dat alle gezag zich moet rechtvaardigen om te kunnen gelden.”

Ter zelfder plaatse heb ik toegevoegd een „kunst des intellekts.” Wat ik de kunst des denkens genoemd heb, staat ter plaatse duidelijk genoeg vermeld, nl. dit dat het wijsgeerig denken niet stof van elders verzamelt en onder wetten brengt (natuurwetenschappelijke methode) maar zijn stelsel van hoofdbegrippen voortbrengt uit eigen zelfbewustheid en zijn methode heeft in zich — evenals kunst een voortbrenging is uit het bewustzijn des kunstenaars. Voor

wie nu heeft zich het gezag te rechtvaardigen dan juist voor het intellekt? Zoo is dan het denken, dat zijn begrippen uit het intellekt voortbrengt, juist een werkzaamheid, die zich voor het intellekt rechtvaardigt.

Pen, bl. 340. „Daarom zal de man der wetenschap deze onwetenschappelijke wijsheid met een meewarig schouderophalen kunnen aanhooren.” Waarom? Dit staat in de geciteerde zinnen uit mijn boek, bijv.: „de ware kennis gaat niet uit van den tijd (historie en natuur) maar van de Idee.” „De wetenschappen bereiken de volstreckte algemeenheid, het verband des geheels nimmer”, enz. Bereiken dan de wetenschappen — (men weet wat ik onder deze versta, nl. die zich toelagen op een begrip der tot standkoming van bepaalde groepen van verschijnselen bl. 21; alias de natuurwetenschappelijk ingerichte wetenschappen) — bereiken de wetenschappen wel het verband des Geheels? Waartoe dient dan wel de wijsbegeerte? En wat de wijsgeerige kennis aangaat, volgens Hegel moet ze evenmin als volgens mij uitgaan van de historie en de natuur. De Heer Pen, die zoo goed weet „hoe men beginnen moet” (zie Pen, bl. 330) doet nu alsof men begint bij de historie en de natuur en neemt het voor de empiristen op en dat is niet konsekwent.

Pen, bl. 343. „Modderen met de identiteit” (van denken en zijn). Omdat ik het denken noem „functie der werkelijkheid” en zeg dat het denken „de werkelijkheid raakt.” In de eerste uitspraak ligt volgens P. een „botte vereenzelving” (waarom niet eenvoudig „vereenzelving”; dat ware reeds erg genoeg?) in de tweede niet.

Maar heeft hij gelijk? Is het botte enz. zoo men het denken „functie der werkelijkheid” noemt? Is dan het denken bot-ident met de werkelijkheid? Geenszins, want

dan *is* zij niet de werkelijkheid; maar zij is „functie van” haar. Ik voeg er aan toe „de werkelijkheid zijt gij zelf”; d. w. z. gij die denkt *zijt* de werkelijkheid. Is dit botte enz.? Evenmin, want hier wordt niet het „denken”, maar het „zelf” geïdentificeerd. Wat blijft er dan welbeschouwd voor bots over?

Nog een enkel woord over de kwestie der *methode*. De Heer Pen vraagt „waar (ik) aan dat bloempje van de dialektische methode gekomen ben” (bl. 343). Hij kan niet gelooven dat dit op eerlijke manier zal zijn gebeurd. Maar hoe is Pen zelf daartoe gekomen? Toch zeker niet door dat hem deze methode door anderen is voorgezet, maar doordat zij *in den aard des denkens* ligt en van Plato af, ja vóór Plato reeds in de bewustheid doordrong.

Ik schreef indertijd, nog voor dat van de herleving der Hegelsche wijsbegeerte sprake was ¹⁾, over de Eleaten, dat in „Zeno's ongerijmdheden” niets aangaande schildpad, pijl of Achilles, maar wel iets aangaande den aard der logische bewustheid zelve openbaar wordt en dat Zeno zijn eigen wijsgeerige positie beter verstaan had, zoo hij de logische rede tegen zichzelf had verdeeld gezien. Deze uitspraken zijn niet meer dan een aanduiding. Maar ik maak mij absoluut niet de illusie, dat ik de dialektische methode zou hebben uitgevonden! En het schijnt toch wel dat P. mij zulke gedachte toedicht. Ik schijn, zegt hij, de dial. methode „noodig te hebben.” Zeker, en dit is geen schande. Maar ik maak onderscheid tusschen twee dingen: de methode des denkens (het denken draagt zich dialektisch toe in het stelsel zijner zelfontwikkeling, zoodat ik steeds de verhoudingen der geestelijke werkelijkheid volgens een dia-

1) Tweemaand. Tijdschr. 1896. I, bl. 145, 157 (Ook de „inwendige tegenstrijdigheid van het logische” bl. 156).

lektisch schema voorstel) en de ondergeschikte methode van voordracht, waarin ik voor mij zelf meer vrijheid dan die van het dialektisch schema behoef.

Maar evenmin als de natuurwetenschappen dialektische methode volgen bij hun stofbehandeling, daar zij q. t. niet in het kader liggen der wijsgeerige begripsontwikkeling, evenmin de kennis-theoretische Inleiding, omdat zij niet stelselmatige ontwikkeling des begrips is, doch voorafgaande kritiek. De Heer Pen, die alleen maar weet (doch zeer goed!) van de dialektische methode, vergist zich wanneer hij zegt dat „in de speculatie van den W. t. h. Inz. niets van methode te bespeuren geweest is.” De „eentonig gelijkvormige manier van behandeling” (zie P. bl. 325) van sommige gedeelten zou een ander op den inval gebracht hebben, dat hier toch wel eens „methode” kon zijn aangewend, hoewel dan niet de dialektische, daar deze niet de inleiding maar het stelsel bepaalt. Methode is eenheid van behandeling, volgend uit de eenheid der grondgedachte van een arbeid. Daar nu mijn taak tweeërlei was, „afwijzend en aanwijzend”, was de methode ook tweeërlei, overeenkomstig de taak. Vooreerst: aanvangend bij de hoofdbegrippen van het zinlijk realisme, deze ad absurdum voeren; vervolgens: ontwikkeling van 't begrip van een „denken en dat zich denkt” als grondhandeling van het bewustzijn.

Nadat alzoo de Heer Pen velerlei bewering heeft voortgebracht, waarvan de weerlegging al te licht valt, wordt zijn spraak profetisch en voorspelt hij, dat Ik „aan de hand van ongenoemden” (waarop ziet dit? B. de H.) „volgens de intuïtieve methode — deze methode der stille gemakzucht enz. — een volgend boek enz. zal gaan samenlijmen” (Pen, bl. 344). Wij zouden hier bijna de fijne zeggingskracht

van den Heer P. prijzen (de betichting en het woord „samenlijmen”, hoewel dit beter bij de samenvoeging van citaten te pas komt, zijn inderdaad voor geen schellinkje bestemd), wanneer niet de uitspraak zelve ondoordacht en onrechtvaardig was. Immers, terwijl Pen bij den term „intuïtieve methode” een bladzijde-verwijzing zet (W. t. h. I. bl. 299—300) staat daar niets over deze methode als toepasbaar bij de ontwikkeling van het stelsel. Integendeel: zij betreft *alleenlijk* de „manoeuvre des aanvangens” waarmêe het denken de Idee stelt in het algemeen. Voor de ontwikkeling van het stelsel heb ik de dialektische methode genoemd.

Nu wij dan hebben aangetoond op welke waarde de schriftuur des Heeren K. J. Pen te stellen is (zijn misverstanden lijken vaak op het moedwillige af) herinneren wij aan het onderscheid, dat wij maakten tusschen polemieek en de zooveel hoogere kunst der kritiek. Wij voegen er aan toe, dat men de polemieek nog kan onderscheiden in goede en slechte. De schriftuur van den Heer P., waarin, door de overhaaste heftigheid van den Schr. misslag op misslag volgt, en die op alle alinea's zich jammerlijk bloot geeft, behoort zeker tot de laatste rubriek. Dat deze schrijver de deugden mist, zonder welke een *goede* polemieek onbestaanbaar is, heeft hij zelf met vele argumenten bewezen.

ONTVANGEN BOEKEN.

- Dr. J. Speijer, De Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons, Leiden, S. C. van Doesburgh.
- Julius de Boer, Plotinus (grootte Denkers, Tweede Serie, No. 6), Baarn, Hollandia-drukkerij.
- Wissenschaftliche Beilage zum 22^{sten} Jahresbericht (1909) der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien, Leipzig, J. A. Barth.
- A. Dorner, Encyklopädie der Philosophie, Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung.
- Wilhelm von Humboldts ausgewählte philosophische Schriften. Herausg. von Joh. Schubert. (Philosoph. Bibliothek, Bnd 123), Leipzig. Ibid.
- Baruch de Spinoza Ethik. Uebers. von Otto Baensch 7^{te} Aufl. (Philos. Bibl. Bnd 92). Ibid.
- Wolfsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Zusammengestellt von Julius Baumann. (Philos. Bibl. Bnd 122). Ibid.
- Lotusknoppen, Maandschrift gewijd aan univ. broedersch. en de verspr. der Theosophie. Deel XII, n^o 9. Groningen. Uitg. van de univ. broedersch. en het theos. genootsch.
- Paedagogisch tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs, onder redactie van K. van den Berg e. a. Derde Jaarg. aflev. 3, met bijblad, Hilversum, Klemkerk.
- Max Greeve, Toekomst-Moraal. Kritiek en vaststelling der grondslagen van volksmoraal. Amsterdam, Em. Quérido.
-

GODSDIENST EN ZEDELIIKHEID.

DOOR

Dr. B. J. H. OVINK.

Hermann Cohen. Ethik des reinen Willens. System der Philosophie. 2r Theil, 1904.

Religion und Sittlichkeit, 1907.

Het schijnt ondenkbaar, dat er tegen de inhouden van het christelijk geloof ernstiger en grondiger bezwaren kunnen worden ingebracht, dan in de beide bovengenoemde werken is geschied. Immers deze bezwaren worden uitgesproken in naam van een religieuse, in hoofdtrekken als streng wetenschappelijk te erkennen ethiek; door een man, die staat op den stevigen bodem van het kenkritisch Idealisme en die naast een helder inzicht in het eigenaardige wezen van ons menschelijk kennen een open oog toont te hebben voor alle gevaren en verkeerdheden eener naturalistische en pantheistische metafysika.

Onder de hedendaagsche filosofen neemt Hermann Cohen nog een bescheiden plaats in. Zijn werken zijn ten onzent weinig bekend. Als de grootste Duitsche wijsgeeren van den tegenwoordigen tijd gelden hier Eucken, Paulsen, Riehl, Windelband, Wundt en anderen. Slechts zelden hoort men den naam van Cohen. Hoewel misschien van grooter beteekenis dan die van vele beroemdheden, worden zijn boeken door dilettant-wijsgeeren zoo goed als

niet ter hand genomen. En ook in den kring der vakgeleerden, hier en in Duitschland, is zijn invloed nog beperkt. De Berlijnsche, Heidelberger, Jenaer scholen nemen van die in Marburg over het algemeen zeer weinig notitie en redeneeren op hun eigen wijze zoo rustig voort, alsof nooit een Cohen en Natorp iets geschreven hadden, waarmede rekening te houden is.

Erkend moet worden, dat Cohen aan zijn lezers hooge eischen stelt en hun het begrijpen niet gemakkelijk maakt. Hij schrijft zeer persoonlijk, bondig en suggestief, met een paar woorden heele gedachtenreeksen aanduidend; en men krijgt soms den indruk, vooral in zijn onophoudelijk polemiseeren tegen genoemde en ongenoemde autoriteiten, dat het er hem meer om te doen is zijn inzichten voor zichzelf scherp te fixeeren dan anderen daartoe op te heffen. Maar wie hem grondig bestudeert wordt rijk beloond. Vooral bewonderenswaardig is zijn overal zich openbarende allesbehalve dilettantische bekendheid met de meest uiteenloopende wetenschappen en zijn fijn en diep historisch begrip, waardoor hij telkens een verrassend licht doet opgaan over de eenheid en de verscheidenheid in de worstelingen van het menschelijk denken van alle eeuwen.

Men kan in Cohen's litteraire werkzaamheid twee perioden onderscheiden. In de eerste bepaalt hij er zich hoofdzakelijk toe, Kant's leer te verdedigen en te verduidelijken, verkeerde opvattingen af te weren en het essentieele in het licht te stellen. Vele uitnemende denkers erkennen met dankbaarheid eerst door zijn werk „Kants Theorie der Erfahrung” (1^e druk, 1871; 2^e druk 1885) den zin van de Kritik der reinen Vernunft ten volle te hebben begrepen en tot een geheel nieuwe, van de gangbare sterk afwijkende, opvatting van Kant's leer te zijn gekomen. En na dit volgden: „Kants Begründung der Ethik” (1877) en „der Aesthetik”

(1889). Men bemerkt intusschen al telkens in deze geschriften, dat Cohen bij alle onwrikbaar vasthouden aan de principiele gedachten tegen vele bijzonderheden van Kants systeem (en de daarbij behoorende, historisch te verklaren, terminologie) bezwaren heeft, en gewichtige verbeteringen en aanvullingen noodig oordeelt. Met name de verhouding van de Idee tot het „Ding an sich”, welks probleem door Kant niet volkomen opgelost is, geeft aanstoot. In de tweede periode nu tracht Cohen van het kritisch Idealisme een eigen systeem te ontwerpen. Hiervan zijn reeds twee deelen verschenen: „Logik der reinen Erkenntniss” (1902) en „Ethik des reinen Willens” (1904).

Het is de eigenaardigheid der logika, dat zij haar blik heen en weer wendt van de eenheid van het denkend bewustzijn naar de natuurwetenschap. Dat is het eeuwige in Kant's systeem: „diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaften.” Wat den geest drijft in het constitueeren der empirische „Erkenntniss” dat begrijpt de logika uit en fundeert zij in de eenheid van het denken. Zoo ontstaat het begrip „reine Erkenntniss”. En dit begrip „rein” en daardoor het begrip „natuur” moet vaststaan, voordat de „ethiek als „de logika der geesteswetenschappen” haar eigen arbeid kan beginnen. „Unsere Ethik definiert sich als Ethik des reinen Willens. Nicht schlechthin mit dem Willen hat es die Ethik zu tun; einen solchen gibt es nicht. Nur die Ethik vermag zu entscheiden, ob es einen Willen gibt oder nicht gibt. Und nur von ihr erst kan die Psychologie es lernen, ob es einen Willen geben darf und kann. Aber da die Ethik nur den reinen Willen als Willen anerkennt, so wird auch sie darin von der Logik abhängen.

Denn nur die Logik bestimmt den Begriff der Reinheit. Die Reinheit ist der platonische Ausdruck, welcher den methodologischen Grundcharakter der Erkenntnis bezeichnet". Hier wordt de zin vastgesteld van het begrip „sollen", dat niets anders beteekenen kan dan het „gesetzmässige Wollen". „Denn nur im Sollen besteht das Wollen. Ohne Sollen gäbe es kein Wollen, sondern nur Begehren". De ethiek leert ons eerst „das „Gesetz des Menschen". Bij den cirkel mag ik niet vragen, wat hij „sein soll", maar alleen wat hij is. In zijn Zijn ligt zijn „Gesetz". „Dagegen liegt das Gesetz des Menschen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Sollen". De beteekenis van het menschelijke kan ons niet de natuurwetenschappelijke beschouwing van menschen en menschheid, zooals zij empirisch gegeven zijn, leeren. Eerst de Idee der menschheid kan het ons openbaren. Ook hier treden de kategoriën: eenheid, veelheid, en alheid in werking. Dit is het probleem der ethiek: „Mit der Allheit das Individuum in Correlation zu setzen, und in dieser die Einheit des Menschen zu vollziehen". En deze eenheid des menschen kan hem eerst in de alheid van den *staat* verzekerd worden. Dat was ook reeds Plato's gedachte. „Nicht in der sinnlichen Einzelheit und Besonderheit liegt die Einheit des Menschen, sondern in einer abstrakten Einheit, die dennoch die gediegenste Wirklichkeit zur Erzeugung bringt: in der Einheit der staatlichen Allheit, der staatlichen Sittlichkeit". Natuurlijk wordt met den staat niet bedoeld: de nationale staat, zooals hij in de werkelijkheid is, maar de staat als ethisch „Leitbegriff".

„Nur der Staat stellt das Selbstbewusstsein des Menschen dar. Unter der Leitung des Staatbegriffs der juristischen Person lerne ich es verstehen und ausüben, dass ich nicht in meiner natürlichen Individualität das Selbstbewusstsein des Willens producieren kann; und auch nicht darin, dass

ich mich in Liebe und Enthusiasmus zu den Stufen relativer Gemeinschaft zu erweitern trachte; sondern dadurch allein, dass ich in derjenigen Bestimmtheit und Exaktheit, welche das Recht allein ermöglicht, und gemäss derjenigen Allheit, welche der Staat allein als Einheit vollzieht, alles Selbstischen mich begeben, und mein Ich nur in der Correlation von Ich und Du denken und wollen lerne." Zoo kan alleen de ethiek ons leeren, wat wij als individu beteekenen, wat wij als individu mogen willen.

En hier komt de collisie met den godsdienst. Want deze heeft de pretentie, ons, buiten de ethiek om, waarheden over ons menschelijk wezen te openbaren.

Ook in de „Ethik des reinen Willens" komt reeds herhaaldelijk het probleem der verhouding van godsdienst en zedelijkheid ter sprake, en wordt telkens een scherpe kritiek geoefend op de formuleeringen van de christelijke geloofs-ervaringen, de christelijke dogmatiek en theologie in het algemeen. Maar uitvoeriger en samenhangender, met gedeeltelijke herhaling van het in de Ethik gezegde, wordt dit probleem behandeld in een oorspronkelijk in het Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur verschenen, en in 1907 afzonderlijk uitgegeven artikel: „Religion und Sittlichkeit," waarvan wij de hoofdgedachten in 't kort willen weergeven.

De religie is evenals alle andere menschelijke kultuur: zedelijkheid, wetenschap, kunst, poëzie, uit den mythos ontstaan. Deze heeft wel betrekking op de natuur en hare veranderingen, maar zijn belangstelling gaat verder dan wat wij nu als natuur denken; zij gaat op de *zielen* der hemellichamen, dieren, boomen; en die ziel is in de hemellichamen „unmittelbarer" en waardevoller dan in den mensch. Ziel en God behooren in het oer-bewustzijn van den mensch bij elkaar. De kultuur nu heeft zich in hare ontwikkeling

meer en meer van den mythos bevrijd. Er ontstonden eigen richtingen, waarbij de mensch het eenige doel en uitgangspunt is. De kunst treedt op, die den mensch afbeeldt en zijn gevoelens uitspreekt; de drang om voor het samenleven van de menschen in staten te zorgen, doet zich gelden; er ontwaakt belangstelling voor de wetenschap, waardoor alle mythische elementen steeds nadrukkelijker worden buitengesloten. Maar als zelfstandige wortel sterft de mythos niet af. Zoolang de kultuur niet tot voltooiing is gekomen, blijft de mythische behoefte, de vraag naar het „Wesen und Walten der Götter”, voortleven in de religie. De kultuur heeft reeds een groote ontwikkeling voltrokken, maar tot dusver heeft zij het goden-motief evenmin in het menschenwezen als in het natuurprobleem tot oplossing gebracht. Zoo kon het probleem der godheid binnen de kultuur een arbeidsgebied behouden; zoo kon de religie tot een zelfstandigen factor der kultuur worden en tot den schijn van eene oorspronkelijke richting des geestes komen.

Men moet opmerken, dat de ontwikkeling der religie is voortgeschreden van het polytheïsme tot het monotheïsme. Is het onderscheid tusschen deze twee slechts dat van meerheid en eenheid, en dus op het tellen en ordenen gegrond? Neen, het berust op een diep zakelijk onderscheid in het *begrip* der godheid. De profeten Israëls zijn de grondleggers van het monotheïsme. Ook zij waren aanvankelijk nog door het mythische gebonden, door de voorstelling van een stamgod, waarmede het volk een verdrag had, wiens toorn en wraak, door hun zonden opgewekt, zij in hun angst door offers wilden verzoenen. Maar door Amos werd de blik gericht op eene geheel andere betrekking dan van mensch tot God: die van het Ik tot zijne medemenschen. Men dient God niet met offers, maar daarmede, dat men liefde en gerechtigheid oefent tegenover zijn naasten, d. i. door

zedelijkheid. Duidelijk openbaart zich het onderscheid van den nieuwen god en de oude goden in de bekende uitspraak van Micha (met de beteekenisvolle apostrofe): „Hij heeft U verkondigd, o mensch, wat goed is!” Niet daarin stelt de profeet de openbaring van zijn God, dat deze zijn goddelijk *wezen* den menschen kond gedaan zou hebben. In zijn eigen *wezen* ligt niet de beteekenis Gods voor den mensch. Wat „goed” is, dat heeft God kond te doen en heeft hij kondgedaan. Bij het „goede” gaat het om den mensch. Nergens in de mythen vindt men iets dergelijks. Geluk en ongeluk, overwinning of ondergang verkondigen de goden; maar het goede hebben de grieksche filosofen zich niet in Delfi laten openbaren; dit begrip hebben zij door denken gevonden, en daarin bestaat hun filosofie. Zooals de filosofen het *begrip* van „het goede” uitgedacht hebben, zoo de profeten de *gedachte* van het goede. Beide hebben zij gemeen, dat zij hun inzicht niet aan den mythos ontleenden. De profeten, aangegrepen door de grondgedachte der zedelijkheid, ontdekten den eigenlijken zin der eenheid Gods, die in een innige verbinding staat met de eenheid der menschheid. Zeer hoog staat deze profetische religie. Maar de zedelijkheid der geestelijke kultuur der menschheid is niet op dit standpunt blijven staan; zij is in de school gegaan van den griekschen geest; zij is „Erkenntniss” geworden en op dezen weg in tegenstelling en tegenspraak geraakt met de religie en hare zedelijkheid. Waarin onderscheidt zich nu de religie met hare zedelijkheid van die der filosofie? Dit onderscheid ligt hierin, dat de religie en hare zedelijkheid steeds in haar godsbegrip met den mythos vergroeid blijft, terwijl de ethiek zich bewust van die bijmenging van mythische elementen vrijmaakt. Dit is duidelijk te zien aan het christendom. Hoewel men bereidwillig erkennen moet, dat het ook hier op zedelijkheid aankomt,

treden de mythische elementen hier toch sterker op den voorgrond, meer dan in het profetisch monotheïsme. Het is karakteristiek, dat in consequente doorvoering der grondgedachte hiervan de beroemdste joodsche wijsgeeren der middeleeuwen van een speculatieve kennis van Gods attributen niets weten willen. Slechts die attributen Gods mogen object der menschelijke, der religieuse „Erkenntniss” zijn, die het wezen Gods als oer-beeld der zedelijkheid bepalen. Buiten deze relatie is het wezen Gods onnaspeurbaar, d. i. niet voorwerp voor wijsgeerige belangstelling en evenmin voor het godsdienstig geloof. Het wezen Gods is en blijft het wezen der menschelijke zedelijkheid. En dit heeft de strenge beteekenis, dat de mensch zijn zedelijkheid zelf zich te scheppen en te behouden en dus ook te verantwoorden zal hebben. Zij kan niet van het wezen Gods op het wezen des menschen overvloeien. Zooals kosmisch, zoo wordt ook ethisch elke soort van emanatie streng afgewezen. God beduidt niet de kracht, waaruit de mensch zijn zedelijkheid putten kan, maar alleen het toonbeeld, waarnaar hij zijn handelingen heeft in te richten. Zoo is ook het voorschrift, het bevel te verstaan, als dit geen plumpe contradictie tegen de vrijheid des menschen wezen zal. Het bevel, de *wet* is slechts een andere uitdrukking voor het wezen Gods, als oerbeeld en voorbeeld der menschelijke zedelijkheid. Wat Gods wezen verder nog moge uitmaken, dat kan ik niet weten, dat wil ik niet weten: „So erschöpft sich der jüdische Gottesbegriff in der ethischen Bedeutung der Gottesidee.”

Het Christendom daarentegen wil meer weten van God, dan wij mogen willen weten, in zoover het Hem beschouwt, niet alleen in betrekking tot de menschheid, maar voornamelijk tot het individu, en geïnteresseerd is voor de „verlossing”, het „zieleheil” van het individu. „Während im

Judenthum das Verhältniss zwischen Mensch und Mensch aufgerichtet wird, wogegen Gott in den Hintergrund des Ideals zurücktreten musz, wird im Christenthum das unmittelbare Verhältniss zwischen Mensch und Gott wieder aufgerichtet." De menschwording Gods in het Christendom bevat zeker deze diepe waarheid, dat de mensch daardoor op de hoogste plaats gesteld wordt. De menschwording Gods beteekent ook het God worden des menschen. En dit laat een natuurlijke idealiseering toe, en beteekent daarin de loutering en verheffing tot de hoogste, de ideale zedelijkheid. Intusschen: de God, die tegelijk mensch is, is juist niet uitsluitend het voorbeeld des menschen. Daarom is het hier het wezen Gods, dat de eigen inhoud van het geloof wordt. En dat is het erfdeel van den mythos, dat in het Christendom voortleeft. De eigenlijke zin en bedoeling van het geheele dogmatische leergebouw der verlossing is het zieleheil des menschen, en dus, zooals men gemeenlijk pleegt te denken, zijne zedelijkheid. Maar het is juist de vraag, of deze beide begrippen elkaar dekken: of de zedelijkheid kan worden opgericht op den grond zijner *goddelijke* verlossing. Hiertegenover moet dit met beslistheid worden uitgesproken: de zedelijkheid kan alleen en uitsluitend door onze eigen handeling onze werkelijkheid worden. Verder treedt in het christelijke dogma ondanks alles de verhouding tusschen mensch en mensch op den achtergrond. En wat is het gevolg? De kennis van het goddelijke wezen, en wel deze bepaalde vorm en deze onveranderlijke inhoud der godskennis is nu verder tot grondvoorwaarde der menschelijke zedelijkheid verheven. En hoe meer deze godskennis zich tegelijk als godsliefde voelt, des te hartstochtelijker wordt de geloofstrijd, de strijd om de kennis en liefde Gods. Maar het begrip van het menschelijke individu mag niet het doelpunt wezen, evenmin als het uitgangspunt.

De mensch mag als individu alleen gedacht worden in de lijn der menschheid. Hier treedt duidelijk het verschil met den mythos in het licht. Met de menschheid heeft de mythos niets gemeen. Hem interesseert hoogstens het geslacht, de stam, de natie; op de menschheid heeft geen heidensche mythos ooit den blik gericht. De Idee der menschheid is de vrucht der eenheid Gods. Dit openbaart zich bij de profeten in hun Messias-begrip. Ook dit heeft zijn oorsprong in den mythos, daar het ongetwijfeld samenhangt met de oergedachte van een wereldondergang en een goddelijk strafgericht, maar het neemt een zuiver ethische wending. Ook de mythos heeft een lichtzijde tegenover het schrikbeeld van het einde het wereld: het ligt in het *verleden*, in een gouden eeuw. Voor den geest der natuurkennis concentreert zich alle belangstelling op het *heden*; in het „Dasein” hiervan is alle Zijn besloten; het heeft het verleden in zich opgezogen. Het zinnelijke, evenals het mythische denken blijft beperkt tot het individu, of de meerheid der individuen, die stam en volk in de werkelijkheid van het heden vormen. Een geheel andere zin ligt in het begrip der *toekomst*, dat de profeten aan het messiasbegrip verbonden. De Messias is de zendbode van hun God door hun volk aan de menschheid. Het is een oer-vorm van het zedelijk idealisme, die hier voltrokken wordt. „Nicht nur das soll wirklich sein, was die Gegenwart darbietet in Natur und Menschenwelt, sondern *wirklich* ist in eminentem Sinne das, was noch nicht wirklich ist, aber in der Hoffnung vorweggenommen, in der Schau der Hoffnung als Wirklichkeit gefordert wird: Hoffnung, Zukunft, Menschheit gehören zusammen; sie bilden den Protest gegen die alleinige Wirklichkeit der Gegenwart in Natur und Geschichte.” En hier zijn wij op het reeds uiterlijk scherpste onderscheid tusschen jodendom en christendom gekomen. „Für das richtige Verständniss des

Messianismus kann keine stärkere und gründlichere Hemmung ausgedacht werden, als welche in der falschen Uebersetzung des Messias durch Christus festgelegt ist. Denn Christus ist der Erlöser des Individuums, und nur dadurch kann und will er es auch für die Menschheit bedeuten. Der Messias dagegen ist der Erlöser der Menschheit, und nur dadurch kann und will er es für das Individuum werden." Slechts van de alheid der menschheid uit kan het individu tot zijn zedelijk heil geraken. De toekomst der menschheid, zij eerst waarborgt de werkelijkheid van het zedelijk individu. Onloochenbaar ligt in het christelijk begrip van „het eeuwige leven" een diepe zin. Van een anderen kant wordt daardoor de gedachte van het *geestelijke* zijn voor de zedelijkheid gegrond. Ook hierdoor wordt het naturalisme der zinnelijke, der vergankelijke werkelijkheid getrotseerd. In dit eeuwige leven is te erkennen: „eine Vorstufe für das Reich der Geister, als das Schema der Verfassung sittlicher Wesen." Maar men moet toch altijd bedenken, dat dit eeuwige leven de eeuwige verdoemenis tot pendant heeft, en dat door deze de onbeteugelde fantasie der heidensche mythenwereld binnentrekt.

Het Jodendom kent geen eeuwige hellestraffen, en met alle vertroebeling door mystiek heeft het zich nooit een eschatologie in de armen geworpen. Voor het Jodendom is het karakteristiek, dat het tegenover de „Jenseitsfragen" steeds een kuische discretie in acht genomen heeft. Daarop komt het aan, dat ware deemoed den menschelijken geest aan de gedachte leere wenen: van God wil ik slechts weten, wat mij als mensch dienstig is. Ik kan slechts dat van Hem weten, ik wil het ook slechts. Daarmede houdt ook de belangstelling voor de zoogenaamde *persoon* Gods op en voor den zoogenaamden *levenden* God. Want persoon als persoonlijkheid, is een zedelijk begrip. En een zedelijk be-

grip is een begrip des menschen. En God is niet mensch. „Person und Leben müssen in den Schatten der Diskretion zurücktreten; nur die Idee, der Begriff und die Wahrheit ethischer Erkenntniss geziemt sich für den Namen Gottes.“

Is dan nu het Godsbegrip ontbeerlijk? Neen, een ethiek zonder God is in den grond een ethiek van het individualisme. Voor de ethiek der menschheid mag haar onwrikbaar, diepste fundament niet meer in de profetische *hoop* der toekomst liggen, maar overeenkomstig hare methodiek in de *realiteit* der toekomst. „Diese Realität ist Idee, ethische Idee; die Idee, in welcher der Idealismus der Ethik sich unterscheidet von der Utopie einer transcendenten Schäferwelt, wie Jean Paul einmal das Jenseits bezeichnet. . . . Die Idee der im Dienste der Menschheit vereinigten Menschheit, als die der weltgeschichtlichen Zukunft, unbeschadet der Mannigfaltigkeit der Völkerindividualitäten, vorbehaltlich aber ihrer Bezähmung durch die Idee der Menschheit, das ist die Idee der ethischen Realität. An ihrer Wahrheit und einstigen Wirklichkeit darf kein Zweifel aufsteigen können. Wenn ich diesen Glauben nicht haben darf, so ist das ganze Gebäude der Sittlichkeit vielleicht ein Lehrgebäude auf methodischen Grundlagen errichtet; aber es hat keinen Abschluss, keinen methodischen Abschluss, weil die Grundlagen selber der Vollendung ermangeln.“ Deze Idee van de realiteit der menschheid, niets minder maar ook niets meer, mag en moet voor den wijsgeerig denkenden mensch het godsbegrip beteekenen. Bij de profeten werd wel de gedachte van den éénen God uit het zedelijk bewustzijn geboren, maar het was meer een intuïtie, geen klare kennis. Deze geeft eerst de ethiek. En dat is dus de weg der menschheid uit den zuiver mythischen toestand van den oer-tijd: het zedelijk bewustzijn doet uit den mythos de religie ontstaan; de zedelijke „Erkenntniss” verandert de

religie in zuivere zedelijkheid. Het ideaal der kultuur is: de overgang der religie in zuivere zedelijkheid.

Ten slotte stelt Cohen deze vraag: of aan de religie een actueele waarde kan en moet blijven toegekend binnen die kultuurperioden, die, evenals de tegenwoordige, nog vòòr die systematische voleinding der kultuur liggen. En deze vraag leidt tot deze andere: biedt de religie een vergoeding voor de nog niet tot rijpheid gekomen kultuur? Zij heeft den zin: „ob es der Religion mit ihren Mitteln möglich sei, in der Tendenz der Ethik Sittlichkeit su fördern für die Menschheit und für das Selbstbewusstsein in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik?“ Hierop moeten wij bevestigend antwoorden. Twee dingen hoofdzakelijk hebben wij aan het voortbestaan der religie te danken. 1°. het behoud der Gods-Idee. Binnen de wijsgeerige ethiek is tot dusverre geen voldoende borgtocht daarvoor gegeven, dat zij die „Ausgestaltung“ der Gods-Idee als hare eigen taak erkent. En als de waarde dezer Idee ook slechts voorbijgaand als onzeker wordt voorgesteld, groeit onmiddellijk het vooroordeel en de trots van het materialisme, zoo met betrekking tot de natuur, als ook in betrekking tot de historische menschenwereld — de treurige afdwaling van het socialisme. Maar in de tweede plaats heeft de religie een actueele beteekenis voor het innerlijke zedelijk leven. Met de vijandschap tegen God en religie waagt zich maar al te vaak meer of minder openlijk het wantrouwen tegen de wet der zedelijkheid voor den dag. Het individu met zijn rechten wordt daarbij uitgespeeld. Karakteristiek is hier de uitdrukking „sich ausleben.“ „Nicht in der Menschheit, nicht in dem vaterländischen Staate soll das Individuum die Ausgleichung für das Unmasz seiner sinnlichen Ansprüche suchen; sondern nur sich selbst soll es ausleben; als ob es dadurch sich durchleben, sein Leben

der Allheit gemäsz zur Vollendung bringen könnte." Als opvoedende kracht nu voor de levende leid-gedachte der plicht is de religie van onmiskenbare waarde. Persoonlijke zelftucht is des te meer een vereischte, waar men de historische steunsels meent te kunnen ontberen. Daartegen biedt de religie een bescherming, welker nadeelen door dit gewichtige voordeel worden overtroffen. „Die Sittlichkeit kann auf die persönlichen Ansprüche, auf die Ansprüche an die Person des Individuums nicht verzichten. Es genügt nicht, es ist nicht geziemend, und es verheuchelt die Sache, wie die Person: das allgemeine Menschheitsideal zu verkündigen, wenn nicht zugleich die strenge, gewissenhafte, bescheidene Arbeit an dem eigenen Selbst zur Vorbedingung erhoben wird. Und in der messianischen Religion ist dieser Zusammenhang zwischen der Menschheit und dem Individuum die durchwirkende Grundlage. Ebenso aber sucht auch der Protestantismus in der Rechtfertigung durch den Glauben nicht lediglich in dogmatischer Buchstäblichkeit, sondern für die persönliche Wahrhaftigkeit die religiöse Festigung der persönlichen Sittlichkeit.”

Wat zoovele menschen en daaronder vele heroën der kultuur, mannen en vrouwen van de diepste levensintuïtie en tevens uitnemende denkers als bron van kracht ondervonden en als hun essentieelste levensbesef uitgesproken hebben: het bewustzijn eener vroeger ongekende, op de ervaring van zondevergeving en verlossing gegronde Godsgemeenschap en der onontbeerlijkheid van Christus' persoonlijk leven voor die ervaring, — dit wordt hier, zooals men ziet, voor een wetenschappelijk onhoudbaar beweren, voor een soort zelfbedrog verklaard. Zeker, Cohen loochent niet het echt-

ethische, het ware in het christelijk geloof. Maar juist wat dit, in vergelijking met het profetisch monotheïsme, aan zichzelf het specifieke en karakteristieke vindt, dat is in zijn oogen een storend bijmengsel, dat uit een valsche opvatting van het individueele zieleleven is te verklaren en bij dieper wijsgeerig besef moet verdwijnen. De filosofie zit over het godsdienstig geloof als rechter en beslist, wat daarin echt en onecht, waar en onwaar is.

Nu is dit voor het christelijk geloof geenszins iets ongewoons en onbegrijpelijks. Ten alle tijde heeft dit zijn ervaringen als iets irrationeels, ja zelfs als een „dwaasheid” voor het verstand voorgesteld. De nieuwe waarheid wordt alleen gezien door een vernieuwden geest. Van den natuurlijken mensch — en deze kan wetenschappelijk zeer hoog staan — wordt gezegd, dat hij „niet begrijpt de dingen, die des geestes Gods zijn.” „Deze dingen zijn voor de wijzen en verstandigen verborgen, en den kinderkens geopenbaard.” Intusschen, dit kan niet den zin hebben, dat het geloof met de wetenschappelijke waarheid in strijd zijn zou. Tweeërlei soort van waarheid is er niet. Als ons de filosofie bewijzen kan, dat het specifiek christelijke ethisch onhoudbaar is en met wetenschappelijke inzichten onvereinigbaar, dan moeten wij het opgeven. Het komt er maar op aan, of de filosofie dit werkelijk bewijst en bewijzen kan.

Onder de groote verdiensten, die Cohen zich tegenover de ethiek heeft verworven, is vooral deze te noemen: dat hij de souvereiniteit der ethische kennis en het fundamenteele harer grondbegrippen helder deed uitkomen, en verder voorgoed de onhoudbaarheid aantoonde van de opvatting, dat de religie zijn zou: een algemeengeldige voltooiing en afsluiting der ethische kennis. Beide opvattingen komen aan een zuivere opvatting der religie ten goede. De ethische kennis, hoezeer ook feitelijk in de historisch

geworden kultuur der menschheid onder leiding en medewerking der religie ontstaan, kan en moet onafhankelijk van alle religieuze voorstellingen ontwikkeld worden. Evenmin als de theoretische wetenschap kan gegrondvest worden op iets anders, wat niet wetenschap zijn zou, evenmin de zedelijkheid. Niet uit hetgeen men van God meent te kunnen zeggen, mag de absolute geldigheid der zedelijke verplichting worden afgeleid. Allen, die zich helder bewust zijn geworden van wat zij als mensch, als behoorende tot een gemeenschap van redelijk-willende wezens, zijn en willen, kunnen de algemeengeldigheid der ethische grondbegrippen inzien. Het komt er bij de ethiek vòòr alles op aan, dat men zich met volle klaarheid deze vragen stelt: „wat is het zuiver ethisch oordeelen?” en „hoe kan de ethische grondgedachte van het *goede* waar zijn?” Wie hierbij niet door verkeerde opvattingen van het natuur-zijn en natuur-denken belemmerd wordt, ziet, dat — zal er van een ethisch willen of eenvoudig van een willen, in tegenstelling met een bloot, empirisch gegeven, begeeren sprake zijn — geen voorstelling van een door menschen te doorleven „hoogste goed”, dat onze geluksbehoeften bevredigen zou en in concreto gegeven zou kunnen zijn, ons handelen mag bepalen, maar dat het ethische bestaat in een vrijwillige gehoorzaamheid aan een wet; dat er is: een oorspronkelijke ethische wetmatigheid, waarbij de wet aan het Ik door het Ik zelf wordt opgelegd. Zoo ontstaat het begrip „vrijheid” als een taak, een ideaal van den menschelijken wil. In dezen wil ligt een onveranderlijke richting. Daardoor is alle redelijk willen van het individu met zichzelf en met dat van alle andere redelijk-willende wezens in overeenstemming. Oppervlakkig is de tegenwerping, dat de zoo opgevatte zedewet een leege formule zonder inhoud zijn zou. Nooit kan het object van ons zedelijk willen ons in een afgesloten concrete aan-

schouwing gegeven zijn. Vollen ernst maakt Cohen met de zedelijke autonomie. Niet van buiten kan zedelijkheid in ons geplant worden. Niets dan het verwerklijken van het „reine Selbst” kan het doel, de taak zijn van ons zedelijk handelen.

Wat is nu de verhouding van het ethische kennen tot het religieuze geloof? Vanouds heeft het bepalen dezer verhouding groote moeilijkheden opgeleverd. Hoe kan, zou men meenen, de religie een specifieke macht zijn, als zij niet gedragen wordt door een weten, een bepaalde bewustheid van een bepaalde (en dan natuurlijk bovenwereldlijke) werkelijkheid? En hoe is zulk een bepaalde bewustheid mogelijk, dan in den vorm van een algemeengeldig begripsweten, dat dus in noodwendig verband staat met het andere begripsweten? Het geloofsbesef moet, naar het schijnt, òf subjectieve inbeelding zijn en zijn aanspraken op waarheid prijsgeven òf een kennis van ons mensch-zijn bevatten, die in zoover hooger staat dan de ethische, als deze onzen blik tot het menschelijke beperkt, de religieuze daarentegen ons daarbij inzicht geeft in onze afhankelijkheid van het bovenmenschelijke. Maar als we dit laatste aannemen, komen wij in botsing met de filosofie, wier taak het is, naar de mogelijkheid van theoretische en ethische kennis te vragen. Kan de filosofie de mogelijkheid van twee kenwijzen van het menschelijke erkennen? Terecht wijst Cohen altijd op het fundamenteele gewicht der *methode*. De filosofie moet niet uitgaan van een bestaande werkelijkheid, die vervolgens gekend wordt, maar van ons kennen eener werkelijkheid en de mogelijkheid van dat kennen. Alle kennen nu berust op de eenheid van ons denkend bewustzijn. Er kan *voor ons* geen werkelijkheid zijn, die niet in die eenheid gegrond is en zich niet aan ons in den voortgang van ons vragen-stellen zou openbaren. Deze grondslag nu

legt de filosofie. Dringt zich iets als bewustheid van een Zijn op (natuur-zijn, ethisch-zijn) dan vraagt zij steeds: hoe is dit methodisch af te leiden uit de eenheid van ons kennen en in te voegen in het ééne systeem onzer menschelijke wetenschap. Zoo moet zij een met de pretentie van algemeengeldigheid optredende bewustheid van het bovenwereldlijke, van een gemeenschap van het wereldlijke met het bovenwereldlijke, die zich als „openbaring” buiten het ééne menschelijke begripsysteem plaatsen wil, principieel afwijzen. Aangaande natuur, mensch, wereld, willen, persoon, ziel (begrippen, waarmede ook de religie te doen wil hebben) is geen tweeledig kennen mogelijk. Het hoogste principieelste, wat wij van den mensch kunnen kennen, leert ons de ethiek. Voor een religieus kennen is nergens plaats te vinden. En aan de ethische kennis, meent Cohen, moeten wij ook genoeg hebben. Ook de filosofie met haar inzicht in de perken van ons weten (en het daarmee corresponderende Zijn) stuit op het bovenmenschelijke. Maar de hierop betrekking hebbende vragen worden als onbescheiden en onwetenschappelijk afgewezen met een „dat mag ik niet willen weten; het is onmethodisch naar deze dingen met kenbedoelingen uit te zien.” En als wij klaar inzien, wat onze positie is als ethisch wezen, als lid der menschheid, en met volle bewustheid leven in de volbrenging van de taak der menschelijke cultuur, komt daardoor niet het mysterie van ons mensch-zijn voldoende tot zijn recht; wordt daardoor niet voldoende alle materialisme en naturalisme afgeweerd, is dat geen zekerheid genoeg voor het bestaan van een bovenzinnelijke wereld van onuitsprekelijke heerlijkheid? In het menschelijke zelf is het goddelijke. Wij moeten tevreden zijn met die kennis van en die gemeenschap met het goddelijke, zooals zich die in het zuiver menschelijke gemeenschapsleven openbaart. Wat

men nog meer wil, is ongerechtvaardigd. Alle mythische kenbehoefden moeten bewust bestreden worden. En zoo komt Cohen tot deze conclusie: in de religie, voorzoover zij meer zijn wil dan geloof in de ethische Idee, openbaart zich een ongeoorloofde nieuwsgierigheid om te weten en een verkeerd verlangen om te bezitten, wat ons door de inrichting zelve van ons algemeen-menschelijk en individueel wezen ontzegd is. Religie, wel begrepen, is zedelijkheid; is niets anders dan geloof aan de realiteit van het zedelijke Zijn. — Hier is Cohen consequenter dan Kant. Deze wil het geloof in God en onsterfelijkheid uit het zedelijk bewustzijn afleiden. Hij spreekt van een „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft” en zegt: „Moral führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausserhalb des Menschen erweitert.” Ook de religie moet een redelijken grond hebben en zoo op algemeen-geldige gedachten worden gebaseerd. Hier is de groote denker, die anders de verschillende realiteits-bewustheden zoo goed uit elkaar weet te houden, niet tot volle klaarheid gekomen. Zeker is religie feitelijk niet zonder het ethisch kennen als grondslag mogelijk. Maar kan zij daarom wetenschappelijk uit de zedelijkheid worden afgeleid? Het is Cohen's groote verdienste, onweersprekelijk te hebben aangetoond, dat men uit het systeem der ethische gedachten tot niets anders komen kan dan weer tot ethiek. Het Goede is voor de ethiek een Idee, die men God noemen kan. Maar deze God is niet de God der religie, die in onze ziel als een levende macht ervaren wordt. Dit kan ons juist door de studie van Cohen duidelijk worden, dat de religie, zal zij geen illusie wezen, sui juris zijn moet.

Maar even overtuigend als Cohen de zelfstandigheid der ethische kennis in 't licht stelt, evenzeer miskent hij de

souvereiniteit en het eigenaardig wezen der religie *). Zeker, als deze een algemeengeldig kennen was, dan zou zij in ethiek moeten opgaan. Maar het is juist de fout, haar zoo te beschouwen. Naast het weten is in ons nog een leven. Behalve de werkelijkheid voor allen is er nog een werkelijkheid, waarin wij als individu leven, die wij echter met de wetenschappelijk constateerbare niet tot één kunnen samenvoegen. Ieder mensch heeft deze op eigenaardige manier voor zichzelf. Mooi zegt Wilhelm Herrmann: „Indem wir uns in dieser Anschauung eines Lebens, das wir für uns allein haben, oder eines inneren Lebens sammeln, erhält für uns die gesammte Wirklichkeit, die durch allgemeingültige Gedanken beständig erzeugt wird, einen neuen Charakter. Sie wird aus einem Objekt des allgemeingiltigen Erkennens ein Erlebniss des Individuums, das darin mit sich allein ist. In dieser individuell erlebten und dadurch belebten Welt vollzieht sich die Geschichte. Die Wissenschaft ist die notwendige Abstraktion von dieser durch die Kräfte des Individuums bedingten Gestaltung des Wirklichen. Aber das geschichtliche Leben des Menschen, das sich in dieser individuell gestalteten Welt seine Inhaltsfülle gewinnt, ist eben deshalb nicht ein Object des wissenschaftlichen Erkennens, das Jedem nachgewiesen werden könnte. In der Historie ist immer wissenschaftliche Feststellung mit individuell bedingter Anschauung so verbunden, dasz es unmöglich ist, eine genaue Grenze zwischen beide zu ziehen. Die sogenannten historischen Hilfswissenschaften sind in Wahrheit der Versuch, das was an der Historie Wissenschaft sein kann, gesondert zu behandeln. Sobald aber die Forschung an den Dokumenten

*) Wij denken hier speciaal aan het christelijk geloof, dat trouwens ook Cohen in zijn polemieek meestal bedoelt.

über das sinnlich Faszbare hinausgehen will und nach dem geistigen Leben fragt, kommt in den Urtheilen des Historikers nicht blosz das zum Ausdruck, was er Andern sichtbar machen kann, sondern auch das, was nur dem ein Wirkliches wird, der dieselbe geistige Art hat, wie er. Es handelt sich um Anschauungen, die nur dadurch wahr sind, dasz sie in dem eigenen Leben ihren Ursprung haben."

Naast de andere essentieele vragen moet de ethiek ook deze vraag stellen: „hoe het goede in ons menschen werkelijkheid wordt." En hier doet zich de subjectiviteit van den wijsgeer gelden. Alles hangt er van af, wat de denker zelf in zijn persoonlijkheidsleven ervaren, en of hij op dit ervarene den juisten blik gekregen heeft. Zoo ook bij Cohen. Van een deel zijner ethische beschouwingen kunnen wij alleen zeggen, dat zij niet overtuigend zijn zullen voor wie in hun diepste zieleleven andere ervaringen gemaakt hebben; en dat zij ook geenszins, hoezeer daarop aanspraak makend, met noodwendigheid voortvloeien uit de grondinzichten van het Kritisch Idealisme.

De God der religie kan alleen gevonden worden in het levensbewustzijn der individueele ziel. In de opvatting van het onvergelijkelijk eigenaardige en fundamenteele hiervan heeft nooit de sterke kant der filosofie gelegen. Er is iets in, wat zich door het wezen der zaak zelf aan haar methode onttrekt. Maar omdat zij deze realiteit toch ook op haar manier in rekening brengt en aan begrippen onderwerpt, komt zij er licht toe, het voor haar ontoegankelijke gering te schatten. Voor de filosofie is het voldoende, in het individueele persoonlijkheidsleven een onontbeerlijk voorbeeld en drager van wetmatigheid te zien, een onmisbaar lid van het wisselend geheel der kultuur-voltrekkende menschheid. Daarom is het te doen, dat het algemeen-geldige in zijn waarde en beteekenis gehandhaafd blijft. Dit bewijst ook

Cohen in zijn beschouwingen over het „Selbst” in zijn ethiek. Aangetoond wordt, hoe dit door de „reine Wille” tot een nooit concrete realiseerbare taak gemaakt wordt. Het Zelf van het individu wordt het Zelf der menschheid. Maar het feitelijke, wordende Zelf, zooals wij dat als het allerreëelste doorleven, komt hierbij op den achtergrond en schijnt weinig meer dan een bron van valsche voorstellingen. Gaat het echter aan, dit levende Zelf slechts als taak te denken? Moet het niet reeds zelfstandigheid bezitten om in de handeling werkzaam te kunnen wezen? De wijsgeer, die in zijn abstracte reflecties blijft, kan er mee volstaan de individueele ziel te beschouwen als datgene, wat in zich de Ideeën der Kultuur doet ontstaan en naar de mate der helderheid van het besef dezer Ideeën zoo goed en kwaad als 't gaat tot hun realiseering heeft mee te werken. Maar met haar levensstrijd, de brandende vraag van de individueele ziel naar de waarachtigheid van haar eigen leven, weet de filosofie verder niets aan te vangen. Vandaar dat de uit dien levensstrijd geboren bewustheden licht den indruk maken van onaannemelijke en onbehoorlijke toevoegsels, die in hun zoogenaamde noodwendigheid, oncontroleerbaar als zij zijn, ten onrechte op objectieve beteekenis aanspraak maken.

Deze levensstrijd ontstaat daardoor, dat juist de ethische kennis, toegepast op ons eigen wezen, zooals wij ons door de onmiddellijkste ervaring kennen, in de pijnlijkste tegenstrijdigheden brengt. De groote moeilijkheid is de realiteit van het zedelijk kwaad in ons. Cohen zegt wel: „Es gibt das Böse nicht. Es ist nur ein Begriff, der aus dem Begriffe der Freiheit hergeleitet wird. Eine Macht des Bösen giebt es nur im Mythos.” Inderdaad is de noodwendigheid van het zedelijk kwaad niet wijsgeerig in te zien. Maar dit onbegrijpelijke, niet-deduceerbare is in ons feitelijke leven een

geweldige werkelijkheid. Wij weten, dat wij het zedelijk gebod moeten gehoorzamen, en zijn niet in staat er aan te voldoen; wij weten, dat wij vrij behooren te zijn, wij noemen ons ook en beschouwen ons feitelijk als vrij, en toch voelen wij ons onvrij en gebonden; wij zeggen van ons, dat wij geestelijk levend zijn en bemerken tegelijk, dat ons leven slechts schijnbaar is. Wij weten, dat het kwade over ons heerscht, dat wij in opstand komen tegen het goede, welks recht wij toch zelf erkennen. Dit alles stelt ons den eisch, dat wij ons diepste wezen van grond uit veranderen. Hoe zullen wij, die slecht zijn, dat kunnen? Hoe worden wij „verlost” van het kwade?

Geen theoretische of ethische inzichten kunnen ons in dezen nood helpen, zij mogen zoo helder zijn als zij willen. Alleen een persoonlijke daad en een persoonlijke ervaring brengen hier uitkomst. Hoe de ziel in dezen toestand tot religie, tot Godsgemeenschap komt, wordt door Herrmann uitnemend aldus aangegeven: „Wij bemerken, dat wij niet tot waarachtig leven komen, omdat wij in een werkelijkheid staan, die ons aantrekt en afstoot, aan welke wij ons overgeven, maar zoo, dat wij ons tegelijk tegen haar trachten te verweren. Wij zouden dus op een werkelijkheid moeten stooten, waarvan wij niet slechts zoo afhangen, dat ons daarbij de eenheid van ons Zelf verloren gaat, maar door welke bepaald te worden ons deze innerlijke eenheid of een waarachtig leven geven zou. Buiten de afhankelijkheid van iets werkelijks, waar wij ons in te voegen hebben, kunnen wij niet komen. Het raadselachtige der menschelijke existentie bestaat echter hierin, dat zich onder den dwang dezer noodwendigheid toch de voorstelling van het feit van een eigen leven handhaaft. Uit dit feit ontstaat de voorstelling van een werkelijkheid, van welke af te hangen juist den grond vormt dier eenheid en zelfstandigheid van

het levende. Dat is echter alleen mogelijk op de volgende voorwaarden. Ten eerste moeten wij deze afhankelijkheid, daar het hier ons innerlijk leven geldt, niet slechts ondergaan, maar doorleven. Ten tweede moet zij doorleefd worden als de zuivere afhankelijkheid van een zelfstandig wezen, als vrije overgave. Nu hebben wij er echter een zeer duidelijke voorstelling van, waar alleen wij ons vrij zouden kunnen overgeven en daarom het bepaald-zijn door een eenige macht zouden kunnen doorleven. Dat is ons slechts daar denkbaar waar wij tegenover de macht van den goeden wil staan, die zich ons aantrekt Als wij nu deze niet bloot uitdachten, als zij over ons kwam als een onweerstaanbare werkelijkheid, dan hadden wij de tegenover alle wisseling in zichzelf rustende eenheid van het waarachtig levende gevonden. Wij hadden God gevonden en de religie zou in ons zijn verwerkelijkt."

Deze betrekking tusschen den mensch en God wordt ervaren als een van persoon tot persoon. De gewone bezwaren tegen de aanwending van het persoonlijkheids-begrip op God vinden wij ook bij Cohen. Inderdaad, buiten de religie om kan men God ook niet als persoonlijkheid denken. Maar het geloof, hoezeer de inadaequaatheid van dit begrip erkennend, kan het niet missen. Het is den geloovige niet te doen, om door een empirisch gewonnen begrip theoretisch Gods wezen te bepalen, maar om zijn diepste levenservaring uit te drukken. De menschelijke persoonlijkheid wordt aan het ideaal eener goddelijke en heilige persoonlijkheid gemeten. Eerst doordat wij in God aan een echte persoonlijkheid gelooven, kunnen wij ons in ernst een persoonlijkheid noemen en als zoodanig van de wereld onafhankelijk weten.

Voor datgene, wat zoo in het persoonlijkheidsleven van een bovenwereldlijke werkelijkheid ervaren wordt, is de naam „openbaring” onontbeerlijk. Want deze ervaring wordt

niet door inhouden van onze wereldlijke kennis bepaald en is niet daaruit af te leiden, al moet zij ook met behulp van de daarvoor nooit geheel passende begrippen van dit wereldlijke discursief worden uitgedrukt en bewust gemaakt. In het historische leven der menschheid voltrekt zich de religieuse kennis door de werkzaamheid van groote religieuse persoonlijkheden. Dat de persoonlijkheid en het persoonlijk leven van Jezus voor deze openbaring een geheel eenige beteekenis heeft en daarin een geheel eenige plaats inneemt, is uit geen andere kennis af te leiden. Hoe de door twijfel aan de realiteit van het goede gekwelde en door schuld gebogen ziel door de aanraking met deze bepaalde persoonlijkheid en het zien op diens leven de overtuiging eener schuldvergeving en Gods-gemeenschap verkrijgt, is het mysterie van het geloofsleven. Hier kan het wetenschappelijk bewustzijn, de kennis van het algemeengeldige, noch iets bewijzen nog iets weerleggen. Leven en kracht kunnen niet weerlegd worden. De ervaring leert juist een verrijking en krachtsvermeerdering van het ethische bewustzijn door het geloof.

Zeker, de christelijke geloofservaring is zich in den loop der eeuwen het essentieele van haar inhoud eerst langzaam met grooter zuiverheid en klaarheid discursief bewust geworden. Het mythiseerend denken moet zich in de feitelijke geloofsvoorstellingen der individueele zielen met hun eendeloos verschillende ontwikkeling altijd in meerdere of mindere mate doen gelden, in zooverre zij hun gedachten over de verhouding van het menschelijke tot het goddelijke in de zinnelijk-aanschouwelijk bepaalde begrippen van het natuur- of gemeenschapsleven uitdrukken. En maar al te licht verbindt zich met de voorstelling der geloofsinhouden een verkeerde metafysika. Valsche opvattingen van Gods persoonlijkheid en Zijn ingrijpen in deze wereld, lager-geestelijke, mecha-

nische opvattingen van openbaring en verlossing hebben misleidend gewerkt. Door het intellectueel bekrompene en het zedelijk verkeerde, dat ook de geloovigen blijft aan-
kleven, door de eigenaardige wijze, waarop het geloofs-
bewustzijn zich in en naast het andere kultuurbewustzijn
onder de zeer gecompliceerde wereldsche toestanden ont-
wikkelt, zijn er in de historie der christelijke volkeren
leelijke verbasteringen en vermengingen ontstaan, hebben er
met de hoogste namen ergerlijke misbruiken plaats gehad
en nog steeds plaats. Maar dit alles is in zekeren zin na-
tuurlijk en het doet tot de mogelijkheid eener waarachtige
geloofservaring niets af. Al datgene in het feitelijk bestaande
religieuse leven, waarvan het anti-ethische kan worden
aangetoond, moet worden verworpen en bestreden. En hier
kan ook Cohen met zijn strenge ethiek veel nut doen en
opklarend werken. Maar vele andere van zijn polemische
beschouwingen zullen den geloovige niets anders bewijzen,
dan dat de groote wijsgeer aan scholastische opvattingen
is blijven hangen en tot het ware wezen der zaak niet is
doorgedrongen.

Aan het slot van zijn zeer lezenswaardig werkje: „die
Stellung der Religion im Geistesleben” wijst Kalweit er op,
dat de religie met alle geestelijk leven gewichtige grond-
trekken gemeen heeft: „die Selbstbegründung, die Unbe-
weisbarkeit der Grundbehauptung, den Entscheidungscha-
rakter, die Bewährung in der Leistung.” Het is eigen aan
de afzonderlijke gebieden der geestelijke kultuur (weten-
schap, zedelijkheid, kunst, godsdienst) dat zij, inwendig
zelfstandig en niet op elkaar reduceerbaar, „aus ihrem
eigenen Wesen heraus sich ihre Grundlagen schaffen und
so selbst ihre Wahrheit in kraftvoller Betätigung nachzu-

weisen unternehmen, sie sich aber nicht von fremden Instanzen bestätigen lassen." Deze grondslagen zijn zelve onbewijsbaar. Om wetenschap, zedelijkheid te hebben moeten wij ze in vrijheid willen, moeten wij „uns für sie entscheiden." En hoe onbewijsbaar de grondslagen ook zijn, het geestelijk leven rechtvaardigt zichzelf door wat het volbrengt. In wetenschap, zedelijkheid en religie onderwerpt zich de mensch op eigenaardige wijze de empirische werkelijkheid. Elke overwinning, die hier behaald wordt, dient de grondbewering tot haar bekrachtiging. Elke invoeging van empirisch materiaal in de begrippen der wetenschap, elke ethiseering van het individueele en sociale leven, elke religieuse overwinning van het doorleefde versterkt de grondleggende zekerheid. Dat de religie deze grondtrekken met het overige geestesleven gemeen heeft, kan er toe bijdragen, vooroordeelen tegen haar te overwinnen. Had zij echter niet tevens iets geheel eigens, dan zou zij overtollig kunnen schijnen. Dit eigene is, dat zij die behoeften in ons tot hun recht doet komen, die op het bovenmenschenlijke gericht zijn en daardoor het isolement van het menschenlijke opheft. Terwijl de religie de diepe raadsels der werkelijkheid, de ondoorgrondelijkheid van het goddelijk wezen voor oogen stelt, laat zij geen oppervlakkige wijze van denken opkomen; en terwijl zij het ideaal van goddelijke heiligheid ons voorhoudt, verhindert zij alle zelfingenomenheid. De religie brengt deemoed en diepte, ernst en waarheid in het leven en dat is ook voor wetenschap, zedelijkheid, kunst en kultuur niet zonder beteekenis.

Cohen's beschouwingen nagaande, beseffen wij: het menschenlijk begripsdenken laat leemten voelen en wijst wel op de religie heen, maar kan krachtens zijn constitutie zelf tot dat bijzondere realiteits-bewustzijn, dat wij geloof noemen, niets bijdragen. — Dat er in zijn pogingen om de religie in ethiek te doen opgaan, iets gedwongens en onnatuurlijks

is, valt vooral op in het laatste gedeelte van zijn door ons meegedeelde uiteenzettingen. Zelf schijnt hij te voelen, dat hij in de feitelijk bestaande nooden der menschheid met zuivere ethiek niet uitkomt. Het behoud der Gods-Idee, die toch onontbeerlijk is, wordt door de bestaande ethische systemen niet gewaarborgd. Van het afnemen der specifiek religieuse bewustheid dreigt voor de waarachtigheid en oprechtheid van het ethisch leven gevaar. En toch wil hij de religie slechts zoolang laten gelden, totdat alle menschen volmaakte wijsgeeren zullen geworden zijn. Vandaar het geforceerde en opgeschroefde in zijn begrip der „menschheid,” waarvan voor ons alle heil en troost zal moeten komen. En deze menschheid wordt toch onophoudelijk door den dood vernietigd. — Het is merkwaardig, zooals deze eminente denker met al zijn kritisch-idealistische inzichten toch hier weer in het empirisch-tijdelijke terugzinkt. En hij moge in nog zoo bezielde taal over de messianistische toekomst spreken, wij voelen hier iets van kunstmatige opwinding. De wijsgeer, zoolang hij ademt in de reine hoogte der zuivere begrippen, waar „des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt und sinkt” moge bevrediging vinden in de gedachten eener steeds meer de kultuur-idealen naderende menschheid, — wie de stem zijner diepste bewustheid verstaat, moet gevoelen, dat zulk een menscheids-realiteit, die wij ons ten slotte toch slechts als een eindelooze keten van vergankelijke individuen voorstellen kunnen, slechts een pover surrogaat is voor wat hij in het diepst zijner ziel verlangt en wil. — Wij menschen willen niet het tijdelijke, maar het eeuwige. En niet het tijdelijk-eeuwige, maar het eeuwig-eeuwige. De door het denken bereikbare principes van onze hoogste bewustheden hangen af van iets, waarvan geen menschelijk weten meer mogelijk is, en dat zich toch in die bewustheden geweldig doet gevoelen. Men

moge dat bovenmenselijke, bovenwereldlijke in ons begripssysteem niet kunnen invoegen, het bestaat toch, bepaalt en beheerscht ons, maakt ons onrustig en ongelukkig, totdat wij in bewuste gemeenschap daarmede leven. „Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.”

Bij het brood der theoretische en ethische kennis alleen kan de mensch niet leven. Alleen de religie kan ons zekerheid geven, dat onze geheele menselijke werkelijkheid geen wezenlooze fantasmagorie is. Wie de eigenaardige zelfstandigheid dezer geweldige geestelijke macht niet erkent, komt bewust of onbewust weer terug tot de stelling van Protagoras, dat de mensch de maat is van alle dingen.

Leiden.

PRO DOMO.

DOOR

Dr. W. MEIJER.

ὄς μοι ποῦ σιῶ.

ARCHIMEDES.

In 't jaar 58 v. Chr. werd Cicero uit Rome verbannen. De volkstribuun Clodius, zijn tegenstander, hiermede nog niet tevreden, wist een vergeten wet uit het verleden op te diepen die de goederen der verbannenen verbeurd verklaarde, en diensvolgens werd Cicero's gezin verjaagd, zijn huis op den Palatinus in brand gestoken, en de grond waarop het gebouwd was, voor de helft aan Clodius gegeven, voor de andere helft quasi gewijd aan godsdienstige en vrome doeleinden.

Bij zijn terugkeer stelde Cicero terstond een eisch tot schadeloosstelling in en teruggave van het terrein, en dit wel niet tegen de regeering maar tegen de pontifices, die als ministers van eeredienst aan een persoonlijke wraakoefening een godsdienstigen glimp hadden weten te geven en daardoor volgens hem den godsdienst gehoond hadden.

Deze oratie, de oratio pro domo geheeten, was een der welsprekendste door den grooten redenaar gehouden en had tengevolge dat de senaat besloot zijn huis weder op te laten bouwen en hem volledige schadeloostelling van staatswege te verschaffen.

Nu spijt het mij dat ik 't niet zoo welsprekend kan doen als Cicero, maar zeker is het dat ge van mij een niet minder

ernstig pleidooi zult hooren voor *ons* huis dan hij voor het zijne heeft gehouden.

En als ik dan spreek van ons huis ¹⁾, dan bedoel ik het huis te Rijnsburg en wel niet zoozeer het hout en de steenen waaruit het bestaat als wel de geestelijke woning waarin Spinoza altijd heeft geleefd, de gedachtensfeer waarin hij zijn paradijs gevonden heeft. Hij woonde immers in 't Paradijslaantje.

Welnu, dat huis wil men in onzen tijd niet alleen afbreken, maar ook den grond waarop hij bouwde, evenals bij Cicero 't geval was, ad pios usus besteden.

Daartegen wensch ik op te komen.

Maar wat is dan de grond waarop hij bouwde en waarop zijn stelsel stond, dat, volgens Wahle, meer dan eenig ander in staat is den natürlichen Menschen zum Glück zu verhelfen en dat daarom ook meer dan eenig ander waard is te worden verdedigd en in stand gehouden?

Die grond is het *realisme*, het geloof in de wereld der zinnen, de wereldwijsheid gegrond op het vertrouwen in de ons denkvermogen.

En de tegenstander die ons bestrijdt is het idealisme, of de vergeestelijking van het Al, geboren uit wantrouwen in het vermogen van ons verstand, een wantrouwen ijverig aangevuurd door de Pontifices, die altijd juichen in het verzwakken van de Rede, omdat zij daarin een versterking zien van hun allerdierbaarst geloof.

Of men Paulus hoort met zijn: „kinderkens, wacht u voor de philosophie” of Tertulliaan met zijn: *credo quia absurdum*; of de M. E. met hun tweederlei waarheid; of Luther met zijn vervloeking van die Hure Vernunft of al de lasteringen in

1) Deze rede werd gehouden in de Vergadering der vereeniging het Spinozahuis.

vroeger en later tijd den vrijdenkers, ook onzen De Spinoza tegen 't hoofd geslingerd, 't komt alles op 't zelfde neer; één samenzwering tegen de Majesteit der Rede.

Wij willen dus pleiten voor 't realisme.

Spinoza's bedoeling met al zijn wijsgeerige overdenkingen was, zooals hij in de *Emendatio Intellectus*, dus aan 't begin van zijn leven het uitsprak: kennis, inzicht te verkrijgen in het verband waarin 's menschen ziel stond tot de geheele natuur. En aan 't einde der Ethiek, het werk waarmede hij zijn leven besloot, prijst hij zalig den mensch die leeft in 't onwankelbaar bewustzijn van zichzelf, van God, en van alle dingen. Dit doel scheen hem in den aanvang bereikbaar toe, en meende hij in 't einde te hebben bereikt.

Daartegenover stond volgens hem de ellende van den mensch die 't zoover niet brengen kon. Immers, wie meent dat er buiten hem niets bestaat, dat alles wat wij gewaar worden slechts schijn is (*phenomena*) of wel niets anders dan 't gewrocht onzer eigen verbeelding, kan 't boven omschreven doel niet bereiken, is aan eeuwige onzekerheid ten prooi, en mist alle vertrouwen in de uitspraak zijner rede, zoodat hem niets anders overblijft dan of 't rampzalig solipsisme, (de volstreckte eenzelvigheid) waarbij de mensch in zich zelf opgesloten, van God en menschen verlaten is, of wel, indien hij nog 't bestaan van medemenschen erkent, — waartoe men al zeer licht geneigd is, al is 't dan maar door bemiddeling der telepathie — de vreeselijke onderstelling dat alle menschen lijden aan een collectieve hallucinatie, waardoor de wereld dus ten slotte niet anders dan een geweldig groot gekkenhuis zou zijn.

Vergun mij nu eerst een historisch overzicht en dan een stelselmatige uiteenzetting.

In den ouden tijd, — ik bedoel nu niet *avant la naissance*

du monde, waar onze natuurphilosophen zooveel van weten te vertellen — maar, bij gelegenheid van la naissance du monde leefden de menschen in een paradijs. En dat paradijsleven bestond hierin dat zij zich één gevoelden met de geheele natuur.

Zij eigenden zich toe al wat voorhanden was, want omnia erant omnium. Zij plukten van de boomen al wat hun smakelijk of aantrekkelijk voorkwam, ze waren volkomen tevreden met hun staat en leidden als 't ware een plantenleven ¹⁾. Dat waren de naïeve realisten, Adam en Eva geheeten. Het eenige waar Adam zich mee bezig hield, — want zulk een paradijs van enkel vegetariërs is toch eigenlijk ietwat vervelend — was de historia naturalis of te wel natuurbeschrijving, — en niet zooals een later eeuw dit zou vertalen de natuurlijke historie.

Die *natuurlijke historie* — onzin in zichzelf, want wat eeuwig is heeft geen historie — die natuurlijke historie is een begrip toepasselijk op onze tegenwoordige ontwikkelingsleer, maar niet op de eenvoudige rangordering, (classificatie) en stelselmatige indeeling (systematiek) waarmede alle wetenschap begint; een soort van verzamelingsmanie waarmede Adam zich in zijn onnoozelheid den tijd verdreef en daardoor ons veel moeite en inspanning bespaarde, aangezien wij bij onze geboorte reeds een onnoemelijk aantal categoriën in de taal voorhanden vinden die hij zich nog eerst moest eigen maken.

Adam dan gaf aan de dingen die hij in zijn eenvoud meende te zien, te hooren, te proeven en te tasten, namen; evenals men dat later deed met de sterren en Linnaeus met de planten.

Maar daarbij bleef de mensch niet staan. Hij wilde meer

1) Nu nog door de Rozenkruizers als het ideaal gedacht waartoe we terug moeten keeren; een leven zonder hartstochten, zonder begeerten, want zonder bewustzijn.

van de dingen weten en dat meerdere weten nu was de filosofie, de philosophia naturalis, die op de historia naturalis gevolgd is, de meta ta physika.

Hoe dat zich heeft toedragen, wil ik u mededeelen naar de beschrijving van onzen grooten ziener en profeet, algemeen als Heinrich Heine bekend.

Hij spreekt in Geständnisse Seite 182 van den Bijbel en van de merkwaardige verhalen die daarin voorkomen, en wijst ons reeds terstond bij 't geen in den aanvang te lezen staat, op die belangrijke geschiedenis van dem verbotenen Baume im Paradies und von der Schlange der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigte sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotte werde durch die Erkenntnis, oder was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst gelange. Diese Formel ist nicht so klar wie die ursprünglichen Worte: „Wenn ihr vom Baume der Erkenntnis genossen, werdet ihr wie Gott sein.“ Frau Eva verstand von der ganzen Demonstration nur das Eine, dass die Frucht verboten sei und weil sie verboten, ass sie davon, die gute Frau.

Aber kaum hatte sie von dem lockenden Apfel gegessen, so verlor sie ihre Unschuld ihre naive Unmittelbarkeit, sie fand das sie viel zu nackt sei für eine Person von ihrem Stand; die Stammutter so vieler künftigen Kaiser und Könige und sie verlangte ein Kleid. Freilich nur ein Kleid von Feigenblättern weil damals noch keine Lyoner Seidenfabrikanten gehören waren und weil es auch im Paradiese noch keine Putzmacherinnen und Modehändlerinnen gab — o Paradies! Sonderbar so wie das Weib zum denkenden Selbstbewusstsein kommt, ist ihr erster Gedanke ein neues Kleid!

Welnu, waarde lezer, dat was het beslissende oogenblik. Van toen af begon de filosofie die al zooveel onheil onder de menschen gesticht heeft. Dat werd onze erfzonde, dat streven naar de kennis van het wezen der dingen, die zucht om Gode gelijk te zijn, welke Prometheus moest bekoopen met een eeuwigdurende leversverscheuring, wat bij de Aziaten, die meenen dat het gemoed in de lever schuilt, gelijk staat met een nooit eindigende gewetenswroeging.

De Paradijsrust, de ongestoorde levenseenheid met de geheele natuur was verbroken. Maar bij het onbewuste volk leefde deze nog langen tijd voort. De oude Joden en Grieken kenden nog niet anders. De mensch in 't algemeen dacht er niet aan zich tegenover de natuur te stellen.

De oude Joden b. v. kenden geen ziel zonder lichaam. De ziel was = het leven en dit zetelde in het bloed. Volgens Spinoza en — deze beriep zich op de oude Joodsche filosofie — werd de Godheid in 't O. T. wel degelijk lichamelijk gedacht. Ditzelfde sprak zich uit in de M. E. kerkelijke afbeeldingen waar God de Vader altijd als een eerwaardig grijsaard wordt afgebeeld en werd nog onlangs door den Heer Molkenboer uit kunstzinnig oogpunt verdedigd. Menschen die waardig werden gekeurd in den hemel te leven werden als Henoeh en Mozes en Jezus van de aarde weggenomen en hardnekkig hield de oude Christenheid zich vast aan de opstanding des vleesches, welk geloof heden ten dage nog nawerkt in den afkeer van de lijkverbranding onder de Christenen terwijl het zich ook nog openbaart in de voorstellingen onzer spiritisten en theosophen die 't geen van allen kunnen stellen zonder een astraal lichaam en dientengevolge ook na hun dood nog fotografieerbaar zijn.

Ook de oude Grieken achtten lichaam en ziel onafscheidelijk. Hun Goden leefden in en met de natuur, ook hun heiligen — heilig door schoonheid als 't Grieken past, —

ook hun heiligen: Endymion, Ganymedes en Persephone werden van de aarde weggeroofd. Wie gestorven was leefde als een schim. Alleen als men de schimmen bloed te drinken gaf, werden ze weer levend en een hond op aarde was, volgens Achilleus zelf, nog meer waard dan een doode leeuw.

Welnu in dat geloof aan de eenheid van lichaam en ziel, het laatste overblijfsel van het verloren paradijsbewustzijn is verandering gekomen. De mensch heeft zich een ziel gehypostaseerd, evenals hij dit tegenwoordig doet met natuurkrachten; heeft zich in die ziel hoe langs zoo meer teruggetrokken en is er ten slotte toe gekomen, alles wat niet ziellijk was of geestelijk te loochenen!

Dat is in groote trekken de gang der menschelijke kennistheorie.

Ik ga nu over tot enkele bijzonderheden in dat geschiedverloop. Toen de mensch over zich zelf begon na te denken, veronderstelde hij eerst dat zijn ziel uit dezelfde elementen bestond als de wereld buiten hem, want volgens zijn meening kon alleen het gelijke door het gelijke begrepen worden. Empedocles b. v. die de natuur niet uit een maar uit vier elementen opbouwde, liet ook de ziel uit die vier elementen bestaan. De ziel werd als ge ziet naar 't model van de wereld geboetseerd, een laatste poging om de eenheid nog zoo lang mogelijk in stand te houden.

In dien tijd leefden nog die Götter Griechenlands, waarnaar Schiller zoo smachtend terugverlangde.

Maar toen Socrates en Plato optraden, trok zich de ziel uit de natuur terug. Die Götter Griechenlands verdwenen voor altijd en Plato stelde de ziel tegenover de natuur.

Hij schiep een andere wereld, een jenseits, waar we hier slechts een schaduw van zagen. Door hem is die groote scheur in 't menschelijk eenheidsbewustzijn gekomen die

zooveel jammer en ellende over de menschen gebracht heeft. De ziel werd verklaard en geacht uit hogere sfeeren af te stammen, hier op aarde als in een gevangenis te leven en eerst verlost te zullen worden door den dood. Het leven was een *μελέτη θανάτου*, een meditatio mortis, als Spinoza zegt.

En toen Plato, zonder het zelf te weten of te bedoelen de stichter van het Christendom was geworden, bleef deze voorstelling van de ziel als verkeerende in 't land der vreemdelingschap, der ziel als veel te groot voor de aarde, der ziel die 't niet hier beneden moet zoeken, gedurende 18 eeuwen de grondtoon van het leven der beschaafde menschheid. Van nu aan is de aarde een tranendal in stede van een paradijs, en roept alles om verlossing van zonde en van oordeel in plaats van te danken en te juichen in zijn bestaan, zooals de naieve realist van vroeger dat had gedaan.

Aristoteles deed nog een poging om de menschheid van dien verkeerden weg af te houden.

Hij nam uit de ziel van Plato, die toen reeds in drieën gedeeld was, ('t begeerende, 't gevoelende en 't denkende deel,) alleen het laatste en trachtte dit in zijn bestanddeelen te ontleden. Het begeerende en gevoelende deel achtte hij datgeen wat de mensch met de dieren gemeen had en dus geen afzonderlijke beschouwing waard.

De wijsbegeerte noemde hij de leer van 't zijnde en dit zijnde onderscheidde hij in de materie of het wezen der dingen voorzoover het tastbaar is, en de vorm of het wezen der dingen voorzoover het begrijpelijk is. *ἡ κατὰ λόγον οὐσία*.

In zoover gaat Spinoza met hem mede. Hier is de *λογός* een bepaling van de *οὐσία*. Maar ook noemt Aristoteles de *οὐσία* een categorie en wel de eerste van de dingen, en daaruit is het misverstand ontstaan dat er een wezen van de dingen was, afgescheiden van hun overige eigenschappen.

Zoo ontstond ook de gewaande tegenstelling tusschen zijn en denken als twee gelijkwaardige dingen. Wel gold in de M. E. het zijn altijd nog iets meer dan het denken, zoodat Anselmus kon beweren dat iets dat in esse bestond altijd iets meer was dan alleen in intellectu, maar dit gaf men spoedig op. Graden van werkelijkheid laten zich moeilijk denken.

De gelijkstelling (coördinatie) van denken en zijn voerde echter op den verkeerden weg.

Wat is zijn? Zijn is een woord dat te kennen geeft dat eenig ding (sous-entendu) eigenschappen heeft of in zekeren toestand verkeert. Is nu denken zelf een eigenschap dan spreekt van zelf dat het nooit met het zijn gelijkwaardig kan worden gesteld.

Het zijn in volstrekten zin wil zeggen: eenig ding dat *alle* eigenschappen heeft, dus ook het denken.

Maar Descartes zegt: ego sum cogitans ergo sum. Hier moet nu het tweede sum toch zeker iets anders beteekenen dan het eerste, anders ware het een niets zeggende tautologie. Hij meent in zijn denken een bewijs voor zijn bestaan gevonden te hebben. Hier is dus het tweede zijn als bestaan opgevat. In dat *bestaan* ligt tegenover „staan” iets duurzaam opgesloten, zoo in kleven en beklijven, keeren en bekeeren, roeren en beroeren. Het tweede zijn wil dus iets blijvends uitdrukken. De meeste volkeren hebben dit onderscheid over het hoofd gezien. Alleen de Russen en de Spanjaarden onderscheiden deze twee soorten van zijn, door verschillende woorden.

Uit deze tweede beteekenis van zijn nu, uitgedrukt in 't woord bestaan, volgt de eigenaardige beteekenis die het zijn heeft als het zijnde of het Bestendige, dat dan weer op zijn beurt met het duurzame verward wordt. Dit zijn, d. w. z. het eeuwige zijn komt aan geen der eindige dingen toe, ook niet aan den mensch, noch aan diens ziel.

Dit zijn de verschillende beteekenissen die aan het woord *zijn* gehecht worden. Wel wordt soms nog gewag gemaakt van een *zijn* zonder meer, maar dat is een *ens rationis*, daaraan beantwoordt niets in de werkelijkheid of in de natuur der dingen. Spreekt men van het *zijn* zonder bepaling dan bedoelt men alle eigenschappen en daaronder behoort ook het denken. Het denken is dus aan het *zijn* gesubordineerd, kan er derhalve nooit tegenover staan.

Wij moeten dus de tegenstelling van denken en *zijn*, voor goed uit ons hoofd zetten.

De grondzakelijke tegenstelling is een andere.

Ons bewustzijn zegt Spinoza is van den beginne af aan *idea corporis*, de voorstelling van eenig ding en wel van een lichamelijk ding, ons lichamelijk en ons geestelijk ik zijn een en hetzelfde, van elkaar onafscheidelijk, uit elkaar niet af te leiden. Maar in dat oorspronkelijk bewustzijn is het denkbeeldige en het niet-denkbeeldige tegelijk gegeven. Daarin hebben wij dus de categoriën van het *zijn* of de *Attributen* van de *Substantie* als Spinoza zegt.

Eigenaardig is dat beiden tegenover elkander staan. Hoever men de stof ook idealiseert of vervluchtigt, men redeneert haar niet tot gedachte, hoe ver men de idee ook materialiseert, men perst haar niet zoo te zamen dat zij stoffelijke vormen aanneemt.

Beide zijn voor ons bevattingsvermogen ongelijksoortig. Dit heeft Spinoza gezegd, dat beweert ook Prof. Lorentz, in zijn rede gehouden voor het Natuurkundig congres te Leiden in het jaar 1906, zoodat de kennisleer van Spinoza in dit opzicht geheel overeenstemt met de resultaten van de natuurwetenschap der 20^{ste} eeuw.

Het gevolg dezer ongelijksoortigheid is dat het wereldgebeuren zich aan ons voordoet in twee gedaanten, van den psychischen en den physischen kant, en het psychophysisch

parallelisme het vraagstuk is van de zielkunde van onzen tijd. (Zie Hartmann. Zur modernen Psychologie).

Experimenteele psychologie en Haeckel's ontwikkelingsleer zijn uit dit oogpunt bezien, onhoudbaar.

Uit een oester laat zich geen engel, uit een idee geen atoom ontwikkelen, of geen minimum van beweging. Aangezien echter beide categoriën openbaringen zijn van dezelfde Natuur en deze beide adaequaat gekend worden, kunnen we besluiten daarin de Natuur of het wezen der dingen te kennen (zie Eth. II, St. 40, Opm.).

Met die Natuur wilde Spinoza bewust in overeenstemming leven, zooals eertijds de menschen in 't Paradijs onbewust hadden gedaan. Spinoza voltooide het Substantiebegrip door het los te maken van de enkele dingen en door het Al niet langer als toevallig maar als noodwendig te beschouwen. Het principieel der noodwendigheid ligt in de Rede en uit dit principieel volgt van zelf dat der eeuwigheid. Maar kennen wij dat, hebben wij in de geometrie en in de axioma's of of gemeene kennissen ware ideëen, die overal en altijd en onvoorwaardelijk gelden, dan mogen wij ook gelooven in de wereld die de rede ons leert kennen, dan moeten wij gelooven in de betrouwbaarheid onzer kennis.

Wat van zelf spreekt dat is er, en wat zich tegenspreekt is niet. *Omnia vera esse quae adaequate percipimus*, was zijn leus.

We zien hier dus Spinoza vast staan in zijn leer der kennis, omdat hij steunde op zijne rede die sommige dingen althans in 't licht der eeuwigheid wist te doen verstaan, *veritates aeternae, notiones communes*.

Maar nu komt de Engelsche wijsbegeerte tusschen beide. De Angelsaks houdt, als Thomas weleer, niets voor waar, dan wat hij hooren, zien en tasten kan en zoo komen Locke Hume en de pontifex Berkeley tot de leer, omdat de feiten ons

nooit eenige geldende waarheid kunnen leeren, dat al ons weten stukwerk en onzeker is en dat het daarom maar het best is te gelooven, welke richting haar voleinding vindt in Kant, die als zijn hoofddoel zelf voorop stelt om 't geloof in de Rede te ondermijnen, ten einde voor het (onredelijk) geloof plaats te maken.

Kant schreef echter zoo geweldig duister dat niemand hem recht begreep, zoodat dan ook Schiller zeer terecht den nuchteren Hume in de onderwereld laat zeggen: der Kant hat sie alle verwirret.

De zuivere Rede waarop de 17^{de} en 18^{de} eeuw zoo trotsch was, werd aufgehoben om aan het gevoel en den wil, de ondergeschikte functien van de menschelijke ziel, door Aristoteles reeds als minderwaardig gekenmerkt, vrij spel te laten. Kant was ook een Schot en evenals Bismarck eens meende dat het Engelsche bloed de Hohenzollern had bedorven, zoo ging het nu met de Duitsche philosophie.

De Vernunft had geen waarde meer, en de ervaring leverde niets dan schijn, daarmee lag onze geheele gedachtenwereld onderstboven en in puin. Heine achtte deze omwenteling nog grooter en geweldiger dan die der Fransche revolutie, en terecht. Kant zelf vergelijkt haar met die van Copernicus. De objekten werden door ons produciert, de wetten door ons aan de natuur opgelegd. Men raakte het spoor bijster. Evenals Canticleer meende Cant, dat de zon die hij zoo dikwijls had zien opgaan, ten slotte van hem afhankelijk was. De mensch verklaarde de wereld buiten zich zelve als in duisternis gehuld, evenals hij steeds gewoon is van zonsverduistering te spreken, waar men alleen te doen heeft met een onnoozele aardverduistering.

De Kritik onzer kennis, die hoogst belangrijke operatie was, na ontzaggelijke inspanning goed afgelopen naar men meende, maar de patient, die Vernunft zelve, was overleden.

Alle kracht en heerlijkheid was haar ontvloten. Het leven was er uit. Wat heeft men aan de mogelijkheid van kennis?

Toen Kant zag wat hij gedaan had, meende hij alles weer goed te maken door zijn onvoorwaardelijk plichtbesef, den menschen als levenselixir in te geven, maar het was te laat. De mensch was voor goed van de wereld gescheiden, het subjekt tegenover het objekt gesteld en daardoor Spinoza's ideaal onmogelijk gemaakt tot dat eindelijk Hegel de wereld in uit en door zich zelf wist te verklaren. De profetie van de slang in het Paradijs was bijna uitgekomen. De kennisleer van den mensch eindigde in zelfvergoding. De menschen meenden althans dat ze Gode gelijk waren.

Zoo stond men dan tusschen het volstreckte wantrouwen in de Rede en overmoed aan den anderen kant.

De eene helft van 't menschedom wierp zich in de armen van 't materialisme en 't scepticisme of agnosticisme, de andere in de armen der Kerk, hetzij die der Christenen of der Boeddhisten.

En toen men zoover was gekomen riep men terug naar Kant aan wien n. b. al het onheil te wijten was, in plaats van terug te keeren naar Spinoza.

Laat ons thans de zaak op zich zelf eens beschouwen.

De kennisleer wil weten wat waarheid is, of namelijk datgeen wat wij kennis en wetenschap noemen betrouwbaar is, of wij op de uitspraken onzer Rede kunnen bouwen? Dit is nu eigenlijk een onmogelijke vraag. Want ga ik dit onderzoeken, dan moet ik van mijn denkvermogen gebruik maken en hoe kan ik dat doen, zoolang ik nog niet weet of ik recht daartoe heb.

Spinoza zegt: De menschen onderscheiden zich door de werktuigen die zij maken van de dieren, maar hoe zijn zij daaraan gekomen? Hoe hebben ze een uurwerk of een kanon

kunnen maken? Want om ijzer te smeden moesten zij een hamer hebben, maar om een hamer te hebben, moesten zij ijzer kunnen smeden enz. Zoo is het dan ook eigenlijk onmogelijk om te weten te komen hoe ik weet, dat ik weet, wat ik weet enz.

We staan hier voor het geval van Baron von Münchhausen die, in 't moeras geraakt, zich niet anders wist te redden, dan door zich zelf aan zijn pruik daaruit te trekken.

Spinoza kende dit geniale redmiddel echter nog niet en redeneerde aldus. De menschen zijn erin geslaagd ijzer te smeden en zodoende langzamerhand de meest samengestelde werktuigen te maken, door eenvoudig gebruik te maken van hun handen die ze gekregen hadden. Zoo moeten dan ook wij als we de betrouwbaarheid onzer gedachtenwereld willen nagaan, eenvoudig vertrouwen op datgeen wat voorhanden is, ons eigen denkvermogen namelijk ¹⁾).

En zoo doet dan ook een ieder, zelfs de grootste Erkenntnisz-theoretiker. Men moet ten slotte roeien met de riemen die men heeft.

Zelfs wie beweert, dat we alleen op ervaring kunnen steunen, *moet* gebruik maken van die Gesetze und Elemente des menschlichen Denkens zonder welke wij geen stap kunnen doen in de wereld der gedachten.

Maar eenmaal met dat middel gewapend, kunnen wij toch wel iets te weten komen omtrent den aard en den oorsprong onzer kennis.

En zoo gaan wij dan in 't volle vertrouwen op de kracht onzer redeneering, een onderzoek instellen naar de betrouwbaarheid onzer kennis. En dat is mogelijke Kennisleer.

1) Het is eens voor al toe te geven dat de mogelijkheid van de metaphysica niet alleen, maar van alle wetenschap in laatste aanleg aan niets anders hangt, dan aan het onmiddellijke zelfvertrouwen van het redelijk denken.

Wij komen tot kennis door waarneming, door ons verstand en door onze rede. Welke van die drie moeten wij nu gelooven?

De empiristen zeggen de waarneming alleen, de rationalisten zeggen je gezond verstand alleen, de redeleer zegt, vertrouw alleen op de Idee.

Waar gaat het om? Om de waarheid; d. i. om de overeenstemming van onze voorstelling met de werkelijkheid. De groote vraag is nu of zulk een werkelijkheid bestaat? Niet die van ons gemoedsleven, want daaraan twijfelt niemand, maar die van onze zinnen.

Welnu, die werkelijkheid is door Berkeley genegeerd, door Kant in 't midden of liever in 't duister gelaten, door Spinoza, Leibniz, Hartmann, Trendelenburg, Lotze, Zeller, Paulsen, Stein, Brunner en Heymans openlijk erkend.

Kant nam als redmiddel aan, dat wij de dingen zooals ze ons toeschenen, uit ons te voorschijn brachten, en de wetten stelden waarnaar zij zich hadden te gedragen, maar dat er misschien toch ook nog wel Dinge an sich waren, onafhankelijk van onze voorstelling.

Die halve stelling was niet houdbaar; il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée en daarom trad de zuivere Rede zelf op, die Kant had onderzocht, en verklaarde in staat te zijn, natuur zoowel als geschiedenis volkomen te kunnen uiteenzetten, wijl in ons de Godheid tot bewustzijn was gekomen. 's Menschen ziel was niet gelijk Spinoza dacht, slechts een van Gods oneindige gedachten, maar de Gods-idee zelf.

Hoe stellen wij Spinozisten ons nu daartegenover?

Wij moeten de drie ons gegeven bronnen van kennis eerlijk benutten.

De uiterlijke of zintuigelijke waarneming nooit voorbijzien of minachten: de feiten nooit tegenspreken. Men verhaalt

dat de geleerden der Royal Society eens een geheelen dag te samen twistten, of een visch en een kom met water te zamen minder of meer wogen, dan wanneer diezelfde visch in de kom werd gedaan en dan gewogen, waarop de bode die het had bijgewoond in stilte de opmerking maakte, dat het hem bevreemdde waarom men niet terstond de proef genomen had, door de visch in de kom te werpen en dan te wegen.

Zoo wordt verhaald van een geleerde die a priori zich een ledige ruimte tusschen twee planeten gedacht had en 't niet wou gelooven toen men hem aantoonde dat in die ruimte zich nog een planeet bevond.

Tegen de feiten is niet te redeneeren, daarin heeft 't empirisme gelijk.

Maar we moeten de feiten goed waarnemen en dat leert ons ons verstand.

Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse.

Mes yeux moyennant ce secours,
ne me trompent jamais

En me mentant toujours.

(la Fontaine.)

In ons verstand hebben we een hulpmiddel dat ons in staat stelt de dingen te onderscheiden te rangschikken en te ordenen en ze aldus beter te overzien.

Toch zouden we ook hiermede niet verder komen, niet waar wij wezen wilden, indien we niet behalve dat verstand, noch die goddelijke gave bezaten, waardoor we in staat gesteld worden de dingen als noodwendig, d. i. in 't licht der eeuwigheid te beschouwen.

Deze, tegenwoordig meestal de rede genaamd, geeft ons de grondbeginselen en de elementen van ons denken, de axioma's of de gemeene kennissen waarop alle waarheid ten slotte berust, en die we eenvoudig hebben te gelooven, omdat ze van zelf spreken. De waarheid getuigt voor zich

zelf. Wat van zelf spreekt dat is er en wat zich tegenspreekt is niet.

Prof. Heymans heeft ons in een voortreffelijk boek, dat hij de chemie van het denken noemt, maar op den titel heet: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, een en ander nader verklaard in de bewoordingen der 20^{ste} eeuw.

Hij zegt: de waarneming is goed, maar daaruit laat zich niets anders afleiden dan de mogelijkheid van 't bestaan der dingen, de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ als Plato, de imaginatio als Spinoza 't noemde. En dat is ons niet genoeg. Maar in ons leeft de wet der causaliteit, en deze steunt op 't axioom dat niets ooit uit niets kan ontstaan en dat nooit iets in 't niet kan verzinken, en dit is een van die eeuwige waarheden, die we allen gedwongen zijn te erkennen en waaruit we besluiten, dat wanneer onze zinnen telkens weer op dezelfde wijze „affiziert werden,” zooals Kant zegt, of wanneer we gewaar worden dat ons lichaam telkens weer dezelfde indrukken ontvangt, als Spinoza zegt, (Eth. II Axioma 4), daarvoor een reden buiten ons bestaan moet.

We hebben namelijk tal van voorstellingen en deze kunnen wij onderscheiden in dusdanige die uit ons zelf komen en andere, die wij door middel van onze zintuigen ontvangen. De eerstgenoemde zou ik *denkbeelden*, de tweede *zinnebeelden* willen noemen, indien deze woorden niet in 't dagelijksch gebruik reeds een geheel andere beteekenis hadden bekomen. Laat ons echter voor een oogenblik deze onderscheiding aannemen, dan komen die *denkbeelden* uit ons zelf naar aanleiding van andere denkbeelden.

Zoo is b. v. een herinnering afhankelijk van vroegere voorstellingen of ontstaan door samenvoeging van andere denkbeelden; zoo berusten oordeelen op gronden, gevoelens of

waarnemingen; of oordeelen, wilsbesluiten op motieven; maar *zinnebeelden* treden geheel zonder oorzaak en onverwacht in ons bewustzijn op.

Waar we nu een oorzaak daarvoor moeten zoeken, krachtens de boven aangehaalde causaliteitswet, en zulk eene *in* ons zelve niet vinden, moeten we haar *buiten* ons stellen, en daarmede is voor ons de buitenwereld gegeven en kenbaar, en dus ook de mogelijkheid van waarheid aangetoond.

Bovendien toont Prof. Heymans aan, dat de zinnebeelden ons ook altijd 't ruimtebegrip leeren. Zij doen ons altijd denken aan weerstand, een begrip dat ons spiergevoel ons onmiddellijk leert en dat volgens sommigen ook ligt opgesloten in 't stereoscopische zien.

Zoodra wij echter de dingen in de ruimte zien, of wel als weerstand biedende gevoelen, dan hebben wij het niet-denkebeeldige gevonden.

't Was dan ook beter de stof steeds ondoordringbaar dan wel waarneembaar te noemen. Want schaduwen en droombeelden, b. v. worden wel degelijk waargenomen, maar toch niet als stoffelijk erkend.

Wij ondervinden belemmering in onze beweging en dat dwingt ons tot het aannemen van een niet-ik. Dat stellen wij niet als Fichte, dat bedenken wij niet, neen dat ervaren wij, dat moeten wij erkennen.

Sentimus, b. v. als we met het hoofd tegen den muur loopen. Hume zei dan ook dat wie met het scepticisme ernst wou maken, gek was, Schopenhauer dat, wie de wereld wezenlijk voor schijn hield, in 't Tollhaus te huis behoorde.

Uit alles volgt, dat ons geheele natuurlijk zoowel als natuurwetenschappelijk denken, berust op de wet der causaliteit. Deze dwingt ons krachtens de evidentie buiten ons zelf te treden, de grens van ons ik te overschrijden, (trans-

cendere), zoowel Berkeley als Kant te negeren en eenvoudig een niet denkbeeldige, een van ons denken onafhankelijke wereld te erkennen. Dat is de buitennissigheid der realisten.

Uit Heymans principie, dat al wat is een oorzaak moet hebben, volgt 1^o. dat wat nu is, altijd geweest is d. i. de Substantieleer van Spinoza, nader omschreven in de wetten van Lavoisier en Robert Mayer, 2^o. dat alle verandering een oorzaak moet hebben, het fundament der natuurwetenschap. Voegen we hier nu nog bij, wat Prof. Heymans vooraf laat gaan, dat we al onze oordeelen tot de eenvoudigste vormen terug kunnen brengen (de syllogistische namelijk) en kunnen aantoonen dat deze alle op hun beurt berusten op de wet der tegenstrijdigheid en van 't uitgesloten derde, dan hebben we hierin een tweeden grondslag voor ons realisme, waarop niets is af te dingen, en die dus onweersprekelijk, dwingend en algemeen geldig is.

En gaan wij hiermede accoord, dan staan wij op den bodem van de leer der werkelijkheid, om welker kennis het ons te doen was, en bezitten wij in beide grondwetten een weg tot het inzicht in het eeuwige en ware waarnaar wij allen haken te midden van den steeds wisselenden stroom van indrukken en meeningen waarin wij verkeerden, iets dat ons leidt tot het geloof in het Bestendige, dat den grondslag uitmaakt van alle wijsbegeerte.

HET SOCIOLOGISCH BEGRIP VAN DEN INVLOED,

DOOR

H. VAN TRESLONG.

Vervolg.

5. *De macht der traditie.*

De traditie is de grootste macht, die het verleden doet voortleven in het heden; zonder haar zouden duurzame sociale instellingen onbestaanbaar zijn; geen gezag, noch heerschende zeden, geen standvastige godsdienstvormen, geen overtuigingen zelfs konden bestaan zonder haar tusschenkomst. Want de gemiddelde mensch is een instinct-wezen, dat op onderbewuste wijze zijn overtuigingen vergadert: het redelijk denken speelt geen rol bij het tot stand komen dier overtuigingen. Eerst zoodra de heerschende meening geboren is, tracht zij zich te bevestigen door assimilatie van redelijke overwegingen; het redelijk denken is de dieenaar der instinctief-verworven inzichten; de rede is ondergeschikt aan het „gemoed”.

De wordingsgang der gevestigde overtuigingen is dus anders dan het rationalisme ons zou willen doen gelooven; in het sociale leven speelt trouwens het rationalisme een ondergeschikte rol. Zoo het Katholicisme al steun zoekt bij de leerstellingen der Katholieke theologen, zoo het Calvinisme

zich beroemt op den logischen bouw van het Calvinistisch dogma, of het socialisme in het Marxisme een verdediging van zijn eischen en overtuigingen zoekt, de groote massa wordt niet „bekeerd” door de studie der Kerkvaders, noch socialistisch door het bestudeeren van Marx' leerstellingen.

De invloedrijke mensch heeft geen sterkeren bondgenoot dan het leege hulsel der traditie. Wie het voorrecht heeft als vertegenwoordiger van een traditioneel beginsel te gelden, bereikt op zijn gemak, zonder eenige inspanning, een hooger levenspeil dan wie, steunend op eigen gaven, door arbeid zich een succesvolle loopbaan wil verzekeren. De eerste taak van een volksleider, die zijn heerschappij duurzaam wil maken, bestaat in het kweken eener nieuwe traditie, die tegen de oude, overwonnen traditie opgewassen is. Verzuimt de leider deze zijne taak, dan is al zijn arbeid vergankelijk en vluchtig; nauwelijks heeft hij zich afgewend, nauwelijks is hij heengegaan of zijn schepping stort ineen; zijn aanhang vervliegt weldra en de oude traditie keert zegepralend terug. Dat verschijnsel kon men o. a. waarnemen na den dood van Cromwell en na den val van Napoleon in al die talrijke gevallen, waarin de leider, door zijn aanhang verlaten, in bespotting en schande ten onder gaat.

Zeer leerzaam in dit opzicht is de ondergang van Tiberius Gracchus. Met gevoelens van onrust, vrees en wrevel zagen de patriciërs, hoe Gracchus zich van het plebs bediende, om alleenheerscher te worden. De crisis kon niet uitblijven. Een groep jonge senatoren, verontwaardigd over de aanmatiging van Gracchus en diens aanhang, besloot door te tasten vóór het wellicht te laat was. Zonder wapenen, enkel voorzien van geïmproviseerde knuppels in den vorm van stoelpooten, trok het kleine, vastberaden troepje naar de markt, waar 3—4000 aanhangers om hun leider geschaard stonden. En zie, wat gebeurt er? Werd het

troepje teruggedreven door de gewapende Gracchianen? „De menigte”, verhaalt Mommsen, „week schuw uiteen, „toen zij al die voorname lieden voorzien van tafelpooten en „knuppels met toornige oogen zag aanrukken; Gracchus, „door slechts enkelen vergezeld, poogde te ontkomen” ¹⁾). Het resultaat is bekend; weldra achterhaald, wordt hij met 300 zijner volgelingen neergeknuppeld; niet één hunner viel door het staal.

Ziehier een voorbeeld van de macht der traditie. Ondanks de verbittering, die de plebejers jegens de heerschende klasse koesterden, ondanks hunne verontwaardiging over de hebzucht der patriciërs, leefde in hen de eerbied voor de machtigen, de schuwe onderdanigheid van den nederige, wien men van jongsaf niet anders geleerd heeft dan zich dankbaar te toonen voor de genadegaven van den heerscher.

Van de vroegste jeugd af had de plebejer in den patriciër een hooger wezen gezien; deemoedig was zijn houding als de voorname man zich verwaardigde tot hem te spreken, om hem arbeid te verschaffen of geldelijk te steunen in het drijven van zaken. De haat tegen de machtigen, door den tribuun opgewekt, was eigenlijk meer een ontevredenheidsbetuiging over een benarden toestand waarin de plebejer verkeerde, dan een welbewust verzet tegen een gezag, van welks hoogheid hij in den grond overtuigd was. De loondienaar, die elken dag zijn afhankelijkheid van den broodheer voelt, mist te eenenmale dat gevoel van eigenwaarde, dat noodig is om zich van het gezag meester te maken, om heerscher te worden. De economisch afhankelijke blijft kuddedier; het heerschen laat hij over aan den leider; vóór en na de revolutie blijft hij, wie hij was: een onderworpen, die opziet tegen de hoogheid van anderen.

1) Mommsen. Römische Geschichte IV. Buch. S. 92. Berlin, 1861.

Is het dan wonder, dat de verzamelde groep der Gracchianen uiteen stooft, toen elk hunner een voornamen patriciër met gebiedend en dreigend gebaar op zich af zag komen?

De fout van Tiberius was, dat hij zijn mannen niet een nieuwe traditie had ingeprent; in stede van den eerbied voor den adel had hij hun eerbied voor zijn leidende persoonlijkheid moeten inprenten. Of hij had hun een of ander blinkend idool moeten voorhouden, welks dienaars zij zich konden achten. Zoo had hij b. v. kunnen zeggen: mannen, ik breng u de „Vrijheid”, of „Gelijkheid” of „Broederschap” of alle drie te zamen; wanneer gij naar mij luistert en mijn bevelen opvolgt, zijt gij de uitvoerders van dit hooge ideaal, dat u een nieuw leven en een nieuwe samenleving zal brengen. Hij had hen, om met de socialisten te spreken, zelfbewust moeten maken, en dit zelfbewustzijn plaatsen tegenover de onderbewuste machten der traditioneele vereering van het bestaande. Nochtans, dit zelfbewust maken is een uiterst moeilijk werk, wijl de leider zich geplaatst ziet tegenover volwassenen, wier automatische, door sleur en gewoonte ingehamerde overtuigingen geen nieuwe denkingen toelaten. Een revolutie echter kan alleen slagen, als zij tegenover de oude een nieuwe traditie gaat te vestigen; om die reden is het noodzakelijk dat de nieuwe orde van zaken minstens gedurende één generatie zich staande houdt; alleen dán kunnen de nieuw-geborenen in de nieuwe traditie worden opgevoed. Na 1793 had de Fransche republiek telkens met de monarchale traditie te worstelen; herhaaldelijk bezweek het republikeinsch beginsel onder den aandrang der oude traditie; eerst thans, nu sinds 1871 de republiek zich onge-rept wist staande te houden, is een voldoende mate van stabiliteit bereikt; de massa heeft het republikeinsch beginsel aanvaard en in zich opgenomen.

Elke verstandige revolutionnaire volksleider tracht dan

ook in de eerste plaats zich toe te leggen op het kweken eener traditie; de mannen van het schrikbewind namen hun toevlucht tot den Godsdienst der Rede; Napoleon omgaf zich met de aloude attributen van het koningsschap. Door die praal verwierf hij zich het prestige, dat hem als dictator nimmer in die mate zou zijn ten deel gevallen.

Cromwell faalde in dit opzicht, toen hij heerscher werd; daarom was zijn rijk uit, toen hij stierf. Zijn eenzijdig theologisch rationalisme vermoedde niet, hoezeer zijn eenvoudige levenswijze nadeelig was aan het beginsel dat hij voorstond. In de oogen der massa gold hij voor zooiets als de beredderaar van een faillieten boedel; als een beheerder, die alles netjes in orde brengt voor den toekomstigen eigenaar, den telg uit het aloude koningshuis.

6. *De taak van den invloedrijke.*

Duurzaam gezag bezit alleen hij die ontzag inboezemt. De senatoren gingen zonder aarzelen de tienmaal sterkere welgewapende volksmenigte tegemoet; zij vertrouwden op de macht der traditie en de uitkomst gaf hun gelijk. Alleen een klein getal aanhangers van Tiberius bood tegenstand; dat waren zijn staf, de élite, de denkenden onder de onbewusten. Waren de senatoren bevreesd geweest, hadden zij zich zwak en aarzelend getoond, bang om toe te slaan, wellicht ware hun aanval dan afgeweerd; de leider zou den tijd gehad hebben de massa aan te moedigen, de aan den Senaat vijandige gevoelens aan te wakkeren, de vreesachtigen te steunen door het voorbeeld van eigen dapperheid. De taak van den leider is een opvoedende; het gevoel van onderlinge en gezamenlijke verantwoordelijkheid moet worden opgewekt, evenals de schaamte en afkeer van lafheid of verraad. De eerbied voor betoende dapperheid en zelfopoffering moet openlijk worden beloond en aangemoedigd.

Hij moet de leden zijner groep geestdrift inprenten voor het gemeenschappelijk ideaal en tevens het besef van persoonlijke waardigheid wakker roepen. Wie dit opvoedend, organiseerend talent niet bezit kan geen goed staatsman, geen veldheer zijn. De leider moet zijn menschen „in de hand” hebben, en ofschoon zijn invloed van korten duur is, kan hij zoodanige inrichtingen scheppen, dat het beginsel dat hij voorstaat, hem overleeft en aldus in de traditie overgaat. Sommige leiders bedienen zich van het oude vormenmateriaal, om hunne nieuwe bedoelingen te bevestigen; als handige opvoeders brengen zij de trage massa ongemerkt in het nieuwe spoor. Doch niet immer past de nieuwe inhoud in den ouden vorm. Geen volk betoonde zich meer gehecht aan oude vormen dan het Romeinsche en in onze dagen het Engelsche; en toch bleven zij niet voor omwentelingen gevrijwaard.

De leider moet in de massa een nieuw sociaal besef kweeken, zich uitend door een willekeurige, maar treffende fraze, die in het gemoed der massa aandoeningen wakker roept. Kan hij dat niet, dan is hij slechts een „belhamel”, die ten volle de nederlaag verdient, hem door de ordeliëvende partij berokkend. Het kristallisatieproces der groepvorming heeft overal en te allen tijde plaats; doch niet immer overschrijdt het besef der nieuwgevormde groepeerden den drempel van het bewuste. Soms is het een instinctief gevoel van verzet, dat de individuen te samen drijft om hun wrevel te uiten; de woordvoerder openbaart zich „vanzelf”; hij is niet listiger dan de rest der bende, alleen toevallig ietwat spraakzamer of grooter van gestalte. Dat kleine voordeel stempelt hem tot leider, of zooals de ordeliëvende burger het uitdrukt, tot belhamel, opruier, volksmisleider. In een van Tolstoy's romans, „Oorlog en Vrede”, wordt het

optreden van zoo'n halfbewuste verzetsgroep geschilderd op een wijze, die een volkomen juist beeld van de werkelijkheid geeft. We veroorloven ons de scène hier weer te geven. Een Russisch officier, enkel vergezeld van zijn oppasser, treedt op tegen een bende van oproerige boeren — lijfeigenen —, die weigeren hun landeigenares van haar kasteel te laten vertrekken.

„Hei, zegt eens, wie is hier de starost!” riep Rostow, terwijl hij op hen toetrad.

„De starost? Wat moet ge van hem hebben?” riep Karp (de belhamel). Maar hij had nog niet uitgesproken, of zijn muts vloog een heel eind weg en zijn hoofd wankelde onder den hevigen slag die hem trof.

„De mutsen af, verraders!” riep Rostow met donderende stem. „Waar is de starost?” herhaalde hij.

„De starost! Hij vraagt naar den starost! Dron Zacharowitsch, „ge wordt geroepen!” zeiden verscheiden stemmen fluisterend, terwijl de mutsen één voor één werden afgenomen.

„Wij zijn niet oproerig,” hernam Karp. „Wij gehoorzamen „slechts aan de ontvangen bevelen.”

„Wij hebben den raad der oudsten gevolgd.”

„Wat, hebt gij nog iets in 't midden te brengen, roovers „en schurken, die ge zijt!” riep Rostow, den forschen Karp bij den kraag grijpend.

„Hier, vrienden, bindt hem!”

Lawroeska sprong toe en greep Karp's handen vast.

„Onze soldaten ginds moesten ons komen helpen”, meende hij.

„Dat is niet noodig,” antwoordde Alpatitsch; en zich tot de boeren wendend, riep hij er twee tot zich en beval hun, hun gordels los te maken, om daarmee den gevangene de armen te binden; de boeren gehoorzaamden stilzwijgend.

„Waar is de starost?” herhaalde Rostow.

Dron trad eindelijk doodsbleek en met gefronste wenkbrauwen naar voren.

„Zoo, zijt gij het. Bind hem ook, Lawroeschka,” riep Rostow op een toon van gezag uit, alsof hij geen tegenstand en weigering mogelijk achtte. En werkelijk kwamen twee andere mannen uit de groep naderbij en Dron maakte zelf zijn gordel los om zich te laten binden.

„En gij anderen,” vervolgde Rostow, „maakt dat ge zoo spoedig mogelijk thuis komt en laat ik geen woord meer hooren!”

— — — — —
„Ik heb het wel gezegd, dat het tegen de bevelen was,” bromden verscheiden boeren tegelijk, terwijl ze elkaar hun domheid verweten. — En intusschen dreven ze den spot met de beide gevangenen.

„Zoo is het goed,” zei een hunner tot Karp, „nu kan ik „u eens op mijn gemak bezien! Het stond u fraai, zulk „een toon aan te slaan tegen onze heeren! Waar dacht „ge aan!”

Ieder mensch leeft in een geestelijke atmosfeer, die zijn denken en zijn handelingen helpt bepalen. Het moge den invloedrijke bij toeval eens gelukken de menigte aan te zetten tot daden, die tegen de heerschende zeden indruischen, nochtans blijft als onderbewuste macht de geestelijke atmosfeer werkzaam. Wee hem zoo hij zich te zeer verlaat op zijn tijdelijke macht; een klein voorval kan een kentering teweegbrengen, die al het oude, het schijnbaar-overwonnene doet herleven; de reactie doet zich gelden en de belhamel wordt geofferd onder het hoongelach zijner voormalige aanhangers.

Hoe heviger een ommekeer is, des te kortstondiger is haar heerschappij; hoe langzamer de revolutie te werk gaat, des te meer kans is er dat hare atmosfeer de geesten

doordringt, dat zij de publieke opinie tot zich gaat trekken.

Een overwinnaar kan een volk door het zwaard onderwerpen en nochtans in geestelijken zin verslagen worden door de geestelijke superioriteit der overwonnenen. Alleen geestelijk en zedelijk overwicht, dat zich doet kennen door politieke en economische instellingen, kan het succes van den veldslag bezegelen en bevestigen. Een veroveraar moet niet enkel krijgsman, maar bovenal ook staatsman en administrateur wezen; hij moet de overwonnenen beheerschen, na hen te hebben verslagen. De barbaren b.v. die het stervende Romeinsche rijk overvielen, waren niet in staat hunne overwinningen in een duurzame heerschappij om te zetten; soms lieten ze zich afkopen voor wat goud; soms viel hun rijk uiteen bij den dood van hun aanvoerder. Zij die in Italië zich vestigden, werden in geestelijken zin overwonnen door de daar heerschende geestelijke atmosfeer; weldra werden zij zoo al geen Romeinen, althans Italianen.

Het kleine Romeinsche volk met zijn uitmuntende instellingen, met zijn politieke karakterdeugden en administratieve talenten werd eeuwen lang de beheerscher der Oude Wereld, terwijl daarentegen de veroveringen van Alexander den Groote te niet gedaan werden na diens dood. De Hunnen onder Attila, de Mongolen onder Dschengis-Chan en Tamerlan, ze verdwenen even snel van het wereld-tooneel als ze gekomen waren. Niet ieder overwinnaar is een heerscher; het heerschen onderstelt een invloedsuitoefening, die de natuurlijke begaafdheid vormt van slechts enkele volkeren. Gelijk er heerschende volkeren bestonden en bestaan, zoo bestaan er ook heerschende groepen in ieder volk. En ook in elke heerschende groep kan men beheerschte en heerschende persoonlijkheden onderscheiden. Er zijn volkeren, die van nature als 't ware aangewezen waren voor de tyrannie, gelijk de negers en de voormalige Peruanen. En zoo ook be-

staan er volkeren bij wie een tyrannieke alleen-heerschappij onmogelijk ware; bij zulke volkeren, gelijk bij het Engelsche, is van oudsher het besef der persoonlijke waardigheid, het individueele zelfbewustzijn een breidel tegen een te sterke woeking van de heerschermacht.

In het leven van ieder volk wisselen communistische en individualistische stroomingen herhaaldelijk af; een te sterke uitbreiding van het gemeenschapsbesef schaadt de individueele vrijheid van handelen en denken; een reactie doet zich dan weldra gelden, die de persoonlijke vrijheid, de onaantastbaarheid van het individu gaat versterken. Doch een te sterk individualisme leidt tot versnippering van het gemeenschappelijk streven; het individualisme is als een centrifugale kracht, die tot anarchie en verbrokkeling leidt, wanneer ze niet tijdig wordt gebreedeld.

Zoo werd o. a. het feodale stelsel, dat de Europeesche staten uiteen deed vallen in talloze kleine monarchieën, ten slotte vervangen door een streven naar centralisatie, dat in Frankrijk en Engeland reeds vroegtijdig kon slagen, doch in Duitschland en Italië eerst in de 19e eeuw werd verwezenlijkt. In al die periodieke, rhythmische wisselingen vertoonen de leidende persoonlijkheden zich als de symbolische dragers van het beginsel, waaraan zij hunne kracht leenen en ontleenen; hun invloed op de massa is de weerspiegeling van den invloed, dien zij zelve van die massa ondervinden.

7. Willekeurige en instinctieve factoren van den persoonlijke invloed.

De traditionneele opvatting ziet in den leider een opstoker der onwetende massa, den belhamel die opzettelijk en met klaar besef het vuurtje stookt, dat hem moet warmen. Al is er een korreltje waarheid in die opvatting, in hare algemeenheid is zij onjuist en overdreven.

De groep kan onder bepaalde omstandigheden door den leider in 't leven geroepen en georganiseerd worden, maar ook dan is niet de eerste de beste buitenstaander geschikt om in die groep te worden opgenomen; een bepaalde geestesgesteldheid is vereischt om het streven van den leider in de daden eener groep te verwerkelijken; de leden moeten verwantschap, sympathie bezitten ten opzichte van de drijfveeren waaraan zij gevolg gaan geven; het materiaal, de onderbewuste bodem waarop de leider zijn gebouw gaat oprichten, moet homogeen zijn, althans in hoofdzaak.

In verreweg de meeste gevallen is de houding van den leider aanvankelijk instinctief of vaag bewust; eerst gaandeweg, met het groeien van zijn gezag, leert hij de verworven macht hanteeren, bedient hij er zich van als een instrument. Het is met de groepen gesteld als met de individuen; de meeste groepenhandelingen blijven binnen de sfeer van het onderbewuste; de instinctieve drang is voldoende om tot daden aan te zetten; de reflectie, de redelijke motiveering komt eerst later, als het geldt de verrichte handelingen te beoordeelen en te verdedigen. De impulsen gaan vooraf; de rede dient slechts om het teweeggebrachte feit toe te lichten.

De taak nu van den leider in het instinctief-sociale leven is geenszins een aprioristische; de leider staat midden in de groep; hij treedt eerst te voorschijn, zoodra zij zich tracht te uiten, zoodra zij naar woorden, naar daden zoekt om de invloeden, die haar in 't leven riepen, op passende wijze te beantwoorden.

Eene kleine afwijking is voldoende om in den kring der gelijken als aanvoerder te worden aangewezen: een grootere lichaamskracht, een weinigje welbespraaktheid, een luide stem, het is voldoende om in de oogen der kameraden als meerdere te gelden, als vertolker van het gemeenschappe-

lijk streven. Dit op den voorgrond treden berust slechts zelden op keuze; onwillekeurig heeft de schifting plaats, die in het leven der groep aan ieder zijn taak aanwijst naar mate zijner kracht.

Die onredelijke keus heeft ten gevolge, dat al te dikwijls de leider ongeschikt blijkt voor zijn taak; dat, wat hem van de middelmaat onderscheidt, is dikwijls waardeeloos voor de bijzondere taak, die hij moet vervullen.

Nemen wij het geval Luther. Zou men inderdaad durven staande houden, dat de Hervorming enkel het gevolg was van het optreden van Luther? Wie zulk een opvatting verdedigt, miskent de gewichtige drijfveeren, die in Luther's tijd toch vroeg of laat tot het ontstaan van een sociaal-kerkelijke beweging aanleiding moesten geven. Luther was zoo weinig de opstoker van de vlam der Hervorming, dat hij er voor terugdeinsde zich aan het hoofd der beweging te stellen, toen hij reeds onbemerkt door haar stroom was aangegrepen en opgeheven. Toen hij zijn stellingen liet aanplakken, was hij niet anders dan een dispuut-begeerige theoloog; van zijn daad voorzag hij geen andere gevolgen dan een redetwist, die in zijn voordeel zou moeten eindigen. En ziedaar, buiten zijn weten, buiten zijn toestemming om, wordt onze redeneerder aan het hoofd geplaatst eener geweldige sociale beweging, die nog iets anders vraagt dan het verdedigen van theologische stellingen! Het lijdt wel geen twijfel, dat de publieke opinie, die hem als leider doodverfde, een verkeerde keus deed. Welk een ander lot ware aan de Deutsche Hervorming beschoren geweest, zoo van den aanvang af een Cromwell, een Napoleon, of zelfs een Calvijn aan haar hoofd hadde gestaan! Aan energie ontbrak het Luther geenszins; maar die energie was te lang in theologische banen geleid, om te kunnen worden omgezet in die sociale scheppingskracht, die hier in de eerste plaats vereischt

werd. Luther was te zeer theoloog en metaphysicus om te begrijpen, dat een ommekeer in het traditioneel godsdienstig leven ook in de andere sfeeren van het geestelijk leven een omwenteling teweeg moest brengen. Al poogt het rationalisme 's menschen geest in vakjes af te deelen, in werkelijkheid bestaan die afscheidingen niet; een verandering in de godsdienstige opvattingen zal noodzakelijk een verandering in al de andere traditioneele inzichten met zich brengen; de oude idolen wankelen en vallen; de heiligen verdwijnen niet enkel in den religieuzen eeredienst. Zoo bezwijken vooral de staatkundige idolen; het gezag vermindert; de heerschende klassen beven, nu de ondergang hen bedreigt. Een staatkundige Luther zou zich hebben weten te bedienen van de democratische krachten, die in den aanvang der hervorming begonnen te ontwaken; onder deskundige leiding had het hervormde Duitschland volledig kunnen breken met het feudale anarchisme; de Duitsche eenheid, met moeite verkregen na eeuwen van worsteling, ware destijds reeds bereikbaar geweest, zoo Luther evengoed de legerscharen had weten te hanteeren als tong en pen. De boerenopstand vond in hem een heftigen vijand; op staatkundig terrein bleef hij zweren bij het oude; hij had slechts oog voor theologische onderwerpen. Zoo mislukte mede door zijn houding „de Duitsche eenheid.”

Een persoonlijkheid die veel gelijkenis met Luther vertoont, is de „profeet” Savonarola, de hervormer van Florence. Ook hier is het de theoloog, wiens oog verblind is voor alle andere zaken, dan die het godsdienstig leven betreffen. Savonarola is ook als staatsman in Florence opgetreden, gelijk Calvijn in Genève. Al zijn politieke maatregelen kwamen voort uit godsdienstige overwegingen; zij regelden enkel hierom het „wereldsche” van der menschen levensgedrag, wyl dit „wereldsche” moest worden ingetoomd.

Het zij Florence of Genève; steeds moet de kunst, de wetenschap, de staatkunde, ja alles dienstbaar gemaakt worden aan de voorschriften van een theologisch-godsdienstig stelsel. In Florence werden bij de aanzienlijke burgers huiszoekingen gedaan; alle voorwerpen van weelde, alle schilderijen met naaktfiguren werden in beslag genomen en openlijk verbrand; ziehier de staatkunde als toegepaste theologie!

Gelijk in het geval van Luther, wordt ook hier de leider onbemerkt als zoodanig geproclameerd door de publieke opinie. Savonarola begon zijn loopbaan te Florence als boetprediker; zijn vurige spreektrant bezorgde hem weldra tallooze toehoorders; tot uit den wijden omtrek stroomden de boeren naar de stad om den beroemden prediker te hooren. Weldra vormde er zich een vaste kern van aanhangers; de aanhangers werden volgelingen en ongemerkt werd aldus de invloedrijke redenaar herschappen in een beheerscher der publieke opinie, die zijn aanhangers zoodanig in de hand had, dat hij groeide tot een politieke kracht, die weldra heel het gemeenebest aan zich onderwierp.

De groei van den persoonlijken invloed wordt gewoonlijk bevorderd door de vorming van legenden en door de geestdriftige vereering, uitgaande van den engeren kring van volgelingen. De buitensporige gedragingen van een hysterisch volgeling zijn in zulke omstandigheden voldoende, om in den kring der adepten nverschijnselen van groepenhysterie op te wekken, die zich als een infectie snel voortplanten kan en tot een ziekelijke ontaarding van den massa-geest aanleiding kan geven.

Nog vóór Savonarola door de stijgende opwinding der massa zich zelven begon te houden voor een Godsgezant, een waren profeet, hadden zijn volgelingen hem reeds die functie toebedeeld. Aanvankelijk maakte hij zich boos over

die vereering ¹⁾), doch weldra schiep zijn ijdelheid behagen in het gevaarlijke spel. Van toen af voerde hij in zijn preeken God persoonlijk in, sprekende door Savonarola's mond; voortaan leven hij en de zijnen in louter hallucinaties. Fra Angelica van Brescia verhaalt o. a., hoe hij in den Kerstnacht het hoofd van Savonarola omstraald zag van een heiligenkrans ²⁾).

7. *De menigte zonder leider.*

De opgesomde voorbeelden zijn voldoende om aan te toonen, hoezeer de willekeurige uitoefening van het leiderschap het resultaat is van een groeiproces, dat zijn aanvang neemt in de onderbewuste, instinctieve drijfveeren van samengroeping, die aan de menschelijke natuur eigen schijnen te zijn.

Onbewust groeit de leider tot dat, wat hij is; hij wordt geschapen. Maar naarmate hij zich bewust wordt van den invloed, dien hij van nu af op de massa uitoefent, leert hij het leiderschap hanteeren; het onbewuste drijven maakt plaats voor een welbewuste taktiek, die weldra berekeningen omtrent de te behalen persoonlijke voordeelen in zich opneemt. Die voordeelen kunnen bestaan in de vereering door de massa, doch zij kunnen ook van materieelen aard zijn. In het laatste geval is de adviseerende taak van den leider meestal niet meer voldoende; hij streeft naar een machtiger invloeds-uitoefening; hij leert zich bedienen van religieuze, moreele, politieke machtsmiddelen; de leider is een politieke speculant geworden, die zijn succes verzekerd ziet, zoodra hij tot de heerschappij is doorgedrongen.

De theorie van den „opstoker” legt te veel den nadruk op het rationeele deel van de werkzaamheid van den leider;

1) Perrens, Savonarola. Holl. vertaling. Amsterdam 1860. p. 52 vv.

2) l. c. p. 53.

in de meeste gevallen, gelijk wij zeiden, is dit rationalisme van uiterst geringe beteekenis, of zelfs geheel afwezig.

Een massa zonder leider is een toomlooze, hulplooze bende, waarin de meest tegenstrijdige motieven om den voorrang strijden; zulk een anarchistische groep is zoo zwak, dat een georganiseerde Gideons-bende haar gemakkelijk omverloopt, al ware zij duizendmaal talrijker. De boerenopstanden der middeleeuwen mislukten bij gebrek aan goede leiding. Op sociaal gebied is een hooger-bewuste, goed-georganiseerde groep met grooter macht bedeed dan de instinctieve, veel-koppige menigte. Een ongedrilde, ongeorganiseerde groep is als het verspreid bewustzijn van een zinnelooze; zij kan niets en zij weet niet wat zij wil.

In het jaar 1536 brak te Gent een oproer uit. Karel V had van de stad een extra-oorlogsbelasting geëischt om tegen Frankrijk te kunnen optreden. De machtige stad, zelfbewust, nam daar geen genoegen mee en deed het tegenvoorstel om haar eigen burgers uit te rusten en tegen Frankrijk in 't veld te zenden; daarentegen wilde zij geen bijdrage betalen. De keizer was alles behalve gesticht over die vrijmoedige manier van optreden en nam maatregelen van weerwraak; tengevolge daarvan brak het oproer uit. „Op Woensdag den 20^{en} Augustus,” vertelt Sacher-Masoch ¹⁾, „verzamelde zich een groote menigte, meest arme lieden „en gepeupel, die in groote troepen heen en weer liepen; „ook trokken zij naar de Collacie-Kamer (een soort bureau voor publieke verkiezingen, publicaties, enz.) waar eenigen „hunner riepen, dat ze de Gentsche banier wilden zien en „bezitten. Anderen verlangden verlof met vijf of zes man „naar Duinkerken te gaan om den „verrader” Philippe de

1) v. Sacher-Masoch. Der Aufstand in Gent unter Kaiser Carl V. Schaffhausen 1857. S. 149.

„la Kethulle met geweld van wapenen te halen. Anderen weer „wilden wat anders, zoodat de baljuw meende, dat *niemand „wist te beslissen of te zeggen, wat ze eigenlijk wilden.*”

Een dergelijke bandelooze menigte wordt natuurlijk altijd verslagen; doch wel verre van die nederlaag te wijten aan organisatiefouten, wordt er verraad vermoed en gezocht. Er is geen volksbeweging zonder den traditionneelen verrader. Ons lieve vaderland heette in 1672 verraden door de regentenpartij; tijdens de groote Revolutie beefden de leiders elken dag voor een vermeend verraad. Marat, Danton, Robespierre, de Girondijn Louvet zagen in ieder hunner politieke tegenstanders een omgekochte, een verrader. — In Gent was van oudsher de legende verspreid, dat de graaf van Vlaanderen eertijds zijne landen aan den graaf van Holland had verpand, totdat een der leden van een oude Gentsche familie het land had vrijgekocht. In ruil voor dien dienst zou de graaf aan de stad Gent een aantal voorrechten geschonken hebben, in een groote charta vereenigd. Toen nu tijdens het oproer van 1536 de archieven werden nagezocht, om tegenover den keizer de aloude privilegiën te doen gelden, werd de bewuste charta niet gevonden. Dat moest het werk zijn geweest van een verrader; de publieke opinie wees als zoodanig den schepen Lievin Pin aan, een man die te voren steeds met eerbied en gunsten was behandeld. Zonder schijn of schaduw van bewijs werd hij gefolterd, enkel om de oproerige bende een slachtoffer te schenken, waarop haar woede zich kon koelen. — In 1672 werd om dezelfde reden — de bevrediging van het roerig publiek — Cornelis de Witt gefolterd, beschuldigd een aanslag gesmeed te hebben tegen het leven van den Prins. De de Witten werden doodgeranseld, wijl het publiek ze als verraders beschouwde; maanden van te voren zong men op straat:

Oranje boven, de Witten onder,
Die 't anders meent dien slaat de donder.

Nadat tijdens de Fransche revolutie ongeveer alle partijleiders onthoofd waren, gingen de menigten nochtans voort opstootjes te verwekken. In werkelijkheid ontbrak ook hier de leider geenszins; alleen hier, gelijk overal, waar de leiders onschadelijk gemaakt zijn, neemt hij, die anders op den voorgrond treedt, een anoniem karakter aan. In alle volksopstootjes die meer voortkomen uit woede, dan uit nuchter politiek overleg, in alle affect-groepen, om het zoo uit te drukken, is de rol van den leider een toevallige en voorbijgaande. Zoodra de menigte een blijvend doel najaagt, is organisatie onvermijdelijk en dan ook is de leider onmisbaar.

In de volksbewegingen van 1672 waren het bijna altijd onbekenden, die als belhamels op den voorgrond traden.

Van der Hoeven, in zijn geschiedenis der beide de Witten vertelt o. a. ¹⁾, hoe in Dordrecht een oloop ontstond naar aanleiding van een gerucht, dat het Tuighuis zoo goed als leeg was en dat men van plan was de stad aan den vijand over te geven: „Daarop quam *een zeeker Man*, zeggende „aan 't Volk, dat men tot behoud van de Gemeente en den „Staat het Eeuwig Edict moest vernietigen en al de Regen- „ten afzetten, die het opgesteld hadden en noch staande „hielden.” De oproerige menigte trekt naar het stadhuis, waarop Crijn met de Bijl op burgemeester Halling toetreedt, zeggende: „Zoo gij een woord tegen zegt, zal ik u met „deezen bijl de Kop in tweeën kloven.” — De Prins, binnen Dordrecht gekomen, wordt door het volk ondervraagd, of hij al stadhouder is; hij geeft een ontwijkend antwoord,

1 Amsterdam 1705. p. 369 v.v.

waarop *een stoute gast* zei: „dat is maar een doekje voor „'t bloeden; wij vraagen of Zijn Hoogheid al Stadhouder „is; zo niet, zullen wij hem uit de Koets in bescherming „neemen en de rest als Schelmen van stonden aan dood- „slaan” (p. 370 l. c.). — In Rotterdam werd het oproer nog „vermeerderd door *zeeker Heer*, die uit het Stadhuis aan „'t Volk riep: ses sijnder die het Land aan de Franschen „willen overgeeven, de Burgemeesters Johan Pesser, Gaal, „Vroeze en Zonnemans, de Heer Bisschop en de Geheim- „schrijver Van der Aa” (p. 372). Burgemeester Pesser wordt met stampen, schoppen en stooten naar 't stadhuis gedreven en gevangen gezet; bij Van der Aa worden de vensters ingeworpen; enz. — Niet de leider ontbreekt hier, maar de stelselmatige leiding. Tegen de machtige regenten dorst niemand het openlijk op te nemen.

(*Wordt vervolgd*).

HELDENVERGODING EN HELDEN- MISKENNING

DOOR

Dr. W. MEIJER.

Daar is in den laatsten tijd een zonderlinge opvatting van het woord „held” verbreid. Men heeft het vervangen door heros en toen eenmaal in dezen barbaarschen vorm de oude stempel vervaagd was, heeft men dezen naam gegeven aan allerlei menschen die hem geenszins verdienden.

Een Held is altijd geweest, iemand die boven anderen uitstak; een uitstekend mensch. En nu heeft men de bekende denkfout gemaakt en deze zin omgekeerd, waardoor de meening ontstond dat men elk uitstekend mensch ook een held zou mogen noemen.

Dit gaat niet op, kan niet toegelaten worden.

Een held is eerstens iemand die een daad verricht welke op 't lot van anderen grooten invloed heeft; tweedens een daad welke hemzelf aan min of meer groot gevaar blootstelt.

Een groot dichter, een groot schilder, een groot denker kan dus nooit als zoodanig een held genaamd worden, tenzij zijn werk bestemd is op een of andere wijze tot daden aan te sporen en daardoor voor hemzelf uit zijn werk gevaar kan ontstaan. Men kan even goed Jan Steen een heilige noemen.

Het heldenmatige is gelegen in de opoffering voor een door ons erkend edel doel. Een held is de kapitein die zijn zinkend schip het laatst van allen verlaat, een held is de geneesheer die in geval van epidemische ziekten ter hulpe snelt, een held is de visschersman die met de reddingsboot zijn naasten aan 't gevaar ontrukkt, een held de krijgsman die zijn leven in de waagschaal stelt voor zijn land. Wie zich niet door gevaar laat weerhouden een daad te doen die aan anderen ten goede komt is een held.

Het is mij nuttig voorgekomen een en ander eens te omschrijven na het lezen van een artikel in de „Nieuwe Gids” van Juli 1910. Het betrof de hulde aan Multatuli gebracht naar aanleiding van zijn „Max Havelaar”.

Ook ik had daaraan deelgenomen, en mij van harte verheugd bij de herdenking aan het groote feit dat tot een hervorming in het regeeringsbeleid over Oost-Indië had aanleiding gegeven: het optreden van Douwes Dekker, den assistent-resident van Lebak; het uitgeven van den „Max Havelaar”, het boek dat zulk een beroering in Holland teweegbracht. Den man, die dit tot stand bracht, heb ik onvoorwaardelijk gehuldigd, omdat ik in zijn daad meende te zien de openbaring van een heldenhart.

In historische bijzonderheden kan ik hier niet afdalen omdat dit in ons tijdschrift niet past, maar de feiten waarvan ik uitga, wil ik toch constateeren.

1^o. dat er in Indië tijdens het leven van Douwes Dekker en in 't bijzonder in zijn residentie gekneveld werd. Dit is in regeeringstukken en door ieder erkend.

2^o. dat door zijn daad hier te lande sympathie voor den Javaan is gewekt en dien ten gevolge ons regeeringsbeleid is gewijzigd, wat vooral sterk blijkt uit het stuk van Mr. J. v. Geuns in onze Eeuw, waar hij er voor waarschuwt toch vooral in dit opzicht niet te ver te gaan, en te sentimenteel te regeeren.

Maar hadden dan niet anderen daarop reeds voor Multatuli geweest; was het Gouvernement zelf niet reeds op de hoogte daarvan? Zeer zeker, van Hoevell had reeds lang over 't cultuurstelsel gesproken en Max Havelaar zelf vertelt ons hoe ieder Resident moest beloven te waken tegen afpersing der Indische bevolking. Maar dat alles belette niet dat er voortdurend gekneveld werd. Want . . . de regenten moesten ontzien worden.

Zoo is 't gegaan met het legerbestuur in Frankrijk tot Zola met zijn j'accuse tusschenbeide kwam; zoo is 't gegaan met de Roomsche Kerk tot Luther zijne stellingen aanplakte te Wittenberg en de pauselijke bul buiten de poorten van Wittenberg openlijk verbrandde. Een halve eeuw lang waren van alle kanten stemmen opgegaan over de domheid en onzedelijkheid der geestelijken, de kerk zelf beloofde steeds een Reformatie in capite et membris, maar er geschiedde niets voor dat een man zichzelf er aan waagde, evenals de Romein, die weleer den afgrond dempte op het forum te Rome, door zelf er in te springen.

Voor dergelijke daden heeft „men” eerbied. Dan eerst begint „men” na te denken. Dan eerst ziet „men” het noodwendige van iets in, als iemand met zijn leven er voor in staat. Wat Luther natuurlijk ook duidelijk voor oogen heeft gestaan.

Luther's hervorming heeft zelfs de Curie tot een tegenhervorming bewogen die thans in den persoon van Carolus Borromeus, tegenover Luther door de Kerk verheerlijkt wordt. Maar hoe nuttig en edel Borromeus ook gewerkt heeft, hoezeer hij ook zelf daarvoor levensgevaar getrotseerd heeft, met Luther's daad is de zijne niet te vergelijken. Zou de daad van Zola niet in verband beschouwd mogen worden met de scheiding van Kerk en Staat in Frankrijk die daarop gevolgd is?

Kortom al deze historische herinneringen bewijzen dat

groote hervormingen bijna nooit tot stand komen dan ten gevolge van in 't oog springende daden van enkelingen, die zichzelf daardoor echter, natuurlijk in 't belang hunner medemenschen blootstellen aan vervolging, nijd en levensgevaar. De Apologie van den Prins van Oranje, het verbond der Edelen, de eed in de Kaatsbaan en vele dergelijke uitingen zijn openbaringen van heldenmoed; zij zijn als 't ware de vonk die 't kruid doet ontploffen. En daar waar wij een onzer medemenschen tot dergelijke opoffering in staat zien, daar staan wij bewonderend stil, en beseffen hoeveel dank wij dergelijke helden verschuldigd zijn.

In onzen tijd wordt daarover door velen anders gedacht.

Ons huldebetoon aan Multatuli heeft een woord van verzet uitgelokt van Jhr. de Cock, in de „Nieuwe Gids” van Juli. jl. Hij wijst op het zonderlinge in Douwes Dekker's levensgedrag, op de onverdiende beschuldigingen die hij tegen regeeringspersonen richt, en op het feit dat hij vier jaren wachtte met de uitgave van de „Max Havelaar”.

Multatuli had eerst gehandeld. Dat is de zaak waar het om gaat, dat is zijn offer. Toen had hij vele pogingen in 't werk gesteld om hier gedaan te krijgen wat hij ginder niet vermocht, evenals onze vaders gezanten zonden naar Spanje en Luther zelf naar Rome ging, en toen dat alles mislukt was, toen gaf hij de Havelaar uit, die niets was dan 't proces-verbaal van de Lebaksche daad. Hij wilde recht voor den inlander, evenals Mirabeau voor 't Fransche volk, en dat heeft hij bewerkt door zijn daad. Zijn boek is daarvan het gevolg.

Gesteld eens dat die daad alleen de 70.000 Lebakkers te goede was gekomen en niet de 32 millioen Javanen zooals Multatuli bedoelde, was dat dan niet reeds genoeg.

Multatuli heeft niet een regeeringssystem aangevallen, dit was het cultuurstelsel, maar het regeerinsbeleid, waarbij

het den ambtenaar euvel werd geduid, als hij den regent, onzen hooggeschatten bondgenoot en medebestuurder durfde aanklagen. En die het regeeringsbeleid aanvalt als ambtenaar, weet wat hem te wachten staat. Multatuli heeft zijn bestaan er aan opgeofferd, en daar hij geen man was om op andere wijze zijn bestaan te vinden zijn gezin ongelukkig gemaakt.

Welnu, voor dat offer verdient hij onze hulde; al beklagen wij zijn gezin.

Dit is echter niet de meening van Jhr. de Cock.

Wat Multatuli gedaan heeft deed hij volgens Dr. Swart Abrahamsz als zenuwlijder, en is volgens Roosevelt afkeuringswaard. Een man moet eerst voor zich en zijn gezin zorgen en kan dan eerst denken aan de belangen van grootere kringen zijner medemenschen.

Zie dit is de meening die ik bestrijden wilde: de leer der psychiatrie en van 't Americanisme, die in stede van tot heroworship kan leiden tot heldenverachting.

Hierdoor worden met een slag de grootsten der aarde veroordeeld.

Het is de aard van den zenuwlijder dat hij het nabijzijnde over het hoofd ziet om alleen op de toekomst het oog te vestigen enz.

Aldus schreef Prof. Heymans eens in de Gids.

Maar daarom is toch nog niet ieder die dit doet een zenuwlijder. Men kan tot dergelijke daden ook door edele beweegredenen gedreven worden. Kajafas zeide tot Jezus, het is beter dat een verloren ga, dan dat het geheele volk verdorven worde: wie dit durft zeggen van zich zelf verdient onze hulde want hij heeft zich zelf voor anderen ten beste gegeven. Maar hoe dan met het gezin? Dat lijdt natuurlijk altijd mede. Was het dus niet verantwoord ook dat gevaar te loopen dan zou niemand eenig openbaar of Staatsambt op zich mogen nemen, tenzij hij celibatair wilde blijven.

Welke koning is tegenwoordig veilig voor anarchistische bommen? Zou men dan geen koning meer mogen zijn?

Of wie is er die ooit iets heeft gedaan ten nutte van 't algemeen en daarvan niet treurige gevolgen heeft ondervonden?

Die Wenigen die was davon erkant,
Die töricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten
Dem Pöbel ihr Gefühl und Streben offenbarten
Hat man van je gekreuzigt und verbrannt.

Volgens Mirza Schaffy zegt der Volksmund:

Wer die Wahrheit liebt der muss,
Schon sein Pferd am Zügel haben, enz.

Wie echter dat alles als zenuwlijden wil brandmerken, beledigt daarmee naar mijn gevoel onze menschenwaarde, en geeft aanleiding tot een achteruitgang van ons sociaal bewustzijn, waarvan ten slotte toch alle menselijke beschaving afhankelijk is. De volksmond, zegt met Roosevelt, wil je de menschen gelukkig maken, bemoei je dan met je eigen zaken. Maar ziet men dan niet, dat alles wat zaken doen heet, onvermijdelijk, al is 't ook vaak onbewust, geschiedt in het belang der maatschappij.

De geneesheer die de zieken wil bijstaan, haalt zich ten gevolge daarvan wellicht een ziekte op den hals, waaraan hij zelf, misschien ook wel zijn gezin bezwijkt, waarvan in elk geval het laatste de treurige gevolgen ondervindt, wijl het immers in zulk een geval zijn krachtigen steun moet missen.

Wie een ambt waarneemt in de maatschappij neemt verplichtingen op zich, die hij niet kan aanvullen met de reservatio mentalis dat hij er getrouw aan zal blijven voldoen, zoolang als er ten minste geen gevaar bij kan bestaan voor zijn gezin. Wat zou men anders hebben aan een officier, een rechterlijk ambtenaar, een kapitein, kortom alle verantwoordelijke personen?

Alle heldenmoed wordt een bespotting uit dit medisch

en oekonomisch oogpunt bezien, maar zeker zou ten gevolge van dit beginsel ook een groote belemmering worden aangebracht voor alle groote daden en denkbeelden ten bate van 't algemeen en onze maatschappij ingeschrompeld tot een baatzuchtige samenleving waarin alle broederliefde en menschenliefde beperkt was tot de liefde voor vrouw en kinderen, die hoe eerbiedwaardig ook, toch nooit dat ruim karakter draagt en den mensch zoo zeer verheft als de liefde tot grootere kringen.

Ik acht het daarom van belang dit beginsel te bestrijden als ongegrond en verderfelijk voor onze hoogere beschaving.

Als twee hetzelfde doen zijn zij daarom nog niet hetzelfde en al gelijken de handelingen van een zenuwlijder en van een geloofs- of krijgsheld vaak sprekend op elkaar, toch geeft ons dit niet het recht, ze beiden over een kam te scheren. De geneesheer trede nooit op als zedemeester. Dit ga vooraf, en de eisch dat iemand zich eerst geheel aan zijn gezin moet wijden en dan eerst voor 't algemeen welzijn hebbe te zorgen is onbestaanbaar met het feit dat alleen door 't sociaal leven een menschwaardig leven mogelijk wordt, hetgeen door Spinoza zoo kernachtig wordt uitgedrukt in zijn: *Status imperii dicitur civilis*. Voor wie verder ziet is een mensch, die zich voor 't heil van groote kringen offert, lofwaardig en mag men iemand die, zegge 32 millioen inlanders een dragelijk bestaan bezorgd heeft, niet verwijten dat tengevolge daarvan zijn vrouw met twee kinderen armoe geleden heeft.

Laat ons voor alles waken tegen heldenverachting of versmading, want dit is een veel grooter kwaad dan de heldenvergoding waaraan vroegere geslachten zich wel eens hebben schuldig gemaakt.

Koud water is goed maar men moet er niet alle vuur mede dooven; want het vuur is een gave Gods.

BOEKBESPREKING.

„Wijsgeerig Broddelwerk” door Dr. K. H. E. de Jong. De Avondpost-Drukkerij, 's Gravenhage. 1910.

Bovengenoemd geschrift is klaarblijkelijk in een zeer geprikkelden gemoedstoestand ontstaan. Het heeft eene voorgeschiedenis, welke dien toestand eenigszins verklaart, n.l. een jarenlange animositeit en een dagblad-polemiek. Het doel, dat de aanval-ler zich voor oogen stelde was niet meer of minder dan: „*Julius de Boer* als filosoof voor goed onschadelijk te maken” (p. 11)!

Het is niet moeielijk het onredelijke van die herhaalde attaques aan te toonen. Ze zijn te vergelijken met de plotselinge onverwachte ontladingen van lang opgehoopte electriciteit; — de ‘kortsluiting’ ontstond door de waanvoorstelling dat de schrijver der serie „Groote Denkers” *Plotinus* slechts of voornamelijk slechts zou kennen uit des Heeren d. J.’s „proeve van vertaling” van enkele bladzijden¹⁾ uit de Enneaden, (n.l. het 6e boek der le Enneade). Als men sedert eenige jaren de beschikking heeft over den oorspronkelijken text en bovendien over de bekende vertaling van *Hermann Friedrich Müller* (1878, 1880), dan vergenoegt men

1) Volgens de uitg. van Creuzer (1845) 19 halve blz., volgens de uitg. te Parijs (1855) 7½ kolom, volgens de Müllersche 11 blz.

zich waarlijk niet met eene *navolging* van een tiental bladzijden van die zelfde Duitsche vertaling, die de Heer d. J. leverde! Dat deze schrijver geen zelfstandig werk gaf, doch zich „aansloot bij” en eene „navolging” leverde van de Duitsche overzetting, heeft hij zelf verklaard (Het nieuwe Leven II. 1). Is het nu echter niet belachelijk hem daarop prat te zien gaan als op een oorspronkelijk werk?

De vertaling van *Müller* stond ook den schrijver der monographie „Plotinus” ten dienste. Doch de Heer d. J. schijnt niet in te zien dat *vertalen* (van een aantal zinnen uit de Enneaden) *allerminst het doel* van den auteur der monographie was. Het citeeren van *Plotinus* was slechts *een der middelen* om een veel hóóger staand doel te bereiken, n.l. voor Nederland-sche lezers het philosophische beeld te scheppen van den laatsten grooten denker der Oudheid. Voor het oordeel des tijds — de tijd oordeelt redelijker dan een verbitterd tegenstander —, waarin het werkje in algemeen *philosophisch* opzicht en niet van uitsluitend *philologisch* standpunt beschouwd wordt, is de auteur geen oogenblik ongerust. Er moge al in philologischen zin het een en ander aan te merken zijn op de studie, het philosophische, het essentiële der studie, blijft volkomen onaangetaast. De schrijver heeft zich nooit voor een philoloog uitgegeven. Herstel de kleine philologische onnauwkeurigheden, gering in aantal als zij bovendien nog zijn, — en het werkje blijft wat het was, de schets der Plotinische wijsbegeerte.

Het is vreemd dat de Heer d. J. van ieder ander dan van zichzelf schijnt te willen ontkennen, dat woordgetrouwe vertalingen nu eenmaal veel op elkaar moeten gelijken, omdat zij zich richten naar hetzelfde voorbeeld. De Heer d. J. heeft er in zijn drie aanvallen een zeker vermaak in geschept enkele zinnen van zijne vertaling naast de mijne te plaatsen. Welnu, laten wij hetzelfde kunstje ook eens op hemzelf toepassen. Wij kiezen daarvoor de *eerste* en de *laatste* regels zijner „proeve van vertaling”¹⁾ van 1909 en plaatsen die naast de *Müllersche* van 1878.

1) In het maandschriftje „Het nieuwe Leven” (II. 1.).

Hermann Friedrich Müller.

„Das Schöne beruht grösentheils auf den Wahrnehmungen des Gesichts, es beruht aber auch auf denen des Gehörs, wie bei den Zusammenstellungen von Wörtern und in der gesammten Musik. Denn auch Melodien und Rhythmen sind schön”.

„Oder aber wir werden das Gute und das Urschöne als indentisch setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne”.

Dr. K. H. E. de Jong.

„Het schoone berust voor 't meerendeel op de waarnemingen van het gezicht, maar ook op die van 't gehoor, zooals bij de samenstellingen van woorden en in de geheele toonkunst¹⁾, want ook melodieën en rhythmten zijn schoon”.

„Of men zal aan het goede en het oorspronkelijke schoon dezelfde plaats aanwijzen. Daar in elk geval ligt het schoone”.

Wij laten de gevolgtrekking aan den lezer over, doch vragen slechts of iemand zich heeft te verhoovaardigen over eene dergelijke vertaling en of 't niet onzinnig is een ander, die eveneens met den oorspronkelijken text vóór zich en de overzetting van *Müller* naast zich, opnieuw vertaalt, in een ingezonden stuk, in „De Avondpost”, te beschuldigen van plagiaat, omdat diens vertaling van enkele zinnen gelijkt op de zijne? Men bedenke daarbij dat de Heer d. J. zich toen wel wachtte te reppen van de vertaling van *Müller* en te vermelden — *wat voor een juiste beoordeeling toch noodig was* — dat hij zich bij diens vertaling had „aangesloten”, ze had „nagevolgd”.

Wij gaan nu over tot de bespreking van de eigenlijke argumenten, die het geschrift aanvoert, daarbij echter al het persoonlijke, dat de schrijver oprakelt, terzijde latende. Wij zullen hem op den voet volgen, doch moeten de aanmerkingen en beschuldigingen van algemeenen aard, waar geen schijn of schaduw van argument bij voorkomt, wel voorbijgaan.

1) Had de Heer d. J. ook maar in dit woord *Müller* nagevolgd. *Müller's* „Musik” klinkt beter dan des Heeren d. J.'s „toonkunst”, in een *woordgetrouwe* overzetting van *μουσική*. „Toon-kunst” wekt hier, in een filosofisch stuk, ongewilde associaties.

Wat beduidt al dadelijk de aanmerking, dat de monographie „gegevens en namen (vermeldt), die men reeds in de meeste boeken over de geschiedenis der wijsbegeerte kan vinden” (p. 2)? — Moet men dan andere, niet in de geschiedenis en de boeken voorkomende gegevens en namen, *verzinnen*?

Dan vindt de Heer d. J. allereerst... een drukfout! De plaatsnaam „Gesara” op blz. 5 (241) moet „Gerasa” zijn. De Heer d. J.: „Blijkbaar een drukfout, en als het er bij die eene blijft zullen wij dat nog wel door de vingers zien” (p. 2). — Is het nog niet veel te edelmoedig: één drukfout door de vingers zien? Men zie er echter een krijgslist in, om n.l. daarna te kunnen verklaren: de volgende 3 of 4 drukfouten, die ik zal aanwijzen, zijn... géén drukfouten.¹⁾

En toch moet het werk „wemelen” van „onjuistheden” (p. 1) en „vol fouten” (p. 9) staan; zoo beweert tenminste de Heer d. J. Hij kan 't alleen maar niet aantonen! Geen wonder dat hij „ongeduldig” werd, toen hij tot blz. 6 niets anders dan een paar drukfouten vond, die hij niet of noode als zoodanig erkent: een *r* die met een *s* van plaats verwisselt in een plaatsnaam (zie boven), een 2 die een 3 en een 1 die een 7 moet zijn.²⁾

„Nu sla ik in mijn ongeduld eenige bladzijden met fouten en al over” (2), zegt de recensent, — die hier een blik in de diepte zijner ziel gunt.

Wij gaan mee en volgen den Heer d. J. steeds op den voet. — Nu vindt hij... weer een drukfout!³⁾ Daarbij wendt hij voor, rekenend op argelooze lezers, niet te weten dat: „Vgl. Porph. V. Plot. 1” (2) geen gewone citaatsaanwijzing is. Er staat N.B. geen enkel woord tusschen aanhalingsteekens en bovendien staat er „Vgl.” voor: men heeft eenvoudig het vermelde; te *vergelijken* met de aangewezen plaats, waar men, zooals van zelf spreekt, niet ál het vermelde behoeft te vinden. De Heer d. J. wilde den valschen schijn wekken, dat de schrijver die plaats niet kende.

Daarna wordt de volgende zin uit de studie aangehaald: „Plotinus zou, nadat hij veel leermeesters in de filosofie

1) Het manuscript der studie over *Plotinus* is toevallig bewaard gebleven en bewijst evident dat hier zoowel als elders drukfeilen zijn ingeslopen. Het m.s. ligt voor den Heer d. J. en belangstellenden ter inzage.

2) Zie 't lijstje hierachter.

3) De 3e van het lijstje.

had gehoord, melancholisch geworden zijn, totdat hij op 28-jarigen leeftijd *Ammonius Saccas* hoorde". Hetzelfde vindt men bij *Hegel* vermeld (XV. 37) (in de uitgave van *Bolland* p. 659). Nu zal men van den auteur van „Groote Denkers” wel weten dat hij *Hegel* en *Bolland* kent. Geen van beiden is er evenwel bij geweest toen *Plotinus* melancholisch of „tiefsinnig” werd, en beiden hebben zij, evenals alle anderen, hun licht ten deze ontstoken bij *Porphyrius*, leerling van den grooten Neo-Platonicus, die 't ook alweer van hooren-zeggen had. De Heer d. J. incinueert nu dat uit dien zin slechts bekendheid met *Hegel* zou blijken en niet met het desbetreffende hoofdstuk bij *Porphyrius*. Het zou nog zoo erg niet zijn, daar niets *gecteerd* en slechts een wetenswaardigheid uit het leven van *Plotinus* vermeld werd. Evenwel het is niet waar bovendien, want uit datzelfde hoofdstuk (3), dat slechts enkele regels groot is, wordt iets vermeld, en nu juist wel als *citaat*, wat bij *Hegel* niet voorkomt, en dat bij *Porphyrius* onmiddellijk op het te voren vermelde volgt! Het staat in de studie slechts 16 regels verder! — Doch de Heer d. J. kreeg het netvliesbeeld van die woorden waarschijnlijk juist op den ‘blinden vlek’ zijner retina!

Wel is waar staat er, zooals bij nader onderzoek blijkt, bij *Porphyrius* (V. Plot. 3). dat *Plotinus* op 28-jarigen leeftijd „een hevige begeerte naar wijsheid” kreeg en eerst daarna „melancholisch” werd. Het zij zoo! —

Voorts kan de deskundige Heer d. J. (p. 4) niet ontdekken waar de zin: „Het eeuwige enz.” op blz. 20 der studie op slaat, omdat hij I. 4. 7 daar niets van vond. Welnu, hij worde terecht geholpen: zie III. 7. 1, 4. — Zie voor de daaropvolgende citaten en paraphrasen op die p. 4 het lijstje hierachter. Daar de Heer d. J. vast besloten was slechts één drukfout „door de vingers te zien”, worden de andere drukfouten — 't zijn er betrekkelijk weinige op het aantal van eenige honderde cijfers van bewijsplaatsen —, bij gebreke van werkelijke onjuistheden, geproclameerd tot onvergeeflijke fouten en tot bewijzen dat de auteur den text niet raadpleegde! Intusschen had moeilijk een beter corrector aan 't werk gezet kunnen worden.

Een strategema van het meest verdachte allooi blijkt uit het volgende. Een zin wordt (p. 4) aangehaald, die een paar tegengestelde begrippen (apóstasis en epistrophé) van *Plotinus*

paraphraseert, waarna de Heer d. J. uitroept: „Als dat eens eigen werk was! Maar helaas!” Dan wijst hij de paraphrase bij *Bolland* aan. Het zou toch waarlijk niets bijzonders zijn als de leerling een bekende gedachte van zijn leermeester overneemt, die al zijn leerlingen kennen, — en het had best kunnen gebeuren dat de auteur van het werk „Groote Denkers”, die zoovéél citeerde, een enkele aanwijzing vergeten had, vooral daar hij met de bedoelde gedachte zeer vertrouwd was; — evenwel heeft hij die plaats bij *Bolland* wel degelijk *aangewezen*, bij het vermelden van dezelfde gedachte en paraphrase, op blz. 24 (260).¹⁾ Bovendien blijkt uit de gebruikte woorden dat daar op nieuw en op eigen wijze de kenmerkende gedachte vertaald werd.

Het volgende stelt des Heeren d. J's geesteshouding in een helder licht. Hij heeft weer wat te pakken en roept glunder uit: „IV. 9. 11. kan ik in 't geheel niet vinden, aangezien de negende verhandeling der vierde Enneade slechts vijf hoofdstukken heeft. Weer drukfouten?” — Welnu, IV. 9. 11 moet zijn VI. 9. 11. (Vgl. het lijstje). Hier wijst de filosoof den philoloog den weg in zijn eigen land!

Ten slotte de door hem gevonden tegenspraak betreffende de Plotinische „extase”. De slechts schijnbare tegenspraak eindigt als men voor „begrip”, verduidelijkend, leest „verstandsbegrip”, gelijk ieder onpartijdig en normaal denkend lezer vanzelf zal doen. „Alle (verstands)begrip te boven” gaan is juist wel in overeenstemming met het „zuivere denken”, zoowel in Plotinischen zin als in dien van onzen tijd, die in het licht staat van de Duitsche wijsbegeerte der 19e eeuw, waarin onderscheid gemaakt wordt tusschen *verstand* en *rede* (zuiver denken). De Heer d. J. echter, die slechts classiek literator en geenszins filosoof is, meent tegenspraak te hooren waar zuivere overeenstemming heerscht. Men vergelijkte blz. 16 (252) met 33 v. (269 v.) der monographie.

Voor een paar niet aangeroerde punten verwijs ik eenvoudig naar het volgende lijstje, waarin ook de bovengenoemde drukfouten en bovendien nog een paar andere onjuistheden worden verbeterd.

1) Vgl. 't lijstje. Zie noot.

Blz. 241 ¹⁾ regel 13 staat	Gesara	moet zijn	Gerasa.
" 242 " 9 "	Porph. V. Plot. 2, 11,	" "	Porph. V. Plot, 3, 17.
" 249 " 23 "	Vgl. " " " 1 ,	" "	Vgl. " " " 2.
" 252 " 15 "	VI. 8. 1.	" "	IV. 8. 1.
" 256 " " "	dat eerst	" "	die eer.
" " " 24 "	I. 4. 7.	" "	III. 7. 1. 7.
" " " 28. 29 "	"brengt tijd voort",	" "	brengt tijd voort.
" 258 " 28 "	IV. 4. 12.	" "	IV. 4. 12, III. 5. 4.
" " " 30 "	logicon	" "	logicos.
" 260 ²⁾ " 18 "	IV. 9. 11.	" "	VI. 9. 11.
" " " 34 "	Strom. I. 316.	" "	Sfrom. I. 316 (Sylb).
" " " 36 "	4e noot	" "	2e noot.

Van philologische zijde werd er nog op gewezen, dat de auteur van het geschrift „Over het Verhevene” (blz. 247) niet de Neo-Platonicus *Longinus*, zooals men algemeen aannam, maar een tijdgenoot van *Augustus* zou zijn. (Vgl. o. a. Wilamowitz, Griech. Leseb. II. 378 a⁰. 1902.).

D. B.

De Nieuwe Gids, Maandschrift voor letteren, kunst, wetenschap en wijsbegeerte.
Gedenkboek 1 Oct. 1910, 's Gravenhage.
N. V. Electr. Drukkerij Luctor et Emergo.

Ons werd toegezonden het feestnummer van de Nieuwe Gids, met speciaal verzoek de aandacht onzer lezers te willen vestigen op de instelling van den „Nieuwe-Gids-prijs.” „Voor de eerste maal worden thans uitgelooft twee prijzen, elk tot een bedrag van tweehonderd gulden, of een zilveren lauwerkrans, naar keuze, en wel: één aan de(n) auteur van de beste dichtkunstwerken, en één aan de(n) auteur van de beste prozawerken, die sedert 1 Jan. 1901 in eerste uitgave in Nederlandsche taal zijn verschenen en tot de kennis van de Com-

1) De cijfer onderaan de bladzijden.

2) De plaatsaanwijzingen op regel 17 en 18: 1. 4. 9. en 1. 7. 2. hebben hier geen zin, omdat twee regels, waarop zij slaan, zijn uitgevallen, n. l.: „Wijsheid en geluk zijn het hoogste voor den mensch; hij bevrijde zich van lagere machten en verheffe zich in den geest en het goede”. Plaatst men dezen zin vóór: „Het hoogste enz.” (regel 16), dan hebben de citaatsaanwijzingen (hun) ‘zin’ herkrepen.

missie ter Beoordeeling zijn gekomen. Bij de prijzen zal een gecalligrafeerde oorkonde worden gevoegd."

Hoewel het niet op onzen weg ligt een aankondiging of beoordeeling te geven van litteraere geschriften en periodieken, willen wij niet nalaten het Tijdschrift de Nieuwe Gids met haar gevierd jubileum geluk te wenschen. Er is een verband tusschen zijn verschijning, het werk door de nieuwe gidsers gedaan eenerzijds, en de wijsgeerige belangstelling in ons land anderzijds. Wij hebben bij de oprichting van het Tijdschrift voor Wijsbegeerte op dit verband gewezen, en destijds voor zeker gehouden, dat de nieuwe liefde voor het woord, waarmêe de N. Gids de jongeren vervulde, heeft voortgewerkt en moest voortwerken tot eene liefde voor het begrip De N. Gids begon zonder, maar riep om, een levens- en wereldbeschouwing, en zij zelve reeds heeft de woordkunst naar het beschouwelijke heen geleid, daarmede de behoefte aan wijsgeerigheid bewijzende. Het jubileum van de Nieuwe Gids heeft uitgestrekter beteekenis, dan het vijf en twintig jarig bestaan van een Tijdschrift: het beteekent een wending in de geestes-beschaving, waarvan nog maar de aanvangen zijn ingezet. Wij wenschen aan het Tijdschrift, dat zoo groote beteekenis heeft in de geschiedenis onzer letteren, een lange toekomst toe, waarbij het, met breede en diepe opvatting geleid, tot de vermeerdering der geestelijke goederen van het Nederlandsche volk veel moge bijdragen. B. de H.

Julius de Boer. Groote Denkers. Tweede Serie (Heraclitus, Socrates, Plato, Aristoteles, Philo van Alexandrië, Plotinus.) Hollandia-Drukkerij, Baarn.

Het is niet vooraf te zeggen wat men verwachten moet van een serie korte wijsgeerige monografieën, aan welke de eisch gesteld is van populariteit. Er is gevaar dat de lezers, voor wie de geschriften bedoeld zijn, met te onbepaalde aanwijzingen moeten volstaan, en anderzijds is er gevaar, dat ze met te kort saamgevatte kennis worden bezwaard. Het is niet geheel mogelijk een dezer gevaren geheel te ontgaan; maar het komt mij voor, dat over het algemeen de Heer de Boer tusschen de

beide klippen onbepaaldheid en duisterheid heeft weten door te komen, en dat hij in deze geschriften veel verzameld heeft dat leerzaam is voor wie in de Grieksche oudheid belangstellen en waardoor het begrip over de intellektuele bewegingen des tijds kan worden verhelderd. Het is de bedoeling van den schrijver geweest een overzichtelijk beeld te geven van de wijsgeerige stroomingen in Hellas; daarbij moest de taak eenvoudiger opgevat dan soms met de stof overeenkomt. De Plato-figuur bijv. kan in zoo kort bestek slechts zeer gedeeltelijk tot haar recht komen, en de platonische kwesties moeten blijven rusten. Toch is het ook hier aan den schr. gelukt hoofdtrekken uit te beelden, waardoor de lezer op weg geholpen wordt om een begrip te krijgen van de positie van dezer denker in zijn tijd. Het best lijkt mij het werk geslaagd, waar niet de veelzijdige individualiteiten, maar de denkstroomingen op den voorgrond staan, de tegenstelling tusschen scholen geformuleerd wordt, de algemeene bewegingen worden geteekend. Voor grooter kring van lezers ligt hier dan ook het interessante. Zoo is bijv. de studie over Philo of die over Heraclitus, waar in verband met Ionische school, Pythagoreïsme en Eleatische filosofie een begrip van het Heraclitisch denken wordt ontwikkeld m. i. een goed geslaagde bevattelijke monografie te noemen. Door meedeeling van kernspreuken, fragmenten, citaten heeft de Schr. bovendien een proef gegeven van wat men zou kunnen noemen de lokale kleur der wijsgeerige gedachten.

Dat de Heer de Boer over menig vraagpunt heeft moeten heen stappen, dat hij in menig punt zich bij het oordeel van bekende schrijvers heeft moeten neerleggen, is vanzelfsprekend en komt met de bedoeling van kort gegeven overzichten overeen. De taak dezer geschriften is niet een zelfstandige opvatting over de Grieksche wijsbegeerte te verdedigen, maar een, door studie der geschiedenis en door eigen nadenken verkregen kennis, waarbij het niet om filologische maar om filosofische waarden gaat, zoo duidelijk mogelijk voor te dragen. Daar de schr. slag heeft gehad om hoofdzaken naar voren te brengen, kunnen vele lezers, met belangstelling voor de geschiedenis van kultuur en denken toegerust, met deze geschriften hun nut doen.

Aan degenen, die in geen geval een populaere voordracht van wijsgeerige gedachten goedkeuren, zou ik willen opmerken, dat de klassieke denkers er anders over gedacht hebben. Zij hebben als voorlichters van het denkend deel des volks willen gelden. Plato bedoelde een staatshervorming; Socrates onderhield zich op de markt, de Sofisten leerden wie maar betaalde en Xenofanes was rhapsodist. Slechts daar, waar het gedachte-werk te fijn geslepen is voor ongeoeffend oog, kan alleenlijk de algemeene strekking in 't globale worden aangewezen; maar de wijsbegeerte wil meer zijn dan vakstudie: zij wil ook cultuur-macht zijn. Zoo moet zij dus toegankelijk gesteld worden voor meer hoorders dan die zitten in de kollegezaal.

B. de H.

Wilhelm von Humboldts ausgewählt philosophische Schriften. Herausg. von Johannes Schubert. Philosoph. Bibliothek Band 123. Leipzig, Verlag der Dürischen Buchhandl.

De bezorger dezer uitgave van Humboldts wijsgeerige geschriften, achtte den tijd gekomen om de bekende en toch ook onbekende figuur van von Humboldt opnieuw bij het belangstellend publiek te introduceeren, daar tegenwoordig met de groote epoche van het Duitsche idealisme wordt aanraking gezocht. In strikten zin des woords zijn deze geschriften niet wijsgeerig te noemen, maar de geest der wijsgeerigheid ademen zij zeker. De uitgever zegt dienaangaande dat, al heeft von H. geen stelsel geschapen, toch „niemand bij hem missen zal de innerlijke filosofische eenheid, die waarlijk niet lager staat dan de vaak kunstmatig verkregen uitwendige eenheid van vele systemen, en welke juist het uitvloeisel is der eenheid en geslotenheid van de geheele intellektuele persoonlijkheid des denkers.” Na een karakteriseerende Inleiding, wordt de stof verdeeld over volgende hoofdstukken: zur Aesthetik; zur Geschichtsphilosophie; zur Sprachphilosophie; zur Religionsphilosophie; zur Paedagogik.

Wij juichen deze uitgave toe omdat zij ons een typeerende

figuur eener groote kultuurperiode naderbij brengt. Al meer dringt de overtuiging door, dat de wijsbegeerte geen inhoud is van op zichzelf staande stelsel, maar inhoud van een kultuurgeest, en dat zij verstaan moet worden in verband met de geestesstroomingen en algemeene verschijnselen, met welke zij is verwant. Figuren als Herder, Schlegel, Humboldt, die niet thuis behooren in de geschiedenis der wijsbegeerte in strikten zin, moeten toch bestudeerd, wanneer men den wijsgeerigen geest in het algemeen wil beschouwen.

Zoo vertegenwoordigt von H. een aesthetisch humanisme, dat een der samenstellende factoren van het Duitsche idealisme is geweest. Wat Schiller heeft gewild, de vereeniging van zinnelijkheid en geestelijkheid, door Kants rigorisme in onverzoenlijke tegenstelling gezet, vindt in Humboldts gedachte weerklank. Toch heeft zijn litteraere arbeid door koelte en objectiviteit meer van Goethes geestes aard, dan dat hij aan den pathetischen Schiller herinnert. Men leze vooral uit het Hoofdstuk „zur Aesthetik” de „Rezension von Goethe's zweitem römischen Aufenthalt”, waar over Goethe en over Rome menige verhelderende fijne en geestrijke uitspraak te genieten valt.

B. de H.

Léon Paschal. Esthétique Nouvelle fondée sur la Psychologie du Génie. Paris, Mercure de France.

Dit werk bevat een uitvoerige en zeer breed opgevatte studie over het genie en de manieren waarop het zijn werken voortbrengt, en over vraagstukken der schoonheidsleer. Het is psychologisch opgezet, niet spekulatief, zoodat zijn rijke stof niet geheel synthetisch is saamgewerkt. Het ontbreekt er aan de innerlijke eenheid, die de deelen tot een onverbrekkelijk verband saamvoegt. De schr. vangt aan met een verzet tegen de sociologische kunstleer; hij zelf heeft zich te voren op den weg bevonden, door Spencer, d'Espinass, Schaeffle ingeslagen; maar bevond dat hun sociologisch gezichtspunt een onware analogie inhoudt: de analogie der kunstprodukten met een organische functie. Niet het begrip der samenleving, maar dat van den kunstenaar moet uitgangspunt der kunstleer zijn. Het begrip van den kunstenaar moet psychologisch gewonnen en aldus

moet, volgens den schrijver, de psychologie van het genie de basis zijn, waarop de kunstleer gebouwd wordt. Ook de methode, die van de kunstwerken zelf uitgaat kan het juiste begrip niet geven. De kunstwerken zijn sekundaere feiten, dont la connaissance résulte d'une simple déduction dès que nous savons ce qu'est le génie, car tout se résume en lui (p. 339).

In de opvatting van het genie is de schr. niet de Lombrososche leer toegedaan: het genie beschouwt hij als l'homme grandi dans toutes ses puissances (202); gelijk ook door de romantieken het genie werd opgevat. De eigenaardigheid van het genie is het vermogen om eigen gedachtegangen bij anderen te doen ingang vinden (p. 203). Waar dan de Schr. psychologisch over het genie handelt, zijn het vooral de vatbaarheid voor indrukken en het vermogen om deze te concentreren, welke hij beschouwt; bij de eerste verplaatst het bewustzijn zich in andere bewustzijnen (imagination; polypersonnalité); bij de concentratie koördineert het de elementen tot een geheel. Dit deel van het werk van L. Paschal is zeer rijk aan literatuurkennis en psychologische gegevens, maar het mist de wijsgeerige klaarheid en concentratie; het gaat enumeratief te werk en geeft ten slotte toch geen enkelvoudige samenvatting. Hetgeen Schopenhauer over het genie schreef in het tweede Boek der Welt als W. und V., overtreft het hier gegevene door meerdere wijsgeerige enkelvoudigheid.

Na de psychologie van het genie, een Hoofdstuk over de wijzen van voortbrengst en schepping van litteraere kunstwerken: toute oeuvre d'art est l'image d'une personnalité (de schrijver) ou l'image d'un de ses moments passagers (p. 208.) Deze stelling wordt met uitgebreide literatuurkennis toegelicht, waarbij gewezen wordt op de wijzigingen, die een schrijver aanbrengt in omstandigheden, of ook in eigen karakter-factoren, om zich in zijn werk te objectiveren. Litteraer werk is de ontlading eener eigen passie van den auteur, door welke ontlading hij tot rust komt en zijn innerlijk evenwicht herstelt; het blijft altijd zichzelf dien hij uitbeeldt. In dit deel van zijn boek is het de litterator, die met zaakkennis over eigen vak spreekt, gelijk trouwens het geheele werk de stempel draagt van door een letterkundig eer dan een wijsgeerig schrijver te zijn samengesteld. Een voorbeeld is hem meer waard dan een

formuleering, het schilderende en rijke prosa van den heer Paschal, doet soms vergeten, dat wij een studie over aesthetika, zelfs een *esthétique nouvelle*, een nieuwe theorie zouden ontvangen.

De manieren waarop het genie zijn werken scheidt, zijn volgens den schr. vooral deze: de spontane en de systematische scheppingswijzen. In de spontane is het eigen sentiment, het afektisch element der ziel, de beheerschende faktor der kunstproduktie. Uit kracht dezer stimuleering objektiveert een schrijver zichzelf in zijn werk. Behalve de aanleidende omstandigheden waaronder het werk wordt gekoncipieerd (p. 248—268) is het vooral de inspiratie, die hier ter sprake komt, en die bestaat in de werkzaamheid van krachten buiten onze controle. De Schr. onderscheidt tusschen tweërlei inspiratie: een „*activité constructive*” die de onbewuste voorarbeid in de kunstenaarsziel voltooit en het resultaat aan het licht brengt én de „*aisance du travail*” waarbij woorden en beelden zonder inspanning opwellen. Onder „systematische scheppingswijzen” in tegenstelling met „spontane” verstaat den schr. een overheersching der gedachte over de aandoening, een scheppingswijze die in haar voortzetting tot kunstmatige en gevoelsleege produktie dreigt over te gaan. Emile Zola est l'écrivain qui, de nos jours présente à l'état le plus pur, le mode de création systématique. (p. 305).

In het laatste gedeelte van zijn boek gaat de schr. over tot bespreking van de „vraagstukken der kunst en der schoonheid”. Na algemeene beschouwingen, volgt een Hoofdstuk over de „*differents facteurs, qui contribuent à l'impression de beauté*”. Daarna een hoofdstuk over de beteekenis der kunst in de samenleving; met eenige nabeschouwingen sluit het werk.

In dit gedeelte moet dan de „nieuwe schoonheidsleer” dezer *Esthétique Nouvelle* vervat zijn. Maar hier, waar het op stelselmatig begrip neerkomt, is het werk van den Heer Paschal ontoereikend. Hoe kan het anders? want nadat de psychologie van het genie is afgeleid uit de kunstwerken kan er niets nieuws voor 't begrip der kunstwerken voor den dag komen, zoo ze op hun beurt uit het genie moeten begrepen worden. De definitie der schoonheid blijft dan ook psychologisch: „*l'oeuvre d'art est l'expression la plus complète de la personnalité de*

l'artiste. A cette condition-là l'oeuvre est belle. Il s'agit donc de retrouver, dans l'oeuvre, les éléments de la personnalité avec les qualités qui leur sont inhérentes" (p. 345) en: „cette ivresse, cette joie orgiaque. . . . c'est la jouissance d'art, c'est la beauté. Als eigen definitie van den schrijver volgt daarop: „est donc beau ce qui nous apparait incomparable, sans égal parceque notre esprit est dans l'incapacité de se représenter un terme, qui serve de définition ou de mesure" (p. 355). De „nieuwe schoonheidsleer" vermag dus ons geen theoretisch begrip te geven. De fout ligt bij het gemis aan wijsgeerigen grondslag. Wie schrijft „c'est de nos émotions et de nos sentiments que s'élaborent nos idées" (p. 351) heeft niet het begrip aangaande des menschen theoretische bewustheid, dat tot het ontwerpen van een schoonheidsleer onmisbaar is. Hij kan zijn kracht vinden in psychologische analyses, doch niet in wijsgeerigen bouw. De Heer Léon Paschal heeft dan ook op smaakvolle en zaakkundige wijze veel over de scheppende werkzaamheid van litteraere kunstenaars medegedeeld — maar wat hij niet gaf was een *éthétique nouvelle*.

B. DE H.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. (Leipzig, Eckardt) Band 137, Heft 1.

Höfer, Erkenntnisprobleme und Erkenntnistheorie.

Bastyr, Der freie Wille und seine Bedeutung in der Erfahrung.

Groos, Bemerkungen zum Problem der Selbstbeobachtung.

Band 137, Heft 2.

Steglich, John Stuart Mills Logik der Daten.

Manno, Zur Metaphysik der Willensfreiheit.

Köster, Kant und Aristoteles.

Stamm, Das Problem der Erlösung und die Schillersche Weltanschauung.

Band 138, Heft 1.

Steppuhn, Wladimir Ssolowjew.

Dunkmann, Zum Begriff des Individuellen.

Tiemann, Das Problem der Materie bei Eduard von Hartmann.

Vorländer, Kants Werke in der Akademie-Ausgabe.

Band 138, Heft 2.

Tiemann, Das Problem der Materie bei Eduard von Hartmann.

Steppuhn, Wladimir Ssolowjew.

Schwartzkopff, Die Erkenntniss der Aussenwelt.

Archiv für Philosophie. 1 Abteilung (Berlin, Reimer).

Philippson, Die Rechtsphilosophie der Epikureer.

Jordan, Pars secunda Philosophiae, seu Metaphysica.

Redlich, Die Apofasis des Simon Magus.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. (Leipzig, Reiland). Jahrg. 34, Heft 3.

Müller-Freienfels, Zur Begriffsbestimmung d. Aesthetischen und der Kunst.

Stamm, Das Prinsip der Identität und der Kausalität.

Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie.

Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

Band 23, Heft 2

Gutberlet, Die frühkindliche Psychologie und die Paedagogik.

Straubinger, Spicker und der Gottesbeweis.

Walz, David Hume und der Positivismus und Nominalismus.

Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Renner, Ueber die Figuren und Modi des Syllogismus.

Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, (Paris, Alcan).

35e Année, No. 3.

Chiapelli, Les tendances vives de la philosophie contemporaine.

Le Dantec, Les phénomènes qui commencent.

Paulhan, La logique de la contradiction.

Lalande, La théorie des valeurs.

35e Année, No. 4.

Janet, Une Félicité artificielle.

Jankéléwitch, La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie.

Richard-Foy, L'existence et les lois du hasard.

Martin, Influence de l'habitude sur les sentiments.

35e Année, No. 5.

Rogues de Fursac, Les causes de l'avarice: facteurs sociaux, ethniques, et familiaux.

Beaunès, Le mécanisme cérébral; observations personnelles.

Janes, Une Félicité artificielle.

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, Libraire Armand Colin)

18e Année, No. 4.

Baldwin. La logique de l'action.
 Lacombe, Une expérience sur l'influence des idées.
 Goblot, Dédution et syllogisme.
 Winter, Caractère de l'algèbre moderne.
 Lévy, La philosophie religieuse de Schleiermacher, d'après la
 thèse de M. Cramausse.
 Guy-Grand, Le Procès de la Démocratie.

18e Année, No. 5.

Sorel, Vues sur les problèmes de la philosophie.
 Bouglé, Proudhon sociologue.
 Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.
 Walter Kinkel, La logique de la connaissance pure.
 Lévi, Directions des études éthiques dans l'Italie contemporain.
 Guy-Grand, Le Procès de la Démocratie.

Revue Néo-Scholastique. (Louvain, Institut supérieur de Philosophie).
 17e Année, No. 67.

Mandonnes, Roger Bacon et le Speculum astronomiae.
 Clodius Piat, La vie de l'intelligence.
 Palhoriès, Le problème moral et la sociologie.
 de Hovre, La philosophie sociale de Benjamin Kidd.
 De Wulf et Pelzer, Bulletin d'histoire de philosophie médiévale.

The Philosophical Review. (Macmillan Comp. Lancaster P. A.).
 Vol. 19, No. 2.

Hibben, The Philosophical Aspects of Evolution.
 Salter, Schopenhauer's Contact with Pragmatism.
 Dewing, The Significance of Schelling's Theory of Knowledge.
 Vol. 19, No. 3.

Shelton, Spencer's Formula of Evolution.
 Lindsay, The Philosophy of Schelling.
 Spaulding, The Logical Structure of Self-Refuting Systems.
 Hocking, How Ideas reach Reality.

The Hibbert Journal. Vol. 8, No. 4.

Pars Minima, An open letter to English Gentlemen
 Childs, Woman suffrage.
 James, A pluralistic Mystic.

- Brown, The Missage of Anarchy.
Glemen, Professor Harnack en Acts.
More, The Metaphysical Tendencies of Modern Physics.
Rogers, Mr. Bernard Shaw's Philosophy.
Armitage, Why Athanasius won at Nicea.
Whitby, Is punishment Crime?
Chapman, The comic.
Carr, The Philosophy of Henry Bergson.
Bowne, Gains for religious Thought in the last Generation.
-

INGEKOMEN BOEKEN.

- De Nieuwe Gids, Gedenkboek, 1 Oct. 1910. 's Gravenhage, Electr. Drukkerij „Luctor et Emergo”.
- Platons Dialog Theaetet, Uebersetzt und erläutert von Dr. O. Apelt, Philos. Bibl. Band 82. Leipzig, verlag der Dürrschen Buchhandlung.
- Dr. A. H. de Hartog, Drie Wijsgeeren onzer dagen. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink.
- Julius de Boer, Groote Denkers, Derde Serie, No. 1. Baco van Verulam. Baarn, Hollandia-Drukkerij.
- Dr. K. H. E. de Jong, Wijsgeerig Broddelwerk.'s Gravenhage, de Avondpost-drukkerij.
- Lotusknoppen, Maandschrift gewijd aan universeele Broederschap en de verspreiding der theosophie, onder leiderschap van Kath. Tingley. Uitg. van de Univ. Broedersch. en h. Theos. gen Groningen, Deel XII No. 11. Sept. 1910.
- Paedagogisch Tijdschrift voor het Christel. onderwijs, onder redactie van K. v. d. Berg e. a. Derde jaarg. aflev. 4, met Bijblad Hilversum, Klemkerk.
- De Tijdgeest, Maandblad voor Alg. ontwikkeling, No. 9. Redactie Jef. Hinderdael, te Temsche.
- Joseph H. Fussell, Grepen uit de geschiedenis der Theosophische beweging. Groningen.
-

BINDING SECT. JUL 18 1977

B
8
D8A4
jg.4

Algemeen Nederlands
tijdschrift voor wijs-
begeerte

8

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

