

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

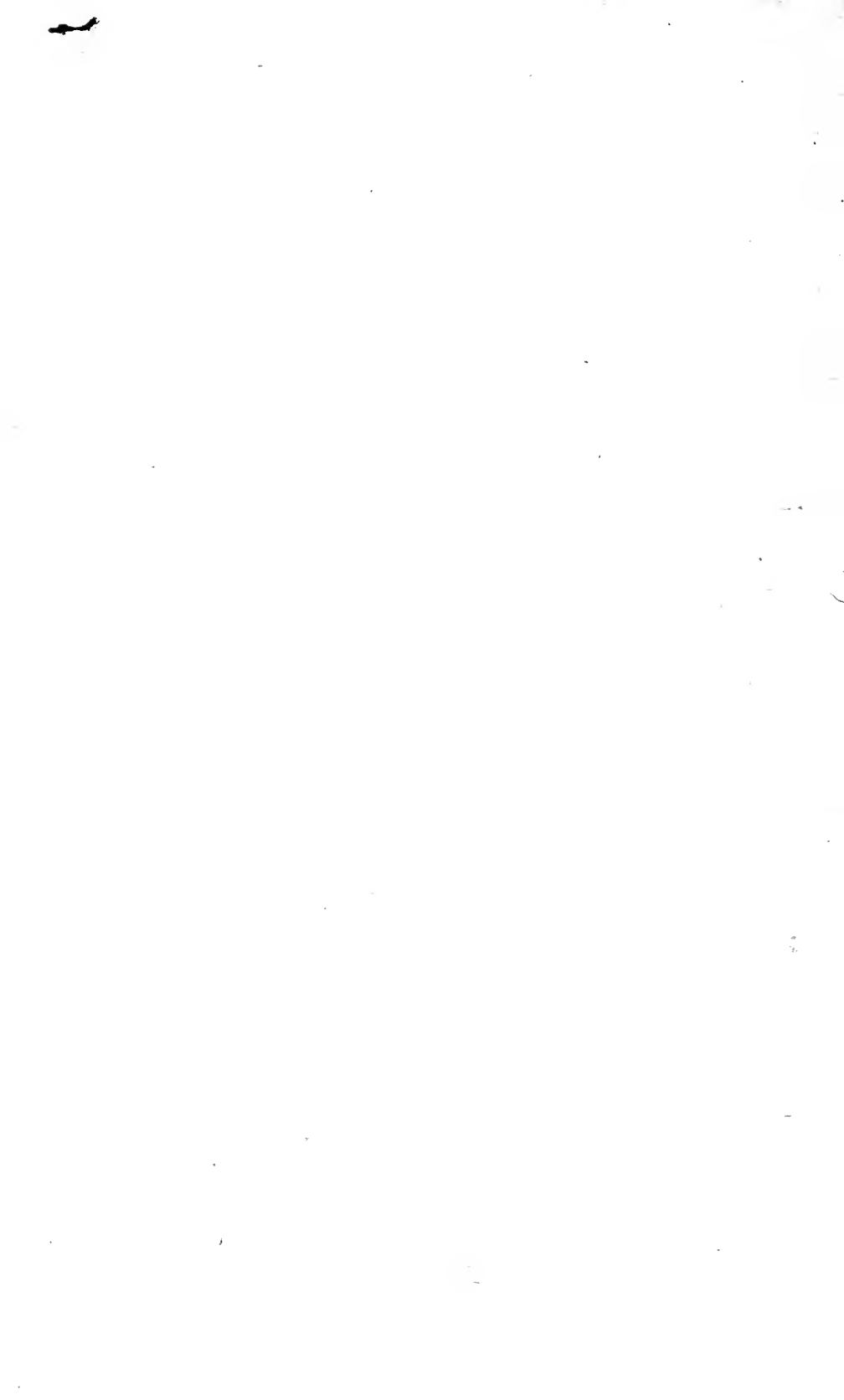
Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. † JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. † L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS. † Dr. J. A. DER MOUW.
Dr. W. MEIJER. † Dr. B. J. H. OVINK.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

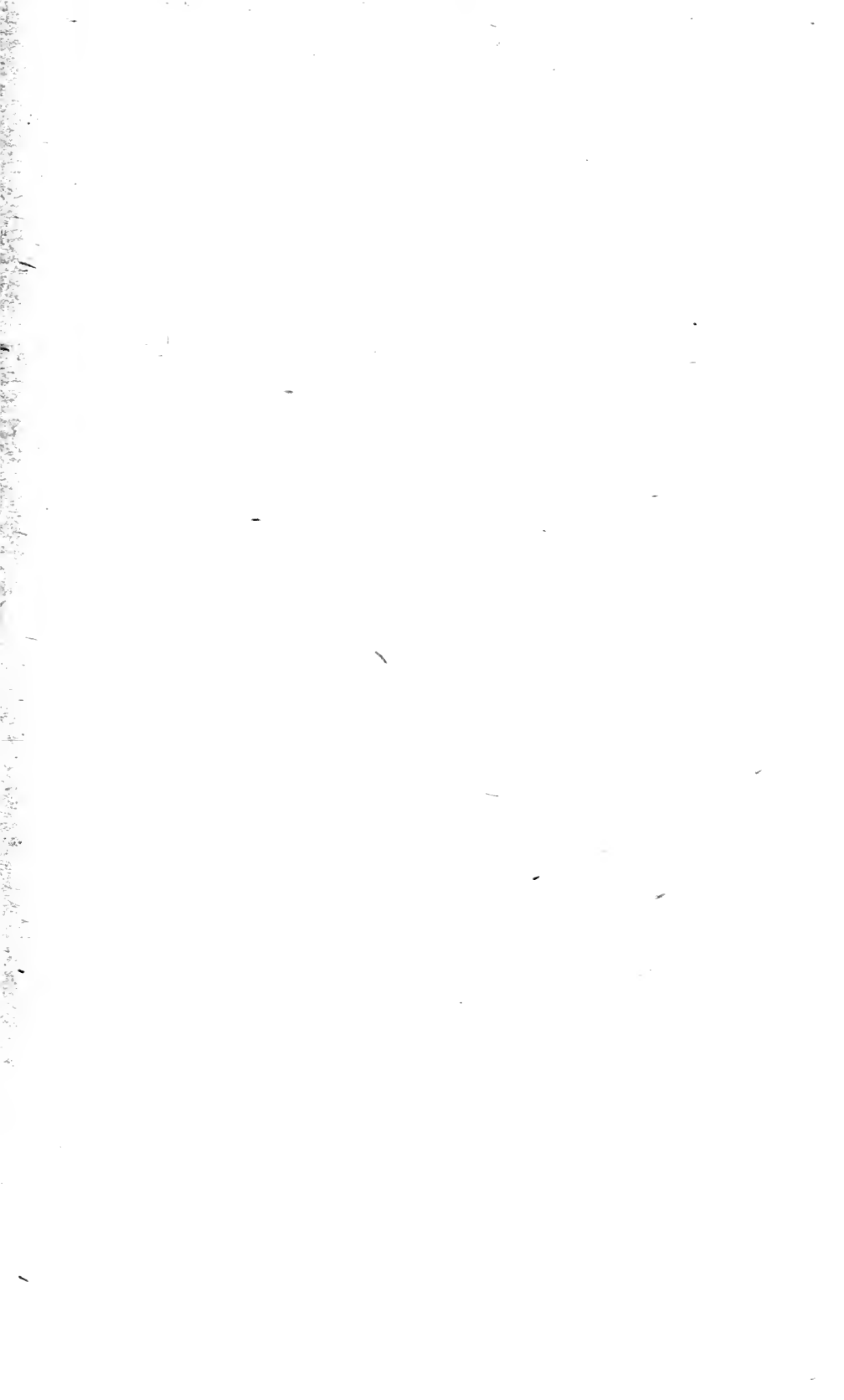
MET MEDEWERKING VAN:

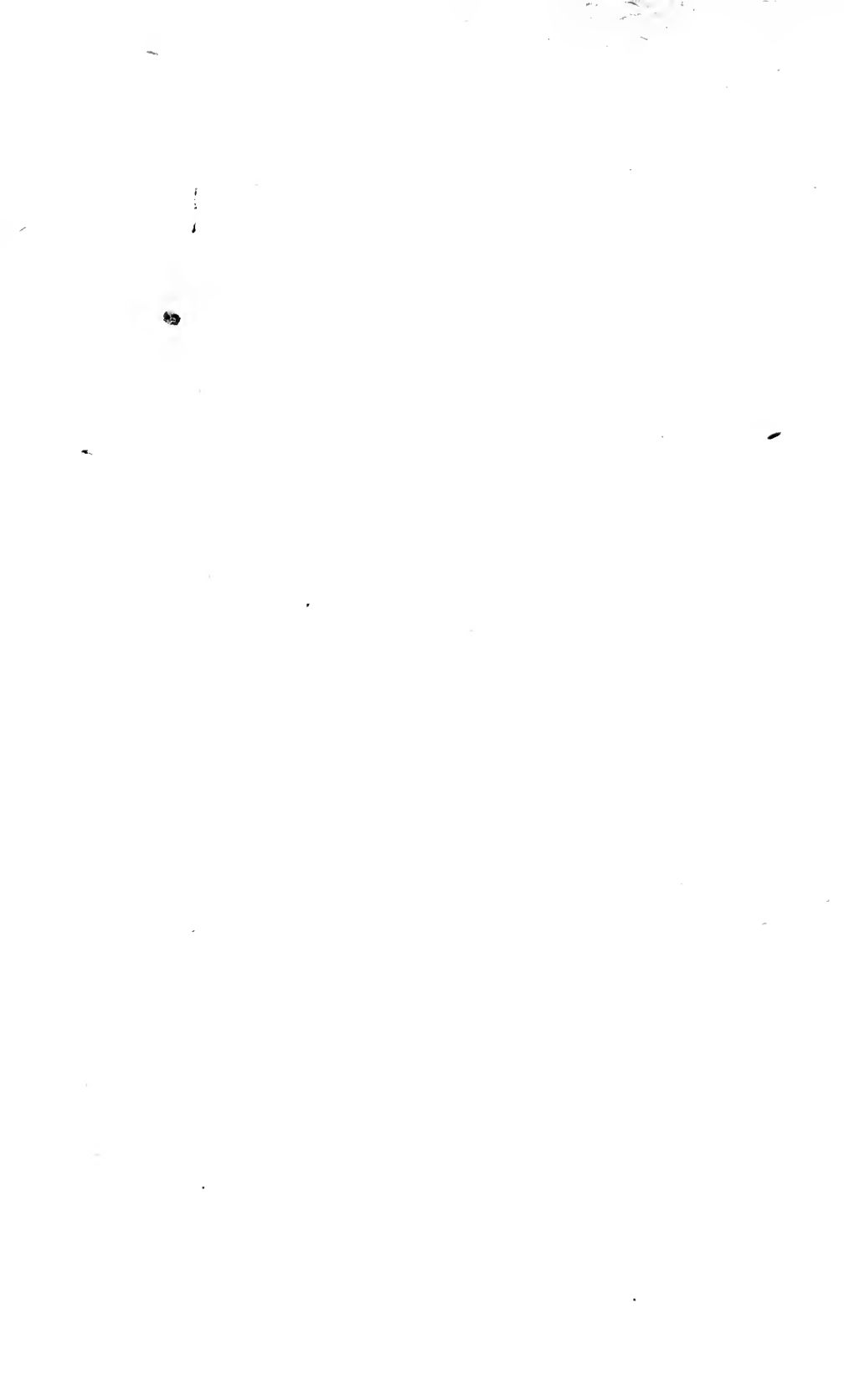
Dr. E. D. BAUMANN. Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH
VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS.
Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J.
BROUWER. H. J. F. W. BRUGMANS. Mr. K. F. CREUTZBERG.
H. C. DIFEREE. Dr. H. T. DE GRAAF. Mr. G. J. GRASHUIS.
Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS. Dr.
A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. G. MANNOURY.
Lod. VAN MIEROP. E. D'OLIVEIRA. C. PEKELHARING. Dr. A.
PIT. Dr. H. RETHY. E. VAS NUNES. H. VAN TRESLONG.
Dr. N. WESTENDORP BOERMA. Prof. Dr. J. D. VAN DER
WAALS Jr. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. e. a.

ZEVENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.







TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

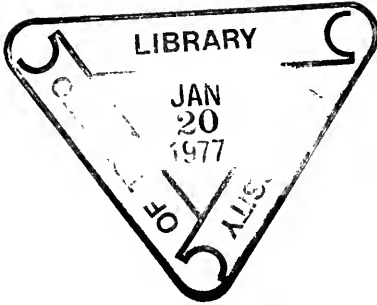
Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. † JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. † L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS. † Dr. J. A. DÈR MOUW.
Dr. W. MEIJER. † Dr. B. J. H. OVINK.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN :

Dr. E. D. BAUMANN. Dr. H. W. PH. E. 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. H. J. F. W. BRUGMANS. Mr. K. F. CREUTZBERG.
H. C. DIFEREE. Dr. H. T. DE GRAAF. Mr. G. J. GRASHUIS.
Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS. Dr.
A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. G. MANNOURY.
LOD. VAN MIEROP. E. D'OLIVEIRA. C. PEKELHARING. Dr. A.
PIT. Dr. H. RETHY. E. VAS NUNES. H. VAN TRESLONG.
Dr. N. WESTENDORP BOERMA. Prof. Dr. J. D. VAN DER
WAALS Jr. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. e. a.

ZEVENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.



B
8
D&H4
Jg. 7

INHOUD.

	Blz.
Ter gedachtenis van Prof. Dr. P. H. RITTER, door Dr. W. MEIJER	1
Het begrip „Hel” in de ethiek van DANTE, door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN	3
NIETSCHÉ's Zarathustra en het Christendom, door Dr. H. W. PH. E. v. D. BERGH v. EIJSINGA.	32
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroomingen (I. Nieuwe stroomingen in de psychologie, door Prof. Dr. G. HEYMANS, 55; II. RICKERT's leer van het oordeel, door H. J. F. W. BRUGMANS, 76).	
Boekbespreking	118
(ALOYS MÜLLER. Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem, 118; Sir OLIVER LODGE. Der Weltäther. Duitsch van HILDE BARKHUISEN, 119; E. A. VON SCHMIT. Philosophie der Geschichte, 120; G. SORTAIS. Histoire de la Philosophie Ancienne, 122.)	
Wil en Vrijheid, door Dr. A. H. HAENTJENS.	125
Epictetus en het Christendom, door Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA	146
Het Nihilisme in de Indische en antieke Wijsbegeerte, door HERMANN WOLF	162
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroomingen: (I. HUGO MÜNSTERBERG „die Philosophie der Werte”, door C. PEKELHARING, 185; II. De Duitse Monistenbond, door Dr. W. MEIJER, 213).	
Boekbespreking	223
(LEO POLAK. Kennisleer contra Materie-Realisme, 223; A. DÖRING. Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universelles sachlichen Ordnung unserer Vorstellungen, 228; Dr. W. J. AALDERS. Groote mystieken, Eerste serie No. 1 en 2, 230; Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN. Het vraagstuk van den vrijen wil, 232; Dr. L. E. J. BROUWER. Intuitionisme en formalisme, 237; SIMON DEPLOIGE. Le conflit de la morale et de la sociologie, 239).	

	Blz
Het Rechtsbewustzijn, door Mr. J. J. BOASSON . . .	241
Het karakter van den wil en de grondslag der zedelijkheid, door E. A. VON SCHMIT	287
Kristallisatie, door A. C. JOSEPHUS JITTA	300
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroo- mingen: (Pragmatisme, door T. J. DE BOER) . . .	325
Boekbespreking	365
(Dr. B. J. H. OVINK. Het kritisch Idealisme, 365; B. DE LIGHT. Ontwerp-Beginselverklaring voor den Bond van Christensocialisten, 366; Mej. Dr. CORNELIA SERRURIER. PIERRE BAYLE, 368; Dr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Uren met SCHOPENHAUER, 370).	
Errata.	372
Beschouwingen over de anorganische natuur, door Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA . . .	373
Kosmisch begrip der persoonlijkheid, door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN	382
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroo- mingen: (Pragmatisme, (Vervolg, door T. J. DE BOER, 412; II. Ethiek en Sociologie, door Dr. N. WES- TENDORP BOERMA, 474).	
Boekbespreking	472
(TOBIAS BALLOT MULLER, De kennisleer van het Anglo-Amerikaansch Pragmatisme, 472; J. DE JAGER, De Theosophie in hoofdtrekken uit- ééngezet, 477; Dr. ARNOLD RUGE (Heidelberg), Die Philosophie der Gegenwart, 478; P. PIETERS Jr., De Sprookjes van Moeder de Gans. Hun oorsprong en hun beteekenis, 480; Programma van de Volksuniversiteit te Amsterdam, 481; DE CANDOLLE-OSTWALD, Zur Geschichte der Wissen- schaften und der Gelehrten seit zwei Jahrhun- derten, 482).	

TER GEDACHTENIS
VAN PROF. DR. P. H. RITTER

DOOR

DR. W. MEIJER.

Veelzijdig van ontwikkeling, in Nederland alom geëerd en gevierd was Dr. P. H. RITTER, dien we den 25en November jl. ten grave hebben gebracht.

Hij had zich zelf van de onderste trede van het onderwijs langs den kathedder der publieke opinie opgewerkt tot hoogleeraar in de wijsbegeerte te Utrecht. Hij had niet zich zelf geleerd, maar wel zich zelf gemaakt, als de Engelschen zeggen. Hij bezat de gave van het onderwijs zooals men die alleen in de lagere school schijnt te bezitten en de gave der welsprekendheid zooals die bij ons te lande helaas nog alleen op den kansel wordt vereischt en..... geduld.

Zijn leermeesters waren SCHOLTEN, KUENEN, PRINS en RAUWENHOFF, en als leerling uit die school mocht hij als een echte voorstander der moderne theologie met eere worden genoemd. Voor SCHOLTEN vooral koesterde hij een bijzondere vereering, en het zal wel aan diens invloed hoofdzakelijk te danken zijn, dat hij gedurende zijn geheele leven, hoe ook door andere plichten afgeleid, altijd beoefenaar der wijsbegeerte gebleven is. Na zijn promotie op een dissertatie over de monadenleer van LEIB-

NIZ schreef hij algemeen verstaanbare en vloeiende Paedagogische en Ethische fragmenten, en ten slotte de schets eener critische geschiedenis van het substantiebegrip in de nieuwere wijsbegeerte. Dit werk, een vrucht van jarenlange studie, werd gevolgd door zijn benoeming tot hoogleeraar te Utrecht. Op 15 Oct. 1906 aanvaardde hij zijn ambt met een rede over de taak der wijsbegeerte.

Inmiddels had hij overal op boeiende en wegslepemde wijze sympathie voor de wijsbegeerte weten te wekken. Vooral in Amsterdam werden zijn lezingen door velen gevolgd en genoten, ook in Utrecht werden zijn collegies met aandacht en instemming bezocht. Door zijn artikelen in het Nieuws van den Dag heeft hij langen tijd tot duizenden in den lande gesproken en nu zou hij ook het hooger onderwijs ten zegen hebben kunnen zijn, had niet een noodlottige kwaal hem na een hevig lijden van ons weggerukt.

Aan de theologie was zijn hart verpand, maar hoeveel hij toch ook voor de wijsbegeerte gevoelde weten allen die zijn belangstelling in den persoon en de studie van SPINOZA van nabij konden gadeslaan. Als voorzitter der Vereeniging „het Spinozahuis,” was hij vol van plannen om diens naam en beteekenis hoog te houden en te verbreiden; een uitvoerig referaat over het werk van VON DUNIN BORKOWSKI behoorde nog tot zijn laatste pennevruchten.

RITTER heeft veel voor de wijsbegeerte gedaan, omdat hij in staat was de dorre begrippen welke zoovelen afschrikken door zijn vurige en overtuigende welsprekendheid ook den gasten aan dezen disch aangenaam en aannemelijk te maken. Hij wist hun de gouden appelen in zilveren schalen aan te bieden. Zoo zal zijn naam blijven leven onder ons, en zijn woord nog in veler gemoed naklinken, lange jaren nadat zijn stem onder ons niet meer vernomen wordt. Van zulke menschen als hij, die van hetgeen in hun gemoed leefde aan anderen wisten mede te deelen, blijft veel over dat eeuwig is.

HET BEGRIP „HEL” IN DE ETHIEK VAN DANTE

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

DANTE's *Commedia* begint men te lezen om de *schoonheid*, maar men eindigt de lezing met de vraag naar *waarheid*. Wie argeloos tot DANTE nadert en verwacht de diepe stem te hooren van den afdaler in helsche afgronden, of het lichtklinkend geluid van den zwever in hemelsche ruimten — hij blijft niet argeloos, maar stelt zich de vraag wat dit alles *beteekent*. DANTE legt met zijn *Commedia* den lezer den nooddwang op intellectueel te worden en naar een *zin* te vragen. De *Divina Commedia* laat den indruk na van een *ethiek* te zijn. De Danteske dichtkunst verschilt dus zeer van de moderne, waarin deze tweezijdigheid niet gekend wordt. Maar de dichter DANTE verschilt van den modernen dichter (die aan hem verwant is in beeldkracht en zinnelijke bekooring) daar hij dichter is èn denker; een denker, die niet als de dichter in beelden denkt, maar als de wijsgeer in begrippen. Maar de begrippen drukt hij in beelden uit, die dus beelden van begrippen, dat is allegorieën zijn. Tegelijk echter doorleeft de dichterlijke inspiratie deze beelden; en zoo is er een wonderwerk ontstaan, waarin dichterlijk en

wijsgeerig genie zich vereenigen — maar niet zoo vereenigen of zij zijn onderscheidbaar. De bedoeling van wijsgeerigheid laat in DANTE de dichterlijke inspiratie geheel vrij en eveneens houdt zij zich tegenover alle dichterlijkheid staande. Bij de schildering van helsche verschrikkingen bijv. is de dichter¹⁾ onmiddellijkerwijze daarvan vervuld en doorproeft ze tot hun eigenlijkste zenuw (UGOLINO met zijn tanden het achterhoofd van den aartsbisschop RUGGIERI knagende!), terwijl hij toch zijn *beschouwing* (blijkens een aanstonds bl. 14 te bespreken passage der PURGATORIO) door deze dichterlijke verschrikking onberoerd laat.

Zoo blijft de vraag naar een, nevens de schoonheid geldende en in begrippen gedachte, waarheid voor den DANTE-lezer over; want deze twee zijden van het genie zijn en blijven bij DANTE onderscheidbaar. Versmaadt de moderne dichtkunst een allegoriseering, waarin de gedachte niet zonder rest in het beeld opgaat: niet alzoo de middeleeuwsche kunst: haar is l'art pour l'art onbekend. In de „Spaansche kapel” der St. Maria Novella te Florence zijn de wanden beschilderd met tafereelen, voorstellend de verheerlijking der scholastieke wijsbegeerte, en den strijd en triomf der kerk. Ook hier de echt middeleeuwsche onderscheidenheid van beeld en gedachte. De allegorie heeft zich trouwens in de moderne schilderkunst hervat (men denke aan TOOROP's oudere werken en aan menig modern Duitsch schilderij.)

DANTE's dichterlijke inspiratie wordt er geenszins minder van dat zijn groote werk een allegorie is. Een zoo gekonstrueerd geheel als de Commedia veronderstelt de bouwkracht van een wijsgeerig intellekt; de hoeveelheid theoretische spekulatie, die in het dichtwerk voorkomt, bewijst overigens dezen aanleg van DANTE's geest¹⁾.

1) SCHELLING in zijn studie: Ueber Dante, in philosophischer Beziehung (F. J. W. VON SCHELLINGS sämmtliche Werke I Abth. v. Bnd. Stuttgart u. Augsb. 1859 s., 152 sqq.) meent: „das Gedicht des Dante ist nicht allegorisch in dem Sinn, dass die Gestalten desselben etwas anderes nur bedeuten, ohne unabhängig van der Bedeutung

Zoo heeft dan ook het *begrip* „hel” bij DANTE een eigen beteekenis, ter zijde van het *beeld* der hel als strafplaats van verdoemden, als hoedanig zij in de gangbare theologie werd voorgesteld. Ik wensch deze bepaalde beteekenis toe te lichten; maar doe hieraan voorafgaan het pleit voor het allegorisch-wijsgeerige karakter der *Commedia*. Want van het recht van allegorische opvatting hangt hier alles af. En dit recht wordt gewoonlijk in te geringe mate aan den interpreter van DANTE’S werk toegekend.

II.

De Commentator, die den loop van het gedicht vers voor vers volgt, behoeft niet buiten het kader van het dichtwerk te gaan. Wanneer hij de samenstelling van het dichterlijk beeld in grafische teekeningen toelicht, taalkundig, aesthetisch en geschiedkundig de stanzen der *Commedia* uitlegt en de theologische of wijsgeerige beschouwingen, waar ze voorkomen, in verband brengt met de meeningen des tijds, is zijn taak afgelopen. Hij mag binnen het totale beeld blijven dat DANTE geeft; en slechts waar de zinnebeeldigheid zich opdringt, is hij verplicht naar allegorische beteekenissen te onderzoeken¹⁾.

an und für sich selbst zu sein”. Deze meening dat de beelden ook een reëel-psychologisch leven voeren en niet maar als een allegorie zonder meer bedoeld zijn, past hij toe op de persoonsgestalten, door DANTE ten tooneele gevoerd, in zonderheid op BEATRICE. Van deze personen geldt dat „in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel (ist) zwischen Allegorie und symbolisch-objectiever Gestaltung”. Deze gestalten „zählen zugleich für sich selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deswege Symbole zu sein”. Dit is naar waarheid gezegd; noch BEATRICE, noch zelfs VIRGILIUS of BERNARDUS zijn voor Dante begrippen zonder persoonsleven. Maar waar het niet persoonlijke gestalten, doch totale gebieden betreft (welke juist de hoofdzaak der *Commedia* zijn), gebieden als hel, louteringsberg, hemelsferen, daar is de zin des gedichts allegorisch zonder meer.

1) Zooals bij den Jachthond (il Veltro, windhond) *Inferno* C. I, 101, of bij het gordelkoord *Inf.* XVI, 106.

Daar achter het masker des dichters de wijsgeer DANTE zich verschuilt, moet ten slotte de wijsgeerige vertolker de taak der DANTE-verklaring van den Commentator overnemen. Deze onderzoekt of *het dichtwerk in zijn geheel een andere beteekenis heeft dan het voorgeeft*. De wijsgeerige interpreet betoogt, dat in het gedicht een stelsel van ethiek is gegeven, een begrip van het menschelijke geestesleven.

Deze wijsgeerige interpretatie eerst doet de Commedia verstáán; maar blijft in positief bewijs-materiaal achter bij den commentator, die slechts heeft toe te lichten. Het is niet anders mogelijk, daar de wijsgeer DANTE met den mond des dichters spreekt en slechts zelden in de Commedia het dichterschap aflegt om zich als wijsgeer te openbaren. Wel zijn theoretische spekulaties in het dichtwerk vervat, maar verscheidene blijven binnen het kader van het gedicht en doen geen aanwijzing van algemeene strekking. Toch zijn er, die indirekt den zin der Commedia als ethisch stelsel openbaren. De wijsgeerige vertolker moet dus buiten het dichtwerk treden, opdat hij de totale strekking er van begrijpe en de gedachte vinde, die daarin tegelijk wordt verzwegen en gezegd. Hij moet op de ladder JACOBS stijgen, die in de sfeer van SATURNUS (waar de schouwende harten wonen) opgetrokken, alle bepaalde sferen te boven reikt tot de algemeenheid des geheels; en daar versta hij het lied, dat wie niet ten einde doordrongen als een zwijging aandoet. DANTE zelf heeft in de hemelsfeer van SATURNUS bevonden, dat de waarheid zwijgend gezegd wordt..... maar dat dit verzwijgen geen zwijgen meer is, zoodra de geest openstaat voor een hoogere bevatting dan des verstands. De verblijvers in de sfeer der beschouwing hooren en verstaan het lied, dat aan den oningewijde als zwijgen voorkwam ¹⁾).

Zoo moet dan ook de wijsgeerige verklaarder verstaan wat DANTE verzwijgt. Een zoodanig verstaan wordt ge-

1) Paradiso XXI, 58—63.

troffen door het verwijt van subjektiviteit. Het kan niet anders ; slechts de historische kommentarieering werkt met positieve gegevens alleen. Maar waar het geheele gedicht in zijn geheimzinnige schoonheid aandringt op ontsluiting, moet in elk geval de poging om deze ontsluiting te volbrengen gewettigd worden.

De wijsgeerige verklaring van de *Commedia* beschouwt het dichtwerk *in zijn geheel*, en niet slechts in bepaalde onderdeelen, als alégorisch bedoeld. Deze opvatting wordt bij de bekende DANTE-schrijvers aangetroffen, noch bestreden. Dat het gedicht *in volstrekten zin een allegorie* zijn zou en alle letterlijke beteekenis mist, heeft men niet vermoed ; maar veeleer werden deze beide opvattingen, de allegorische en de letterlijke, tegelijk gehuldigd.

De kwestie, waarover het gaat, is deze, of DANTE, die in zijn gedicht een beeld ontwerpt van toestanden na den dood, deze toestanden bedoeld heeft of niet, en of de personen, aan wie deze toestanden geschilderd zijn, door hem in waarheid als bewoners eener hierna-maalsche wereld, Hel, Louteringsberg of Paradijs, zijn gedacht. Wie de letterlijke beteekenis der *Commedia* ontkent, verstaat in haar een allegorie van *het geestelijk leven zelf naar zijn waren zin en ontwikkeling*, boven alle tegenstelling van leven en dood. Wie het dichtwerk genieten wil zonder meer en slechts de Danteske ontroering in DANTE's verzen wil nahooren, zal allicht de geheele kwestie van letterlijke of allegorische beteekenis niet van belang achten. Maar met deze uitsluitend *aesthetische* houding tegenover DANTE wordt noch zijn persoon, noch zijn werk verstaan.

Het alégorisch karakter nu en de bedoeling van *waarheid* in het schoone beeld valt in de *Commedia* in geen geval te betwijfelen. Reeds des dichters eigen zoon, PETRUS DANTIS, schreef een commentaar die zich „nahezu ausschliesslich mit der alégorischen Deutung des Gedichts

(befasst)”¹⁾. Ook wijst de in ’t latijn geschreven opdrachtsbrief der PARADISO aan CAN GRANDE DELLA SCALA te Verona op den anderen dan letterlijken zin aan het poëem eigen (Primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram). Wel is waar zijn gewichtige bezwaren in te brengen tegen DANTE’s auteurschap van dezen brief²⁾, maar dat hij de opvatting van des dichters tijd kenmerkt is zeker en daarin bestaat zijn waarde.

Dat nu naast de allegorische nog een letterlijke verklaring wordt toegepast, vindt zijn oorsprong in dezen zelfden brief Ik citeer dienaangaande de aanteekening, door PHILALETES aan den eersten zang van zijn vertaling der hel (uitgave 1868) toegevoegd³⁾: Das Vorhandensein eines solchen allegorischen Sinnes erhellt nicht nur aus dem Werke selbst, sondern wird auch durch das Dedications schreiben des Dichters an CAN GRANDE über allen Zweifel erhoben, da es in demselben heisst: Dicendum est, quod istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysensum hoc est plurium sensuum. Nam primus sensus est, qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. d.h. : „Est ist zu erwähnen dass dieses Werk nicht einen einfachen Sinn hat sondern polysensum, d.h. vielsinnig genannt werden kann. Der eine Sinn ist der, den es nach den Buchstaben hat, der andere der, den es durch das hat, was durch den Buchstaben angedeutet wird.” Ueber diesen doppelten Sinn spricht es sich sodann dahin aus, dass das Gedicht nach dem wirklichen Sinne den *Zustand der Seelen nach dem Tod schildere*, im allegorischen Sinne dagegen sei sein Gegenstand der Mensch, wie er durch Verdienst und

1) G. DR. G. A. SCARTAZZINI, Dante-Handbuch, Leipzig 1892. S. 469. Sc. verdedigt de echtheid van dit werk als door DANTE’s zoon geschreven, tegen sommiger twijfel.

2) No. XIV VAN DANTE’s brieven, cf. SCARTAZZINI o. c. S. 361—’4.

3) PHILALETES, Dante Alighieri’s Göttliche Comödie, metrisch übersetzt. Th. I Leipz. ’68. S. 6.

Schuld vermöge seiner Willensfreiheit der göttlichen Gerechtigkeit zu Lohn und Strafe unterläge etc.”

De brief aan CAN GRANDE houdt dus voor waar, dat DANTE ook een letterlijke beteekenis aan zijn gedicht wil toegekend zien. Deze opvatting is onpsychologisch en kan als een bepaald argument tegen de echtheid gelden, ware het niet dat er reeds argumenten in dien zin genoeg waren¹⁾. Zoo begreep de dichter zelf zijn werk niet; maar de lezers, wier aandacht voor de Commedia het meest door de overzijde des grafs werd bepaald en wier fantasie, onverminderd door eenige allegorische beteekenis, door de Danteske beeldkracht was vastgegrepen — zij begrepen het gedicht op die wijze. Dat de dichter door een allegorische en letterlijke bedoeling tegelijk te hebben, in een voortdurenden strijd met zich zelf zou geraken, hebben zij wegens middeleeuwsch gemis aan psychologische kritiek niet vermoed.

Is de allegorische beteekenis door DANTE gewild, dan is geen andere dan deze beteekenis mogelijk. Twee grondzakelijk verschillende strekkingen zijn hier onvereinigbaar. De dichter kan den wijsgeer vrijlaten, omdat hij een andere taal spreekt, maar de eene wijsgeer kan den anderen niet vrijlaten en twee verschillende waarheidsopvattingen kunnen niet beide in het gedicht gelden. Wanneer DANTE deze beide heeren had willen dienen en zoowel allegorisch als letterlijk zijn, zou hij ten slotte een der heeren hebben leeren haten en diende voortaan slechts den anderen. Een allegorische bedoeling ware gedurig door de letterlijke gedwardsboomd. Is het te doen om den *zin*, dan behoeft het beeldend tafereel, waarin de zin ligt opgesloten, niet meer dan beeld te zijn. Aan het beeld kan de volle dichterlijke aandacht gewijd, het kan met alle pathos van het dichterlijk gemoed ontworpen en uitgewerkt worden — slechts indien het een beeld is, zonder eenige letterlijke bijgedachte. Want moet het dichterlijk beeld op zichzelf waarheid voorstellen,

1) Zie bij SCARTAZZINI l. c.

en werpt DANTE zich op als betrouwbaar ziener die de hiernamaalsche toestanden komt verkondigen, dan is zijn dichterlijke inspiratie aan banden gelegd, en mag er niet met dichterlijke vrijmachtigheid beschikt worden over historische personen om er de hel, den louteringsberg en het paradijs mee te bevolken.

Bij een letterlijke bedoeling zou de waarheid aangaande de personen de eerste eisch zijn en getuigde het in elk geval van groote lichtzinnigheid en naïeviteit in DANTE, dat hij den hem bekenden personen hun eeuwige plaats had aangewezen. Dat DANTE de eenzijdigheid en onzekerheid der menschelijke beoordeeling over medemenschen zou voorbijgezien hebben en eigen meening over anderen tot goddelijke onbetwistbaarheid zou hebben geproklameerd, is onge oofelijk. DANTE had typeerende figuren noodig om zekere zieletoestanden te schilderen, meer niet; die kon hij kiezen uit wereld-, lands- en stadsgeschiedenis; maar tot eigenmachtig wereldrechter heeft hij zich niet opgeworpen. Deze beschuldiging ware te onzinnig, en met haar vervalt de letterlijke opvatting, als had hij bedoeld toestanden te beschrijven van zielen na hun dood.

Het schijnt dat een oude Commentator het volstrekt-allegorisch karakter des gedichts heeft ingezien. Want bij een plaats in de Purgatorio, waar DANTE zich door CATO als wachter aan den voet van den Louteringsberg laat aanmanen niet weer helwaarts te keeren ¹⁾, teekent deze Commentator, BENVENUTO RAMBALDI DA IMOLA ²⁾, aan: *quia homo ingressus purgatorium idest poenitentiam, non debet amplius redire versus infernum idest vitia a quibus recessit* ²⁾; (de mensch den louteringsberg, *dat is*

1) Purg. I 106.

2) Cf. La divina Commedia di DANTE ALIGHIERI, riv. e comm. di G. A. SCARTAZZINI, MILANO 1893 p. 297. „BENVENUTO RAMBALDI VON IMOLA ist ohne Frage der bedeutendste und hervorragendste DANTE-Erklärer des 14 Jahrhunderts” (SCARTAZZINI, Dante-Handbuch S. 472.) „Demgemäss haben auch die älteren Erklärungen ohne Ausnahme eine moralische Deutung des Gedichts angenommen” (PHILALETES O. C. S. 7.)

het berouw, betredend, mag niet terugkeeren naar de hel, *dat is* het kwaad, waaraan hij ontweken is). Zulk woord bewijst met zijn „idest” een zoo sterke benadruking der allegorische beteekenis, dat er voor de letterlijke geen plaats overblijft; ook al mocht deze Commentator zijn opvatting niet hebben volgehouden.

Overigens is een volstrekt-allegorische interpretatie in overeenstemming met een aanwijzing van DANTE in zijn geschrift „Il Convivio”. Dit geschrift is van ouder datum dan de *Commedia* en spreekt dus een opvatting uit, die aan DANTE reeds eigen was, toen hij zijn hoofdwerk dichtte. Hier verzekert hij de allegorische beteekenis van zekere lyrische gedichten, *Canzonen*, die op den argeloozen lezer geen anderen indruk maken dan gevoelvolle liefdedichten te zijn. Toch wil DANTE het erotische niet in dien zin verstaan hebben; het mag in zijn gemoed geweest zijn bij het dichten, toch is de beteekenis der *Canzonen* niet hier gelegen. In zijn gastmaal (*il Convivio*) zegt hij ¹⁾: „ook koester ik het voornemen, den waren zin dezer *Canzonen* te openbaren, welken men van niemand vernemen kan, zoo niet ik zelf hem uitleg, daar hij onder de gestalte der allegorie verborgen ligt; en het zal niet slechts aangenaam zijn om dezen zin te venemen, maar ook een goede aanwijzing inhouden, om zelf op dergelijke wijze te spreken en vreemde geschriften te verstaan.” En in de eerste *Canzone* der „*Convivio*” spreekt hij dan tot zijn lied, dat is tot zijn dichtkunst: „Mijn lied, ik acht dat er weinigen zijn, die naar waarheid uw zin verstaan zullen. Zoo donker en moeitevol is uw taal. Wanneer het u gebeuren moest, dat gij voor zulke menschen treden moest, die doof zijn voor uw diepen zin, dan smee ik u, mijn bekoorlijk schepsel, stel u gerust, terwijl gij hun zegt: geef er toch acht op hoe schoon ik ben” ²⁾). Duidelijker kan het niet dan in beide citaten.

1) Zie bij SCARTAZZINI, DANTE-Handbuch S. 292.

2) Zie de eerste *Canzone* der *Convivio* bij J. Wege: *Das neue Leben und die gesammelten lyrischen Gedichte van D. AL.* (RECLAM Leipzig) S. 75.

In de eerste vermaant DANTE zijn lezers om zich in het allegorisch verstaan te oefenen; in de tweede stelt hij een dieper waarde zijns werks dan de schoonheidswaarde, met welke laatste zich moeten tevreden stellen wie geestelijk doof zijn. De allegorische beteekenis der liefdedichten is: de zedelijke werking der filosofie; hier is van het schoone beeld, dat de erotische verhouding tot een vrouw bevat, niets overgebleven. Het beeld is opgeheven in den *zin* des beelds. DANTE's dichtkunst is naar eigen zeggen „Una bella mensogna”.

Inderdaad geeft DANTE in deze uitspraken een sterk argument ten behoeve onzer meening, dat ook de *Commedia* als een allegorie in volstrekten zin is bedoeld ¹⁾. Voor een letterlijke beteekenis is geen plaats over. Zoo moet dan het beeld, waarin toestanden na den dood aan bepaalde historische personen zijn voorgesteld, in zijn geheel getransponeerd ²⁾ en op het geestesleven toegepast worden. DANTE beoogt blijkbaar niets anders dan beschrijving te geven van zijn innerlijke ervaring, en heeft in het eschatologisch beeld een ethiek verborgen. Zoo vinden wij in de *Commedia* het begrip van het mensche-lijk geestesleven in beeld gebracht.

Deze vraag echter kon nog rijzen: waarom, indien DANTE niet bedoelt toestandsbeschrijving na den dood, ontleent hij zijn dichterlijke beeld aan de eschatologie? Het antwoord moet luiden, dat hij niet van het begrip van een geestesleven, maar juist van het eschatologisch

1) In de *COMMEDIA* zelf vermaant DANTE een enkelen maal tot allegorische opvatting: *Inferno* IX, 61.

2) Het is onbegrijpelijk dat DANTE-onderzoekers zooals WILLIAM WARREN VERNON (*Readings on the Inferno of DANTE in two volumes*, London 1894) verzuimd hebben de „oneigenlijkheid” der *Hel* enz. op te merken. Zij zijn door den dichter verleid om den denker te vergeten. VERNON werpt niet eens de vraag op, welke beteekenis DANTE aan zijn hellegedicht in het algemeen wil toegekend zien, maar bepaalt zich tot de behandeling van onderdeelen. De helse geografie en hemelsche astronomie en tijdrekenkunst hebben de schrijvers meer belang ingeboezemd dan het onderzoek naar de *wezenlijke* omhulde bedoeling der dichters.

beeld is *uitgegaan*. Niet de gedachte van een geestesleven is bij hem opgerezen, maar het beeld is in hem verschenen en heeft zich in hem tot gedachte verdiept. De eschatologische voorstelling is den middeleeuwen eigen, DANTE is niet de eerste, die een beeld der hel en van het paradijs ontwerpt: „Was die Localität betrifft, so ist DANTE's Hölle im allgemeinen mit der Hölle der Scholastik identisch" ¹⁾). In het algemeen bekende beeld der drie gebieden van het hiernamaals heeft de denker-dichter een dieper zin gelezen, en deze is het, naar welken hij het beeld uitwerkt en zinrijk maakt. Zoo heeft de dichtende inspiratie den aanvang gesteld, waarna de denkende wijsheid de inspiratie geleid heeft. Ongetwijfeld stamt de dichterlijke voorstelling uit het geloof van DANTE's jeugd. Hel, Louteringsberg en Paradijs hebben zijn verbeelding geboeid eer zijne wijsheid hun beteekenis doorzag.

III.

Wij komen nu tot beschouwing van de Hel.

De Hel is voor DANTE een feit uit het menschelijk geestesleven; een bepaald geestelijk moment en dus een zieletoestand, die zijn plaats heeft in het proces der geestelijke ontwikkeling. De Hel is een levensfase die aan de Loutering voorafgaat, op welke loutering het Hemelsche bewustzijn volgt. De Hel is dus bij DANTE geheel iets anders dan zij schijnt. Zij is een doorgangstoestand, maar schijnt (in het dichterlijke beeld) een permanente staat der ellende na den dood.

Deze opvatting der hel als geheel-anders dan zooals het beeld voorgeeft, is niet slechts gewettigd door het allegorisch karakter des gedichts, maar wordt door DANTE uitdrukkelijk geleerd in een plaats der Purgatorio.

Het dichterlijk hellebeeld, ontleend aan de Scholastische theologie, is theologisch, niet psychologisch. Het leert, dat het kwaad in een buiten-persoonlijke, objectieve

1) SCARTAZZINI o. c. S. 418.

wereld, een hellewereld, vereeuwigd en bestendig wordt, en erkent deze wereld als een door de Godheid geschapen verblijf. Het ethische feit der zonde heeft hier metafysische beteekenis gekregen, en hangt samen met een gebeurtenis van boven-persoonlijken en boven-menschelijken aard, den val van Lucifer; welke dan ook in het hellebeeld is opgenomen: LUCIFER is het boven-menschelijke steunpunt der dichtelijke hel.

Deze in het beeld besloten opvatting veronderstelt dat het kwaad een *volstreckte* ontaarding is en een afval van het menschelijk wezen, een verlies onzer wezenlijke menschennatuur, een lijnrechte tegenstelling tegen de ware levensrichting. Daar DANTE de liefde als een liefde tot God, de grondnatuur van het menschelijke noemt, zoo moet dus de hel zich door een haat tegen God kenmerken. Herhaalde malen laat dan ook DANTE zijne verdoemden hun haat en woede tegen God uitspreken ¹⁾).

Nu echter komt de plaats in de Purgatorio deze metafysische hellevoorstelling omverwerpen, zóó beslist alsof er de uitdrukkelijke bedoeling in lag zijne lezers tegen misverstand omtrent de Inferno te waarschuwen. Voor wie de Inferno gelezen heeft zonder het volstrekt allegorisch karakter daarvan te bevroeden en nu bij deze Purgatorio-plaats aankomt, schijnt zij als een koudwaterbad of als een opluchting. In elk geval heeft zij het meest verrassende effect.

De plaats waar DANTE zijn meening over het kwaad te kennen geeft, staat in het zeventiende gezang der Purgatorio; de regels waarom het ons te doen is, zijn deze:

E perche intender non si puo diviso
E per se stante, alcuno esser dal primo
Da quello odiare ogni affetto e deciso 2).

D.i. „en daar men niet in staat is zich een wezen te denken, gescheiden van het Eerste Wezen en op zich zelf staand, zoo is alle aandoening verre af van haat

1) Inferno III, 103; V, 36; XXV, 3.

2) Purg. XVII, 109.

hiertegen.” Het geldt hier een beschouwing over de liefde. „Schepper noch schepsel, zegt de dichter, kunnen ooit zonder liefde zijn, hetzij een natuurlijke — hetzij een geestelijke liefde” (*Ne creator ne creatura mai fu senza amore, o naturale o d'animo*, 91). Met geestelijke liefde bedoelt bij de bewuste en doelstellende toeneiging, terwijl de eerste een toeneiging beduidt, die in de natuur der menschelijke verhoudingen zelve gegrond is, zooals bij de moederliefde het geval is. „De natuurlijke liefde kan niet dwalen; maar de andere kan dwalen door een slecht voorwerp of door geringe of te groote liefdekracht: wanneer zij op de hoogste goederen gericht is en zichzelf tegenover de lagere goederen maat aanlegt, dan is er geen mogelijkheid van slechten lust. Maar wanneer zij zich omwendt naar het kwade, of met te groote voorliefde of ook met minder dan betaamt het goede nastreeft, dan heeft plaats, dat het schepsel werkt tegen den Schepper (*contra il Fattore adovra sua fattura*). Hieruit kunt gij begrijpen, dat het de aard der liefde zijn moet het zaad van iedere deugd te wezen en van ieder werk dat straf verdient. En daar de liefde nimmer haar aandacht kan afwenden van het heil van haar voorwerp, zijn alle wezens beveiligd tegen de mogelijkheid om zichzelf te haten: en daar men niet in staat is zich een wezen in te denken, gescheiden van het Eerste Wezen (God) en op zichzelf staand, zoo is alle aandoening verre verwijderd van haat tegen Dit”.

In deze uitdrukkelijke tegenspraak tegen het Inferno-beeld (zoodra dit beeld letterlijk zou genomen worden) verscheurt DANTE het dichterlijke masker; hij treedt hier als wijsgeer op en legt zijn gedachten bloot buiten het verband des beelds. Hier is voor den lezer geen zoeken naar den allegorischen zin, maar hij vindt een theoretische uitspraak van beginselen. Dat de strijdigheid met het Inferno-beeld door DANTE zelf niet zou opgemerkt zijn en dus deze passage geen volle bewijskracht zou hebben, is een uitvlucht, te afwijsbaarder omdat de dichter der Inferno hier zich over het wezen

des kwaads uitlaat, hij die er zóóveel van heeft ervaren en die nu eens zeggen zal wat het *is*.

De Purgatorio-passage dan heeft geen christelijk-dogmatischen maar wijsgeerigen klank en staat verre van de sombere helle- en verdoemenis-theologie der middel-eeuwsche leeraars. Zij heeft de helder-verlichte gedachte, welke later SPINOZA uitsprak in zijn stelling: *nemo potest Deum in odio habere*. Niemand, zelfs de boosdoener niet, kan God haten, leert DANTE. De liefde tot het Eerste Wezen blijft de grondtrek der menschelijke natuur¹⁾, ook onbewust en zelfs daar waar het zondig schepsel met zijne werken den Schepper tegenstaat. Het kwaad is dus niet een wereld-feit, zooals het in de Inferno schijnt; en heeft geen metafysische beteekenis. Er is geen wereld-orde der tegen-goddelijkheid en tegenwezenheid, die het bestendigen en vereeuwigen kan. In de Purgatorio-passage wordt het *psychologisch* opgevat als een ontaarding binnen den natuurlijken (onverwoestbaren) aanleg der ziel besloten. Het blijkt hier dat DANTE als wijsgeer psychologisch denkt, gelijk ook de mystische wijsgeeren (VIKTORIJNEN, BONAVENTURA). Zoo moet dan ook de Hel begrepen worden psychologisch, als een toestand in het menschelijke geestesleven.

1) Paradiso I 109—120.

Tot d' orde dezer Eenheid henen, neigen
 Zich de naturen naar verscheiden aard,
 't Zij ver' of dichter zij tot d' Oorsprong stijgen.
 Daardoor bewegen zij en ieder vaart
 Op d' Oceaen des zijns naar eigen reede
 Met d' aandrift welke zijn natuur bewaart.
 Deez' aandrift neemt het vuur ter maansfeer mede.
 Zij is de kracht, die 't menschlijk hart ontsteekt;
 Zij vat tot eenheid d' Aard en al haar leden.
 Niet slechts de schepslen wien 't verstand ontbreekt
 Worden door dezen boog omhoog gedreven,
 Maar ook wier wezen denke' en liefde kweekt.

IV.

De *Commedia* psychologisch opgevat, is een gedicht van DANTE over *zichzelf*. Doordat de dichter niet een anderen mensch, maar zichzelf als den reiziger door Hel, Louteringsberg en Hemelsch Paradijs voorstelt, bewijst hij eigene levensondervinding te willen uitbeelden. Ten onrechte zegt SCHELLING in zijn reeds aangehaalde studie¹⁾: „Inwiefern DANTE selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermessliche Reihe von Gesichtern und Gemälden dient und mehr leidend als thätig sich verhält, könnte dieses Gedicht dem Roman sich nähern scheinen.” Dat DANTE de reiziger in het gedicht een andere beteekenis heeft dan als „Band für die unermessliche Reihe von Gesichtern und Gemälden” schijnt SCHELLING zelf toe te geven, waar hij eenige bladzijden verder zegt²⁾: „Der Dichter ist durch das Herz der Erde selbst zum Lichte gedrungen.” De beweging van den geestelijken reiziger is een innerlijke doorleving en geen bloote toeschouwing. De *Inferno* is een fase der zelfbeleving.

Onder zelf-beleving versta men hier niet de beleving van eigenaardige Danteske zielstoestanden, maar van het algemeen-menschelijke en menschelijk-algemeene. De eigene levensondervinding van DANTE is slechts in zoover „eigen”, dat DANTE zelf haar doorleeft; maar zij is niet de particuliere ondervinding van een bizonderen mensch. De genieën en heroën der menschheid zijn geen mirakels maar typeerende figuren, in welke *de* mensch en menschheid lijdt en overwint. Hun hoogere menschelijkheid is algemeen-menschelijkheid. Zoo kan ook de vertolking hunner werken geen speciaal-psychologische zijn, waarin op de eigenaardigheid hunner merkwaardige ziel wordt teruggeduid; maar een wijsgeerig-psychologische, waarbij het menschelijke bewustzijn en de bewustwording in het algemeen aan het daglicht komen. De zelf-ondervinding,

1) SCHELLING, o. c. S. 153.

2) S. 162.

door DANTE in de *Commedia* geschilderd, beteekent dus *het menschelijk geestesleven in het algemeen*, en de *Inferno* wijkt uit deze algemeenheid van strekking niet af.

De personen, wier lot in de *Inferno* voorgesteld wordt, FRANCESCA DA RIMINI, PAUS NICOLAAS de derde, JACOPO RUSTICUCCI, BRUNETTO LATINI, FARINATA, UGOLINO en zoovele anderen, zijn dus niet als historische, maar als *typeerende* figuren bedoeld; zij zijn niet het voorwerp van DANTE's beschouwing, maar stoffage van het dichtelijk hellebeeld. Immers in DANTE's zelf-ondervinding kunnen zulke gestalten geen andere beteekenis hebben: zij zijn spiegels voor DANTE's zelf-kennis en beduiden zekere momenten van het algemeen-menschelijke.

Van vele gestalten is dit aanstonds duidelijk. Er zijn wezens in de hel, die niet anders kunnen opgevat worden dan als typen, bijv. de reus NIMROD, de verrader JUDAS ISKARIOT en de MINOTAURUS. Zij beduiden zekere algemeene zielsgesteldheid en wonen dan ook in een hellegebied waar hun gelijke zich voelt heengetrokken. Maar van de historische gestalten zal men niet zoo spoedig toegeven, dat zij geen persoonlijke maar typische natuur vertoonen: de levendige schildering, met historische nauwgezetheid voltrokken, schijnt met onze opvatting in tegenspraak.

Ook hier echter onderscheide men tusschen dichtelijk beeld en wijsgeerige beteekenis. Heel het beeld heeft een concreetheid, gestaltelijkheid, kleur en toon, die den lezer met de sensatie der echte werkelijkheid aandoen — zoo spreekt de dichter. De historische levendheid der in deze hel geplaatste personen stemmen met dit realistisch karakter overeen. Voorzoover de dichter spreekt, zijn zij alleminst onpersoonlijke typen. Maar ook hier heeft de denker het anders bedoeld; en terwijl DANTE den dichter die hij is, geheel vrij laat tot zijne plastische uitbeelding, behoudt de denker het volledig recht om ze als typen aan te wenden.

Het schijnt zelfs of in het gedicht deze ingewikkelde verhouding is uitgedrukt, doordat somtijds voor ver-

doemden een waime sympathie betuigd wordt. Wij zullen in dit opstel nog op DANTE's vereering voor sommige helbewoners wijzen. Hier alleenlijk zij het geval vermeld van JACOPO RUSTICUCCI ¹⁾. Deze RUSTICUCCI namelijk was volgens BENVENUTO RAMBALDI een geëerd en rijk Florentijnsch edelman, en DANTE, hoewel hij hem in de hel plaatst, is toch zoo verheugd en eerbiedig bij zijne ontmoeting met den helbewoner, dat hij zich van den steenen wal, waarop hij gaat, zou willen afstorten om hem te omhelzen, en „zijn meester zou het zeker hebben toegestaan”. Maar de vrees voor het vuur, waarin deze ongelukkige rondbeweegt, weerhield den *goeden wil*, die naar de omarming hunkerde :

la mia buona voglia
che di loro abbracciar mi facea ghiotto.

En bij deze uitdrukkelijke sympathiebetuiging teekent DANTE dezen man als in het bezit zijner zedelijke waardigheid, daar hij immers over het zedelijk verval zijner vaderstad vermag te treuren, als ware hij de onbevleete deugd zelve ²⁾.

Wanneer wij bij deze en dergelijke tafereelen door het dichterlijke beeld heen zien, schijnt de beteekenis daarvan een vermaning om niet de voorgestelde personen op zichzelf voor helse wezens te houden. Niet hun historische persoonlijkheid is bedoeld ; maar de een of andere ondeugd krachtens welke zij de geschikte stoffage zijn van het hellebeeld en nog beter : de geschikte typeering van het hellebegrip. Wanneer DANTE, tegelijk daarmee, dat hij van een RUSTICUCCI een oneervol gebruik maakt door hem in zijn hel te plaatsen, hem rehabiliteert en in dit opzicht weer uit de hel verlost — beduidt dit, dat hij als dichter in een bepaald opzicht dezen RUSTICUCCI noodig heeft ; nl. niet als mensch heeft hij hem noodig, maar als type van het eene kwaad, waarvoor hij als representant kan dienst doen. En evenals deze hebben

1) Inferno XVI, 46.

2) T.a.p. 64—72.

de overige gestalten der *Commedia* alleen maar typeerende beteekenis: zij zijn aangewend als spiegels van DANTE's zelfondervinding¹⁾. Zij zijn meebegrepen in DANTE's voornemen om *in zich het algemeen-menschelijke te belevē*²⁾.

De Danteske zelf-beleving, waarvan een fase in de *Inferno* geschilderd wordt, is nu *een psychologisch proces*. DANTE is een der mystische denkers van de Middeleeuwen en aan de overige mystieken verwant. Hun stelsel is de leer eener opklimming der kennis langs verschillende trappen tot de hoogte, waarbij God in de ziel aanschouwd wordt (*apex mentis*). BONAVENTURA (± 1274) stelt zijn leer op als een reisbeschrijving tot God: *itinerarium mentis in Deum*; en van het mystieke schoofhoofd HUGO VAN ST. VICTOR (± 1141) zegt VOSSLER³⁾: „HUGO forschte nicht nach den Normen, sondern nach dem

1) Wat aangaat DANTE's zelfbedoeling in de *Commedia*, bijzonderlijk in de *Inferno*: volgens SCARTAZZINI (o. c. S. 470) is de eenparige opvatting der oude commentatoren dat DANTE hier de Zondaar is, die in 't woud der ondeugden verdwaald, naar verlossing streeft. PETRUS DANTIS, reeds genoemd, beschuldigt zijn vader van menig kwaad en stemt overeen met de meening des tijds „weil man in seiner Zeit ausnahmelos in DANTE's Terzinen Bekentnisse von eigenen Lastern des Dichters finden zu müssen glaubte”. Ook de andere zoon, JACOPO, stemt met deze opvatting in, volgens welke Dante in zijn gedicht zichzelf op het oog heeft (OZANAM, DANTE et la philosophie catholique, Louvain 1847, p. 268).

2) Dat hier en daar een politieke verklaring aan DANTES gedicht kan gegeven worden, komt met de psychologische verklaring niet in strijd. Eerst in 't eind der 18de eeuw komt deze verklaring in zwang: „Das Wald (*Inferno I*) bedeutet darnach das politische Treiben, in welches DANTE verwickelt worden sei (Philaletes o. c. S. 8). FRATICELLI (La div. Comm. Firenze '98) ziet in de drie dieren van *Inferno I* drie politieke machten. De politieke beteekenis van sommige stukken is echter een bijzaak, die met DANTE's hoofdbedoeling niet in concurrentie treedt. DANTE ontkent de politieke parallel van het zedelijke niet; maar wie in de hoogste sferen van het Paradijs nog aan staatkundige hoofdbedoeling zou denken, deed zeker DANTE's mystischen geest geweld aan, die in de innerlijkheid het ware leven vindt.

3) KARL VOSSLER, Die göttliche Komödie, Heidelberg 1907 I Bnd. I Th. S. 157.

Entwicklungsgang des inneren Lebens”. Door genoemden schrijver wordt de mystieke leer een „Entwicklungs-Psychologie” genoemd en aangaande DANTE’s gedicht voegt hij daaraan toe : „Freilich stellt die göttliche Komödie das typische, ja sogar das berühmteste Beispiel des mystischen Aufstiegs der Seele zu ihrem Schöpfer in so vollständiger Weise dar, wie die Victorinen sich nur wünschen könnten..... Was bei HUGO theologische Methode war, ist bei DANTE dichterische Wirklichkeit geworden, die religiöse Geschichte der Seele (ist) zum Gegenstand seiner Kunst geworden.”

Het is het proces van ’t geestelijke leven in zijn geheel, waarvan DANTE in de Commedia het beeld ontwerpt. De Hel is uit dit proces een bepaalde fase. Het geheele proces omvat twee hoofdfasen : den geestelijken *dood* en de geestelijke *herleving*. Daar de bedoeling des dichters is de beschrijving van de geestelijke herleving, wordt de eerste fase in een enkel gezang (Inferno I) saamgevat. De geestelijke herleving heeft drie trappen : zelf-beoordeeling (Inferno) zedelijk of „werkend” leven (Purgatorio) „schouwend” leven (Paradiso). In deze drie fasen is het proces der geestelijke herleving voltooid.

V.

De zedelijke dood of het menschelijke kwaad wordt niet in de tafereelen der hel uitgebeeld, maar in het vooraangaande tafereel van DANTE’s verdwaling in het donkere woud, waar de dichter door de drie dieren, panter, leeuw en wolvin, ten doode wordt bedreigd. Hier heeft DANTE zich „gewend op de valsche wegen” en is „een onwaar geluk in leugenbeelden, wier ijdele streeling geen vervulling kent, gevolgd” ¹⁾. De hopelooze verdoling in het ruwe, woeste en verschrikkelijke woud is zijn staat der zedelijke verwildering.

Beschrijft DANTE in dit eerste gezang der Inferno, dat

1) Purgatorio XXX.

niet meer bevat dan aanleiding tot de drievuldige reis, den zieletoestand der zondigheid — dan is hij, zoodra hij de hellereis aanvaardt, in beginsel dezen toestand te boven: zij is een reis zijner redding. De hel is de eerste fase van des menschen geestelijke *herleving*, gelijk blijkt uit de opdracht door BEATRICE aan VIRGILIUS gegeven: „vertoon hem de helsche wereld, opdat hij tot zijn heil kome; deze vertooning is voor hem de eenige reddingsweg”. Dat de nu volgende helsche tafereelen geen waarheid op zichzelf bevatten, maar een beschrijving zijn der Danteske ziele-ondervinding, is uit deze opdracht duidelijk. Daar het zoozeer alleenlijk om DANTE’S geestelijke herleving te doen is, wordt geheel de voorgestelde hellewereld tot een eerste trap in des menschen zedelijke ontwikkeling.

De hellereis is een *afdeling in eigen ziel*. Tot de hel moet DANTE afdalen en waarheen kan met mogelijkheid afgedaald worden, zoo niet de mensch in zich afdaalt? In den geestelijken dood is de zielsverwilderung spontaan en onoverdacht, waarbij de lijder buiten zichzelf leeft, en zonder rekenschap zijn neigingen opvolgt. Het woud is duister van onbewustheid. Maar bij de afdaling in zich gaat de verwilderde tot nadenken over. De mensch leeft nu niet zijn innerlijke verwilderung, doch *ziet* haar. De eigen zielsverwilderung zijner hartstochten rijst hem in een *schrikwekkend beeld* voor oogen; want hij ziet zijne hartstochten als monsters en misdadige gestalten, door hem zelf voortgebracht en niets anders zijnde dan de spiegelbeelden van eigen innerlijk. Deze schrikbeelden, waarin de mensch zijn verwilderungen aanschouwt, en door welke aanschouwing hij van ze bevrijd wordt, is zijne hel. In DANTE’S hel is dus, naar ons voorkomt, niets anders verbeeld dan het schrikbeeld, waarin DANTE zijne verwilderung voor oogen heeft, tot zijne bevrijding. Het zij daarbij opgemerkt, dat dit „schrikbeeld” niet gedacht wordt als „afschrikkend” als gold het den toeleg van een opvoedkundig intellekt, dat op deze wijze het kwaad poogt te stuiten; en dat evenmin gedacht is aan een verschrikking als waarmee het kwaad vergolden

wordt. Er is hier niets anders bedoeld dan een psychologische innerlijke gesteldheid.

Het schrikbeeld bestaat hierin, dat de gemoedsverwilderings (zonden) gezien worden in hun *ware natuur*. Zij worden in-gezien. Er is om het kwaad tot schrikbeeld te maken niet meer noodig dan dit. DANTE, die niet voor straf met deze schrikbeelden geplaagd wordt, heeft ze tot genezing voor oogen, krachtens de suggestie zijner eigene heil-zoekende en naar licht dorstende redelijke natuur. Slechts in het dichterlijke beeld stelt hij de verdoemden als gestraften voor, hetgeen psychologisch juist is, daar het schrikbeeld schrik verwekt en, zoolang men het heeft, niet door leering, maar door verschrikking zijne werking uitoefent en dus *aandoet* als bestrafing. De kerkelijke dogmatiek, welker voorstellingen DANTE behoudt, daar hij ze vergeestelijkt, kwam hem hierbij met haar opvatting te pas. Maar in het *hellebegrip* geldt de hel niet voor strafplaats, gelijk in het hellebeeld, zoodat DANTE dan ook geen beschouwingen over het wezen der straf in zijn Inferno invoegt, gelijk de twee andere deelen der Commedia spekulatieve passages bevatten. Overigens is het begrip „straf” van juridischen, niet van mystischen aard en dus voor DANTE zinledig.

Als schrikbeeld is de Hel een voortbrengsel der goddelijke Rechtvaardigheid.

„Rechtvaardigheid bewoog hem die mij schiep”¹⁾.

Niet alleen het opschrift der hellepoort vertoont deze uitspraak, maar ook elders leidt DANTE de helse kwalen uit de Rechtvaardigheid af: „O hoogste Wijsheid, hoe groot is de kunst, die gij in den hemel, op de aarde en in de kwade wereld vertoont, en hoe rechtvaardig regelt uw Deugd hare uitdeeling!”²⁾ Deze rechtvaardigheid nu kan niet bestaan in de uitdeeling van straffen bijwijze van vergeldingsmaatregel, want in de psychologische ontwikkeling gaat het niet om vergeldingen, maar om

1) Inferno III, 4.

2) Inf. XIX, 10; XXIX, 56.

de voortbeweging naar het hoogtepunt. Zij bestaat hierin, dat de geestelijke dood of verwildering wordt *opgewogen* door een smartelijke zelfontdekking, en door deze opweging wordt hersteld. De verwildering moet blijken ellende te zijn. DANTE acht het een teeken van goddelijke rechtvaardigheid, dat de geestelijke desorganisatie niet maar met de zachte hand eens engels opgeklaard wordt, zooals een zachtmoedig leermeester de fouten verbetert van een onkundigen scholier. Maar wat zoo tegen de ware richting is, moet zich herstellen in een schrikbeeld en daarin tot stilstand gebracht worden. Er is een schok noodig. Tusschen verwildering (onzedelijkheid) eenerzijds en smart anderzijds ziet DANTE een logisch evenwicht.

Deze rechtvaardigheid is een psychologische, niet een theologische; zij is innerlijke noodzaak en niet een van boven af gedekreterde rechtsbepaling. Het goddelijke dezer rechtvaardigheid is niet anders dan het mensche-lijke in zijn waren aard en algemeenheid. Zoo gaan ook de zondigen *uit eigen aandrang* ter helle: de vrees is bij hen veranderd in verlangen, en vanzelf dringen zij naar de helse rivier heen¹⁾. De mystiek van DANTE stelt ook hier de Godheid niet buiten maar „in de ziel”.

De rechtvaardigheid, aldus opgevat, is heilzaam en kan Wijsheid en Liefde heeten, gelijk in het opschrift der hellepoort staat:

Rechtvaardigheid bewoog Hem die mij schiep,
Toen d'Almacht zelve, hoogste Wijsheid beide
En eerste Liefde, mij in 't aanzijn riep.

Wat in het schrikbeeld aanschouwd wordt, is nu niet het gevolg van 't kwaad (hetzij natuurlijk gevolg of straf); maar de *natuur* ervan. Wat is het kwaad naar zijn wezen en begrip? De mensch kent in zijn hartstocht zijn hartstocht niet; hij laat zich door hem meesleepen en volgt onwetend zijn aandrift op; slechts de verschijning en uiting van het kwaad zijn hem bewust. Wanneer hij nu

1) Inf. III, 124.

tot zichzelf komt, moet niet de uiting, maar de wezenlijke aard des kwaads hem bewust worden; en niet in abstracte redeneeringen, maar in dadelijke aanschouwingen zal hem dit bewustzijn opgaan. Hij moet intuïtief den aard zijner verwildering aanschouwen. DANTE gebruikt het schrikbeeld als aanschouwingsvorm, waarin hij zich van den wezenlijken aard des kwaads bewust wordt. De schrikbeelden zijn zijn zelf-aanschouwingen, krachtens eigen helziende bewustheid voortgebracht.

Zoo is dan ook de hellereis een voortbeweging van het eene schrikbeeld naar het andere. In de schildering dezer gaat de dichter somtijds echt visionaer te werk en soms gedraagt hij zich kunstmatig allegoriseerend. In vele gevallen is inderdaad het beeld, waarin aan DANTE de aard des kwaads voor oogen treedt, schrikwekkend; maar soms is het eer „gezocht” dan natuurlijk. Niet altijd is APOLLO's lier gespannen (evenmin als zijn boog).

DANTE doorreist in zijn hel niet slechts verwilderingen in eigen gemoed beleefd. Om de grootere menscheeljkheid van dezen genialen mensch is niets menscheeljks hem vreemd. Ook wat in andere gemoederen aan verwildering voorkomt, kan hem als eigen verschijnen — tot zekere grens. DANTE kan de zieleverwilderung aanvoelen ook van den dief, maar in de diefachtigheid zelve kan hij niet indringen, omdat zij klein is. In alle misdaad van groot-scher gebaar dringt hij binnen. Aangrijpend is het beeld, dat hij van FRANCESCA DA RIMINI's ellende teekent in den vijfden zang der hel, waar zij en PAOLO in een groote vlucht van wellustigen door de geweldige helle-ruimte worden heengezwerd; en smartelijk is hun zonde-verhaal. Forsch is het tafereel der gramstorigen, die in het moeras van den STYX onder water en daar boven komend, elkaar met handen en met vuisten kneuzen. Gruwvol is ook de stad Dis, door duivelen bewaakt en vuur-laaiend, waarin de kettere en verscheurders des geloofs hun vlammeige graven bewonen (Inferno IX, X). Rampzalig het veld der zelfmoordenaars, die voor hun zielen den lichamelijken vorm hebben weggeworpen en nu in

zielige struiken huizen (XIII). Ook het gebied der valsche raadgevers, in brandende vlam gehuld, onder wie de tweelingsvlammen van ULYSSES en DIOMEDES, voor DANTE stil houden, is van suggestieve werking (XXVI). En niet minder oefent het tafereel der verraders in de onafzienlijke ijsvlakte vastgevrozen, en van dien rampzaligen UGOLINO, die daar zijn belager in den nek knaagt (XXXIII) onuitwischbare werking. En hoe ellendig zijn de lauwen, zonder schande en zonder eer, vereenigd met de Engelen, die noch voor God noch voor LUCIFER partij kozen en die, uit hel en hemel geweerd, hun eigen blind bestaan het beklagenswaardigst van alles achten ! (III, 47)

Al deze tafereelen van ellende moeten den *waren aard* van het kwaad toelichten. En niet alleen deze, maar ook de monsters der hel geven de natuur der verwildering te zien. In het gebied van de geweldplegers aan den naaste treft DANTE den MINOTAURUS aan, het Kretensisch monster uit de Grieksche mythologie bekend ; toen hij DANTE en VIRGILIUS zag, zette hij van woede de tanden in eigen lichaam. Van het gebied der bedriegers tot dat der vleiers wordt DANTE omlaag gedragen door het monster GERION, welks drakenlijf in den afgrond hangt, maar zijn gelaat is als van een rechtvaardig man ; wie echter meer dan het gelaat te zien krijgt, schrikt van den gruwelvorm. Geketende reuzen, geweldplegers aan het goddelijke, staan als torens om de diepste hellekrocht geschaard ; met een ontzettend hoorngeschal van een hunner worden DANTE en VIRGILIUS ontvangen (XXXI).

Wat DANTE in deze beelden voor den geest heeft, is de aanschouwde kern en ware natuur der ondeugden. Hij ziet den toorn en vergramming nu niet in het opzicht hunner uiting, zooals ons de vergramde mensch *verschijnt*, maar hij ziet haar innerlijke gesteldheid als een dompeling in het troebele moeras der Styx, waar de gedompelden door hunne gelijken met vuist en voet bekampt worden. De moedwillige verleiding is een vlam, waarin de zondaar zichzelf inhult en pijnigt ; de trouweloosheid is de kerkering eens onmenschen in de diepe hellekrocht ; de

huichelarij is de rondgang eener ziel, bekneld in de looden monnikspij, die zij zichzelf verschaft.

Zoo woont midden in elk kwaad als kern en natuur daarvan een ellende. De innerlijke harmonie der schepping is daarin verscheurd en hierin juist bestaat de verwildering. De natuur des kwaads is eene *tegengekeerdheid tegen den dader zelf*. Niet slechts tegen den naaste, maar vooral tegen zichzelf keert zich de kwaaddoener, al weet hij het niet; hij is het die zichzelf verscheurt. Deze verwilderdeheid wordt ons eerst tot hel, zoodra wij haar wezen doorzien, en het doorzien gebeurt in het oogenblik dat wij, haar ziende, verschrikken. D.i. zoodra wij haar zien in schrikbeeld.

Eensdeels heeft het vernuft des dichters de tafereelen der Hel opgesteld krachtens vergelijkingen. Zoo heeft hij de vergramming gelijk geacht aan een dompelig in de Styx; anderdeels krijgt deze vergelijking aanstonds het karakter van aanschouwing. Als vergelijkingen zijn de tafereelen *diepzinnig*, daar zij den waren aard des kwaads ontsluiereu; in de aanschouwing zijn de tafereelen *grootsch* en monumentaal, en oefenen hun fascineerende kracht. Diepzinnig en grootsch heeft DANTE zijn hel geschilderd.

Op zijn hellereis verrijzen alle gevoelens in DANTE'S hart; vrees, ontzetting, schrik, medelijden, verontwaardiging, toorn; soms is zijn liefde en soms zijn verachting ontstoken; hij is ontroerd, in gepeins verzonken, en bewogen tot tranen of verslagen van schuldgevoel¹⁾. Maar het schrikbeeld wekt allermeeft ontzetting. Vandaar het opschrift dat DANTE las bij de ingangspoort:

Door Mij heen gaat men in de stad der klachten,
 Door Mij gaat men in 't eeuwig smartendiep,
 Door Mij heen gaat men ten verdoemd geslachte.
 Rechtvaardigheid bewoog Hem die Mij schiep,
 Toen d'Almacht zelve, hoogste Wijsheid beide

1) V, 140; VI, 59; VIII, 37; X, 29, 109, 125; XII, 31; XIII, 45, 82; XIV I, 78; XXIII, 22; XXVI, 19; XXIX, 3; XXXII, 72, 109; XXXIV, 22.

En eerste Liefde, Mij in 't aanzijn riep.
 Vóór Mij was niets ontstaan der toebereide
 Dingen, dan d'eeuwge, ook ik duld eeuwen duur.
 Laat af van hoop, wie hier zult binnenschrijven! 1)

Dat ook bij zijn overigen geestesadel een verwildering mogelijk is en ook hier het leven in gevaar staat om 't geen van den ouden chaos overbleef, schijnt DANTE aan zichzelf met den grootsten ernst voor te houden. Komt de verhouding van PAOLO en FRANCESCA niet in teederheid en gloed aan zijn eigen liefde voor BEATRICE nabij? In den zesden zang der hel gewaagt DANTE van mannen „che fur si degni” en van anderen „die hun vernuft richtten op weldoen” en toch: in deze gebieden treft hij ze aan. En daar is JASON, van wien VIRGILIUS uitroept:

Guarda quel grande qui viene
 E per dolor non par lagrima spanda.
 Quanto aspetto reale ancor ritiene!

D.i. aanschouw den groote, die daar komt, wien in zijn smart geen traan te ontstroomen schijnt; hoezeer behoudt hij nog zijn koninklijken blik! (XVIII, 83).

Maar dieper nog treft het ons, dat DANTE's oog de zielsverwildering bespeurt in een BRUNETTO LATINI, zijn vereerden leermeester met dankbaarheid herdacht, van wien hij zijn grootste aansporing tot de beoefening der wetenschappen ontving. Hij is het, die des dichters toekomst voorzag en hem op den weg leidde der vereeuwiging:

Hoe staat in mijn gemoed in liefdestralen
 Uw dierbaar, goed en vaderlijke beeld,
 Toen g' in uw leven mij hebt telkenmale,
 Hoe zich de mensch vereeuwigt, meegedeeld 2).

Grootsch en nobel is FARINATA onder de ongeloovigen, de „magnanimo”, waar hij zich uit zijn gloeiend graf opricht en heel de Hel op het diepst schijnt te verachten ³⁾.

1) III, 1—9.

2) XV, 82—85.

3) X, 36.

Prachtig zijn deze beelden van het helsche ; en ongetwijfeld bedoelt DANTE ermee te zeggen, dat voor den nobelen mensch een bepaling der aandacht bij zijn hooger en geestesaanleg niet voldoende is in het proces der geestelijke bewustwording. Ook in hem moet de overgebleven ondeugd doorzien worden in het schrikbeeld. In de ondeugd dezer ede en ziet DANTE zijn eigen gevaar en niet dan na volledige zelfkennis wil hij zijn loutering aangaarden.

VI.

Het schrikbeeld heeft in het geestelijk proces de waarde eener zelfherkenning van den alsnog ongeestelijken mensch. Dit wordt in het gedicht hierdoor aangewezen dat de rampzaligen in de hel tot *erkenning* zijn gekomen. Over zichzelf zijn zij ingelicht en hun „straf” bestaat in niets anders dan in zelfbeschouwing. Terwijl zij den aard hunner zonde voor oogen hebben, pogen zij niet door verontschuldiging of verdraaiing hun misdrijf te ontkennen of te vergoelijken. Elkeen, die door DANTE ondervraagd wordt, geeft het onomwonden verhaal. Zoo doen PAOLO, ULYSSES, UGOLINO, MONTEFELTRO. Het doel der helsche afdaling verklaart VIRGILIUS aldus : Ik moet hem van kring tot kring door de hel geleiden om hem tot volle zelfervaring te brengen : per dar lui esperienza piena.

Wanneer wij nu, door geen schijn misleid, alsof in de hellereis de voorgestelde historische personen bedoeld waren, DANTE alleen voor het middelpunt des gedichts houden — dan blijkt de beteekenis van de hel welzeker hierin gelegen, dat de mensch (DANTE) tot zijne bewustheid kome. Het is in dit proces der geestelijke volmaking onvermijdelijk met dezen trap te beginnen. De levensstijging begint hierbij en hierna. De hellereis is voor DANTE de eerste daad der bevrijding.

De Hel is doorgangspunt. Men voere hiertegen niet het opschrift der Poort aan „laat af van hoop wie hier

zult binnenschrijden”. DANTE zelf gaat de poort door en komt de hel te boven, en hij juist is het wiens reis beschreven wordt. De hopeloosheid, waarvan de poort gewaagt, beteekent, dat wie in zichzelf afdaalt daar de hopeloosheid en den twijfel als moment beleeft. Nu hij zijn verwildering aanschouwt in 't verband met die eener menschheid, aanschouwt hij een innerlijke ellende die wanhopig maakt. Niet naar tijdsduur, maar naar geaardheid is deze toestand der zelfbeschouwing een hopeloosheid. Hij is niet hopeloos als onoverkomelijk, maar hopeloos als onpeilbaar. En wat betreft den „eeuwigen duur” der Hel waarvan het opschrift vermeldt — wat „eeuwigen duur” heeft is de Poort. De tegenstrijdigheid der begrippen „eeuwigheid” en „duur” zal aan DANTE niet onbekend geweest zijn! DANTE wil zeggen dat de Hel als doorgangspunt (poort) een noodzaak is in ieder leven. Niemand wordt gelouterd, die niet eerst in de zelfkennis deze ellende der zielsverwilderung doorschouwd heeft. Het leven zelf houdt dezen eisch der zelf-erkenning in : hij is met het leven gegeven en derhalve, zoodra er een geschapen wereld is, geldt hij ; en aan dien eisch gaat slechts „vooraf” de ongeschapen wereld (vs. 7, 8.) Almacht, Rechtvaardigheid, Liefde en Wijsheid zijn te dezen opzichte eenstemmig. De „hel” is een moment der levenswet ; in zooverre heeft zij eeuwigheid.

Zoo is dan de hel de eerste trap eener ontkoming en bevrijding. Van wat men *doorzien* heeft, is bevrijding mogelijk. De hartstocht houdt op hartstocht te zijn, leert SPINOZA, zoodra wij hem in klare gedachten voor oogen hebben.

Nu doordent dan ook de dichter de verwildering tot in haar uiterste. Spiraalsgewijs werkt DANTE zich door deze geheele wereld der verschrikking en schroeft als het ware zijn gedachte zich ten einde, tot waar het laatste woord gesproken, het laatste schrikbeeld gezien wordt. De uiterste konsekwentie der verwildering is het verraad aan het Hooge. Wanneer ook dit eindpunt in het oog gevat wordt, is niets meer te aanschouwen en de mensch,

in eigen ziel afgedaald, wendt zich tot zijne opstijging om ¹⁾.

De bestijging van den Louteringsberg en de doorzweving van het hemelsche paradijs, zijn de rechtstreeksche voortzetting van de hellevaart. In deze opéénvolgende graden wordt het proces der geestelijke bewustwording voltooid. Zoo is DANTE's ethiek, en daarvan geeft de *Divina Commedia* het allegorische beeld.

1) Inf. XXXIV, 78.

NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA EN HET CHRISTENDOM

DOOR

DR. H. W. PH. E. V. D. BERGH V. EYSINGA.

Twee boeken ken ik die van buitengewone beteekenis zijn voor de signatuur der moderne beschaving: WHITMAN'S *Leaves of Grass* en de Zarathustra van NIETZSCHE.

Het eerste is blijer, machtiger. Deze dichter spant zich niet in om gelukkig te zijn, hij is het en hij zingt zijn wonderbaar lied. Een lied van prairieën en bergen, van Cañons en meren, van Atlantic en Pacific, van dat volk dat geen historie *heeft* maar een historie *maakt*. Als gij luistert, is er de nieuwe schoonheid van vrije, sterke menschen. Ik weet het wel dat deze dichter eenzijdig is, dat men *ook* moet lezen SINCLAIR'S *Jungle*, wil men niet droomen van een volmaakt Amerika, maar wie heeft gezongen als hij, gezongen van de gewone werkelijkheid als van een sprook vol wonderen? Wie heeft, als hij, gevoeld de majesteit des geestes die alles overwint? Misschien een STANLEY LEE, die andere Yankee, in z'n *Voice of the Machine*, maar het is niet zoo kosmisch, zoo allesomvattend als bij dezen visionnair, „the son of Manhattan.”

I am the poet of the Body and I am the poet of the Soul.
The pleasures of heaven are with me and the pains of hell are with me.

3) The first I graft and increase upon myself, the latter I translate into a new tongue.

I am the poet of the woman the same as the man.
And I say it is as great to be a woman as to be a man.
And I say there is nothing greater than the mother of man.

Zij, die met heimwee-oogen blikken naar het verleden, zij die hunkeren naar ridderspel en ridderroem, naar Britomart en Fairy Queen, zij wier bekoring uit wou naar nog ouder volk, naar glans van PERICLES, ASPASIA'S glimlach, TERNISSA'S schalksche pret ¹⁾, zij die beving de waan van een gestorven klassicisme : dat Hellas grooter was dan West-Europa en Rome meer dan het modern Amerika, zij moeten hooren den zang van den propheet, als hij in z'n „Salut au Monde" of in „De open Heirweg" jubelt om de gloriën van de nu gekomen tijden. Als hij de spoorwegen schouwt en de telegrafien, de zeilschepen en de stoombooten, den werkmán en de boerevrouw, den mijndelver en den timmerman. En dan dat wat wel is het opperste :

I celebrate myself, and sing myself.

And what I assume you shall assume.

For every atom belonging to me as good belongs to you.

Minder nog dan in Amerika, waar te intensief is de worsteling om geld en goed, dan dat men uren over heeft voor kunst, is deze stem verstaan in ouder wereld, is zij gehoord in Holland, vanwaar WALT WHITMAN stamde. Want Europa heeft hare „verfallene Schlösser" en hare „Basalte", zooals GOETHE ergens dicht, en Holland is te vlak en nuchter om sterk ontroerd te zijn. En het is de ontroering, die door WALT WHITMAN is verbeeld ; hier is het geluid van het antieke profetisme, maar voller, machtiger, omdat deze mensch niet beperkt is tot het visioen van zijn Bondsgod en tot wat van Assur komt of van Egypte, maar hij kent den kosmos, met z'n sterren (the same old stars ... zooals hij ergens

1) Landor: Imaginary Conversations.

in z'n proza zegt) en de Genesis der Melkwegen en wat hier op de aarde schittert van Oregon tot Amoer, van Groenland tot Victoria.

Wat nu zal Holland, wat zal Oud-Europa met het profetisme doen? Het zal het met de lippen eeren als het voorkomt in zijn Bijbel, het zal, in z'n enge verhoudingen, door z'n beslagen ruiten blikken en bang zijn voor den wind die schudt de boomen en voor de vlam die uit de sombere wolken schiet. Het zal zelf niet weten hoe groot het is, want *alles* is groot, alles is oneindig, maar dit is het arme in de wereld dat men onbewust is van het wonder, waarin men daaglijks deelt. Doch er is een ge-ruisch over de landen als van nieuwe, schoone lente. Er is een bewustwording, de God in ons werd wakker, voor een klein getal althans is „de heerlijkheid des Heeren opgegaan.” En dit is de toebereiding tot een volkomener cultuur, en zij die haar nu reeds liefhebben, eerdat zij is geboren, zij zullen noemen, met vrome veneratie, den naam van WHITMAN, zooals zij zullen zeggen HEGEL, en DARWIN, en MARX en nog eenige andere meesters meer. Want dit zijn de „Makers of life”, die ons het nieuwe leven schonken. En onder hen zal ook de naam van NIETZSCHE zijn.

In zijn Specimen Days spreekt WALT WHITMAN over CARLYLE — the British Hamlet from Cheyne Row — en betreurt het dat hij niet in Amerika is geboren. Want hij zou er gevonden hebben het licht, de belofte die nu zijn ziel niet zag. Iets dergelijks had hij kunnen schrijven van NIETZSCHE en van diens Zarathustra. Als in zijn Unzeitgemässe Betrachtungen NIETZSCHE over de geschiedenis spreekt, gedenkt hij „die grossen Kämpfer gegen die Geschichte”, die niet hun geslacht ten grave dragen maar een nieuw geslacht verwekken, de stichters van een cultuur, en daartoe de *vergetenden*. NIETZSCHE roept dan op de jeugd, dat zij dit werk volbrengt: dit moet de les der historie zijn, dat men historie *maakt*. Kan dit in deze oude wereld die als is gebogen onder erfenis van veel vooroordeel? Beseffe men dat in Amerika

toch ook traditie leeft en zelfzucht en bekrompenheid, dat die nieuwe wereld alweer oud is, en dat onze oude daaglijks nieuw gaat worden. Zooals GOETHE er zich eens bewust van werd: Overall is Amerika, zoo is voor hem die denkt en wil alom de wereld nieuw.

Maar dit sluit niet uit dat in het oudere Europa men zich moeilijker ontworstelt aan den greep van het verleden. Er is hier sterke veneratie voor dat wat is voorbij gegaan. Een religie van Hebreesche herkomst, een feodale politiek, een Romeinsch rechtsbegrip, een Helleensch aesthetisme, ja, en een moraal die ziel van lichaam scheidt, dus ziel en lichaam schendt, zij waren hier als zooveel schimmen rond. In dien zin heeft WALT WHITMAN gelijk als hij zegt dat de Hegelsche methode met haar ontsluiting van eeuwige vernieuwing en geboorte is „the most thoroughly American point of view I know.” En, vervolgt hij, „In my opinion the above formulas of HEGEL are an essential and crowning justification of New World democracy in the creative realms of time and space..... It is strange to me that they were born in Germany, or in the old world all.”

Toch zijn zij er geboren. En zij zijn ons weer bewust geworden in den tijd die nu gekomen is. Zij moest dit, omdat Europa ouder is, dus skeptisch, kritisch, maar nog niet zoo oud of het strekt de hand naar nieuwe Schoonheid uit.

Welke is die Schoonheid?

Zij is de ontdekking van het goddelijke *in* den mensch. Men zou dus kunnen zeggen: zij is de ontdekking van den mensch gelijk zij vroeger al gedaan is in de Renaissance. Deze vondst nu heeft een individueele en een maatschappelijke beteekenis. Het is een stoute gedachte dat de groei der wereld, dat het spel van gebeuren, dat de golfslag der energie hier, op dit punt in tijd en ruimte, samenvoegt het wezen „den Fremdling mit den blauen Augen”, zooals hem NOVALIS noemde, het wezen dat de dingen hoort en ziet, en straks de dingen richt. Dat in den vlottenden gang der tijden opduikt de zichzelf be-

wuste, en hij schouwt het Eeuwige, en het Grenzeloze stelt hij grenzen, en der dingen Logos is hem niet te diep of wonderbaar. Dan beseft hij dat die Logos is zijn eigen kern, dat het Universum zelf zich in hem concentreert, en nu wendt zich om zijn verbeelden, en de droom der oude theosophie wordt werkelijk, van den Makranthropos, van den Mensch, die heel de wereld heeft gewrocht. Nu wendt zich zijn verbeelden om : het is niet meer het Al dat hem gedragen heeft, het al is zijn werk, seiner Gottheit lebendiges Kleid. Hoe moet dit helder worden aan hen die van KANT leerden dat de kosmos de projectie is van eigen menschelijk denken ! Maar de mensch zelf is de mensch niet meer, hij is de goddelijke, hij is de functie van het onsterfelijk leven, de hoogste functie, voornamer dan zij is in Melkweg of kristal, in weefsel of in licht. Er is iets Dionysisch in dit visioen, Dionysisch in den zin van COUPERUS, in den zin van NIETZSCHE'S *Geburt der Tragödie*. VERHAEREN is er de dichter van.

Nous apportons, ivres du monde et de nous-mêmes,
Des coeurs d'hommes nouveaux dans le viel univers.
Les Dieux sont loins et leur louange et leur blasphème,
Notre force est en nous et nous avons souffert.

Nous admirons nos mains, nos yeux et nos pensées
Même notre douleur qui devient notre orgueil ;
Toute recherche est fermement organisée
Pour fouiller l'inconnu dont nous cassons le seuil.

Als gij dit overdenkt : dat in u woont de kracht die planeten voegde, die het koraalrif bouwt, en die den bliksem stuurt, als gij dan nog bedenkt dat in u het sterker weten is — wat wordt de wereld dan *uw* wereld, die gij bezig zijt te scheppen ? Er komt een antwoord uit het gevlieg der wielen, het beweeg der lieren, uit het geraas der treinen die door en over bergen gaan. De cultuur is de voltooiing der natuur, en met *onze* beschaving eindt niet haar ontwikkeling. Meer dan ooit is in ons hart het schemeren van glanzig lichte toekomst. Vervuld wordt wat SHELLEY in z'n Prometheus droomde,

dat „Arbeid en zwoegen en verdriet spelen in het loover van het leven als getemde dieren, geen wist dat zoo hun schoon kon zijn.”

Maar is dit al geen waan ? Blijft niet groot de weedom over alle wereldlanden ? En is ons optimisme niet de „verruchte Philosophie” die SCHOPENHAUER heeft gesignaleerd ?

Als men geblikt heeft in de hellen die door het leven laaien, als men voelt de griezelingen van EDGAR ALLAN POE, de machten die zich breiden om hen die in den waanzin zinken, als voor u is reëel de oude Doodendans, en daar is de orgie van zonde, daar is de kermis nog van BRUEGEL en het Portret van DORIAN GRAY, en gij kent, met HAMLET „the oppressor’s wrong, the proud man’s contumely”, als wijden de werelden en haar zon lieflijkt over graven en over oorlogsvelden, en nog wordt de klacht in Rama gehoord, en de menschheid is als Ugollino en Ruggieri,

e come il pan per fame si manduca
 così il sorran li denti all’altro pose
 la vè il cervel si giuge con la nuca.

Inferno XXXII, 127—129.

Als dit alles u bewust wordt, en ook dat de techniek geschapen heeft de drommen van verarmden, en uw weten de onrust en uw vrijheidswil de anarchie ;

als gij beseft, dat op dit vlottend leven niets bestaat maar al vergaat, dat wij zijn als schimmen, of als die vooglen in het verhaal van BEDA, die uit het duister door de lichte hofhal weer in het duister vleuglen —

is dan niet vervloekt het optimi me, en spreekt niet enkel het pessimisme recht ?

SCHOPENHAUER verkondigt het. En tegenover de oppervlakkigheid der arme wereldlingen staat z’n denken als een openbaring. Dat goddelijke dat in u leeft, het is de Wil, de hongrende, dorstende, zoekend naar wat hij grijpen wou en wat hem steeds ontvlucht, zoekend de vreugde en die wordt nooit gevonden. Want smart is

end en aanvang, en al geluk bedrog. Dit weet de wijze, en hij keert zich af van het aanzijn en breekt het heilloos willen.

Zeker is in deze wereldvisie een onvergankelijk goed. Op den glans van HOMERUS volgt de duisternis van den verblinden OEDIPUS, en op de paianen voor de helden dat aangrijpend Sophokleïsch woord : roem geen gelukkig, eer hij kwam tot 's levens grens. En die deed opgaan het Qui tollis, en die dichtte het De Profundis, en die z'n God gekruisigd zag in het Sodom dezer wereld, in het Egypte der vervreemding (Apoc. 11 : 8), hij heeft gezegd aan het Westen het mysterie dat reeds lang het Oosten voelde. De melancholie van DÜRER heeft een eeuwigen zin, ook voor hen aan wie de glans der Prima Vera niet verborgen werd.

Maar DÜRER's Melancholia is niet enkel treuren, zij is ook daad, vernieuwing. Zij is gevleugeld, emblemen van het weten en het handwerk zijn om haar heen gesteld. Er is een stijgen, er is een scheppen dat uitkomt uit de droefenis. En op SCHOPENHAUER volgde WAGNER en op WAGNER volgde NIETZSCHE. Als de Wil, vraagt WAGNER, in zijn onbewustheid deze wereld heeft gewrocht, het toch onloochenbaar doelmatige in dieren en in planten, zou de wil, bewust geworden, dan nog veel meer niet kunnen? zou hij, sterk genoeg tot eigen abdicatie en ascese, niet kunnen woekeren met die kracht tot nog veel grootschere bevrijdingen? In zijn „Religion und Kunst" schrijft hij : „Die in der Klage gereinigte Seele der Menschheit, durch diese Klage sich ihres hohen Amtes der Erlösung der ganzen mitleidenden Natur bewusst werdende, entschwebt dem Abgrunde der Erscheinungen, und, losgelöst von jener grauenhaften Ursächlichkeit alles Entstehens und Vergehens, fühlt sich der rastlose Wille in sich selbst gebunden, von sich selbst befreit." Het is als in BEETHOVEN's C-moll Symphonie, waarin de hartstocht van het leed zich opheft tot troost en overwinnaarsvreugde. Maar het is bij WAGNER tevens daad : de mensch die deze dingen voelt moet de wereld

door zijn prediking verlossen, en het was de zin van BAYREUTH, dat het verlossend werken zou. En dus is het ook bij NIETZSCHE in zijn *Unzicitgemässe Betrachtungen*: SCHOPENHAUER is hem de Erzieher, WAGNER is dat ook, gesticht moet worden een *cultuur*, hier is de jongere één nog met den Meester, maar zal straks andere wegen gaan. In zijn *Geburt der Tragödie* is hem het Griekenvolk met zijn dionysische dronkenschap, getemperd en geëvend door apollinische rhytmiek, het volk dat in den afgrond van het lijden schouwde, maar het da capo uitzegt toch over dit aesthetisch zoo geweldig leven. Ik meen dat WILAMOWITZ MUELLENDORFF NIETZSCHE's begrip van Hellas als onhistorisch heeft verworpen, maar zeker toont het NIETZSCHE's sympathieën: hier is zijn eigen beeld. Het laatste woord van WAGNER is de Parsifal, een Christus redivivus; breng aan de millioenen, door nieuwe kunst, het Evangelie van ongerepte maagd'lijkheid, dat zal het leven worden dat het zich verfijnt en loutert tot opperste vergeestelijking. Men voelt een vergeestelijking, die toch nog is negatie. Voor NIETZSCHE andere droom: niets van den Christus, niets van zinnenschuwing, de mensch weer heiden, de mensch geniet, licht en onbevangen; een air uit Carmen, een beeld van BOTTICELLI, wat THEOPHILE GAUTIER in een roman ¹⁾ op eigen wijs verkondigd heeft.

Hoe kon het dat hier het pessimisme zich verkeerde tot zoo gansch iets anders, dat de vroegere discipel van SCHOPENHAUER en van WAGNER had kunnen zeggen met de stance van JEAN MOREAS:

Ne dites pas : La vie est un joyeux festin ;
 Ou c'est d'un esprit sot ou c'est d'une âme basse
 Surtout ne dites point : Elle est malheur sans fin ;
 C'est d'un mauvais courage et qui trop tot se lasse.

Riez comme au printemps s'agitent les rameaux,
 Pleurez comme la bise ou le flot sur le greve,
 Souffrez tous les plaisirs et souffrez tous les maux
 Et dites : C'est beaucoup, et c'est l'ombre d'un rêve.

1) Mademoiselle de Maupin.

De oorzaak dier verkeering is zeker het besef dat het pessimisme voeren moet tot levensmoording. De vergeestelijking blijkt dan vermagering, de cultuur der Hindoes en de middeleeuwsche, ook van West-Europa, laat zien waartoe men komt als men de wereld vliedt, de pracht der zinnen schendt. En zou hier kunnen zijn het Evangelie voor die het leven grepen? In de National Gallery te Londen hangt een doek van J. F. WATTS: the All Pervading, een zittende vrouwenfiguur die met haar handen een aardkloot omvademt en bedekt. Dus is de wil der menschheid, dus is het moderne kunnen. Er zijn geen grenzen, er zijn geen Pyreneën meer. Zal men ons nu nooden neer te zitten en onze harp te tokkelen, droef als aan Babels stroomen? Er zijn er die het doen. Het zijn de weeke dichterszielen die nog niet de nieuwe glorie vonden. Het zijn de armen wien nog niet het Godswoord van toekomst is gezegd. Het zijn de lediggangers door wier getooide tuinen een nevel grauwt van treurenis. Maar het zijn niet zij die de wereld maken, het zijn niet de machtigen, de koningen van trusts en van kartellen, de tunnelbouwers, de Undershafts¹⁾, het is de *daad* niet, die zoo teere droefheid pleegt. Want gegroeid is de persoonlijkheid, die zich denkt een God in 't diepst van haar gedachten. Zeker, de wil die dit al heeft voortgebracht, kan meer, niet in den zin van SCHOPENHAUER of van WAGNER, niet, als in VON HARTMANN'S Gnosis, afschaffende zich zelf — maar positief, stichtend, triompheerend: de wil doet het reeds en de dichter zegt het, zingt het: WHITMAN en NIETZSCHE, elk naar eigen trant. In het jonger Amerika met zijn veel ruimer mogelijkheden klinkt het echter, frisscher, in Europa hoort gij nog in 's kunstenaars woord de kreuning van hem die heeft geworsteld en soms ook nog geen toekomst ziet. Want men voelt hier reeds lang, wat men in Amerika begint te voelen, het andere, het dreigende; dat van het modern proletariaat, dat van de winste die gekocht is met den weedom

1) In Shaw's Mayor Barbara.

van fabrieken en van akkers. En de artist zal tevens reageeren op het brute, het ploertige dat onzen tijden eigen is. De aristokratische NIETZSCHE zal dan vinden dat een boer nog het hoogst staat tegenwoordig, en hij zal vervloeken de leelijkheid van adel en van koning, van priester en van burger, van dichter en geleerdenbent. M.a.w. hier is hetzelfde willen dat fabrieken schiep en pantserschepen, maar nu zich strekkend naar innerlijke schatten, nu bedoelend het goddelijk-menschelijke, den Uebermensch, die komen moet. Deze Immoralist uit beginsel is het krachtens moralisme. Hij heeft aan het leven geleden: aan de barbaarsche cultuur, aan de trivialiteit, aan de verbastering van het West-Kaukasisch ras, hij heeft geleden niet het minst aan dat altijddoore lijden zelf, en hij wil nu dat lijden afschaffen, hij wil worden der leichte Tänzer, het kind dat loopt op rozen; want waar de dans is, is dat wat overstijgt de zwaarte, en waar het kind is, daar is een nieuw beginnen, daar is een rollend rad, daar is een heilig *ja*.

Of dit bereikbaar is? Of het kan, dat dus de mensch vernieuwd wordt, het individu verheerlijkt? Het is het visioen geweest der eeuwen, het is de zin der werkelijkheid.

Maar het kan alleen als schepping der gemeenschap.

BERNARD SHAW heeft het begrepen. In zijn Major Barbara laat hij CUSINS zeggen: „I want a democratic power strong enough to force intellectual oligarchy to use its genius for the greatest good or else perish.” En in *Man and Superman*: „The great central purpose of breeding the race, ay, breeding it to heights now deemed super-human.” Het individualisme van NIETZSCHE zet zich in het socialisme om. De ontdekking van den mensch, waarvan wij gewaagden, krijgt hier maatschappelijke beteekenis. Het goddelijke moet zich verwerkelijken niet in enkelen, maar in velen, als het kan in allen. En het groeit zelfs in enkelen niet omhoog, tenzij het in de maatschappij zijn bodem vindt. Rascultuur, Eugenics, zijn minstens even noodig als ethiek en politiek; onmisbaar is, met de organisatie van hen die recht en orde

willen, die doelen op het socialisme, in elk volmaakter menschlijkheid. De praktische Brit is hier bij uitstek filosofisch, want wat hij zegt is redelijk, omdat het niet eenzijdig is.

In de kosmische ontwikkeling is het hoogere het ware, dat wat zich in en door het lagere voltooit : niet het elektron maar het atoom, niet het atoom maar de chemische verbinding, niet de chemische verbinding maar het organisme, niet het organisme maar zijn innerlijkheid, de ziel. En dan stijgt boven het enkele, bezielde wezen uit de soort, waaraan het dienstbaar is, en ook is weer het ware niet de soort, maar in den strijd voor het aanzijn gaat het om de hoogste soort, den mensch met zijn geestelijke vermogens. Doch ook hier blijft de natuur zich trouw : niet den mensch, maar de menschheid wil zij, de menschheid die in de processie der geschiedenis komt tot meer volboren wezen.

En zooals immer de weg was : evolutie, d.i. integratie en differentiatie, zoo is het eveneens in die geschiedenis : er in een toenemende geleding tot verschillende bedrijven en beroepen, maar er is ook een steeds inniger vereeniging van individuen en van klassen : van de horde komt het tot de clans, de staten en de statenbonden, van het particulier initiatief schrijdt het voort tot gemeenschappelijk, waarvan de logika het socialisme is. De geestelijke spiegeling van dit alles is een rijpende cultuur : de menschheid die zich één voelt met zich zelve, één organisatie, en één ook met het Universum.

Naast den ZARATHUSTRA die de *enkelen*, staat de Christus die de *allen* roept.

Men is geneigd in NIETZSCHE den Antichrist te zien, en dat niet zonder reden. De hoogere menschen, die den Christus, als een die van 't gepeupel stamt, verachten, houden, in het IVde boek van den Zarathustra, avondmaal, en spreken, gelijk de God gepersifleerd is in een kazerne van de praetorianen, hem als een ezel toe. Zijn I-A is het antwoord, en de laatste paus merkt op : „Lieber

Gott in dieser Gestalt anbeten als in gar keiner Gestalt. Der welcher sprach: Gott ist ein Geist — der machte bisher auf Erden den groszten Schritt und Sprung zum Unglauben." En elders: „Der Christ und der Anarchist — Beide sind Decadents." 1) Theologie, oder die Verderbniss der Vernunft durch die „Ersünde" (das Christentum)" 2) „Das Christentum, das den Leib verachtete, war bisher das gröszte Unglück der Menschheit" 3). „Erst das Christentum, mit seinem Resentiment *gegen* das Leben auf dem Grunde, hat aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht: es warf *Koth* auf dem Anfang, die Voraussetzung unserer Lebens" 4). „Das Leben ist zu Ende wo das Reich Gottes anfängt" 5). In den „Antichrist" heet het: „Was ist jüdische, was ist christliche Moral? Der Zufall um seine Unschuld gebracht, das Unglück mit dem Begriff Sünde beschmutzt; das Wohlbefinden als Gefahr, als Versuchung, das physiologische Uebelbefinden mit dem Gewisenswurm vergiftet." In „Eine Psychologie des Erlösers": Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral". „Ein deutscher Mönch, LUTHER, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit aller rachsüchtigen Instincten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom *gegen* die Renaissance..... Statt mit tiefsten Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehen, das geschehen war, die Ueberwindung des Christentums an seinem Sitz —, verstand sein Hass nur aus diesem Schauspiel Nahrung zu ziehn. Ein religiöser Mensch denkt nur an sich. LUTHER sah die Verderbniss des Papsttums während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbniss, das peccatum originale, das Christentum sass *nicht* mehr auf dem Stule des Papsten! Sondern

-
- 1) Götzendämmerung: Christ und Anarchist.
 - 2) T. a. p.: Renan.
 - 3) T. a. p.: Die Schönheit kein Zufall.
 - 4) T. a. p.: Was ich den Alten verdanke.
 - 5) T. a. p.: Moral als Widernatur.

das Leben! Sondern der Triumph der Lebens! Sondern das grosse Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen!" Men zie verder overal zijn *Ecce Homo*, waarvan hij in een brief aan BRANDES zegt: (es) ist ein Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten; es endet in Donnerschlagen gegen Alles was Christlich oder Christlich infektirt, bei denen einem Sehen und Hören vergeht". Maar genoeg citaten die men met tallooze andere zou kunnen vermeerderen. Het „rukt de kruisen uit den grond" van de „Rehabilitation des Fleisches" keert hier met nieuwe stem terug.

Rustiger, minder aphoristisch, maar uit dezelfde idee gegroeid is de *Zarathustra*¹⁾. Ook hier de Umwertung aller Werte in anti-christelijke richting. „Ich lehre euch den Uebermenschen". „Der Mensch ist etwas das überwunden werden soll." „Bleibt der Erde treu". De mensch moet eerst kameel worden, die draagt, dan leeuw die den last afwerpt en den draak „du sollst" overwint, dan kind, dat niet gedrukt wordt door de schuld van het verleden, maar aanvang is en toekomst. Wat de menschen deugd noemen is „behagliches Wiederkauen" is dat wat goed is voor spijsvertering en nachtrust; de „Hinterweltler" zijn zieken, stervenden, die het hemelsche bedachten en de verlossende bloeddruppels: „dieser Gott, den ich schuf, war Menschenwerk und Wahnsinn, gleich allen Göttern!" Maar deze „Gott is tot". Niet de Christelijke ascese zij de onze meer, want „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinn, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt". De deugd is niet „eines Gottes Gesetz", ik wil ze niet „als eine Menschensatzung und Notdruft," maar „eine irdische Tugend ist es, die ich liebe." „Voll ist der Erde von Ueberflüssigen, verdorben ist das Leben durch die Viel zu Vielen," dat zijn: „die Schwindsüchtigen der Seele", die het leven slechts lijden achten, en wellust zonde, en mededoogen goed. „Möge man sie mit dem

1) Also sprach Zarathustra. Aug Naumann Vorrede en verder.

„ewigen Leben“ aus diesem Leben weglocken!“ „Werdet hart“. „Der Krieg und der Mut haben mehr grosse Dingen getan als die Nächstenliebe“. „Ueber sich hinauspflanzen“ is de zin van het huwelijk, want het doel is „der Uebermensch“, hij alleen, en dus „Meine Brüder, zur Nächstenliebe rate ich euch nicht, ich rate euch zur Fernstenliebe“. „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Uebermensch lebe“. „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles was steht drehend.“ „Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zu viel“ — „Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter da wären!“ „Gott ist tot, an seinem Mitleiden mit dem Menschen ist Gott gestorben.“ Een eeuwige Wijsheid is er niet: „Ein *Wenig* Vernunft zwar, einer Same der Weisheit verstreut von Stern zu Stern — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt.“ „Ich bin Zarathustra der Gottlose: ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe.“ Ook iedere deugd: terwijl *medelijden* verzwakt, een moraal is, gepredikt door slaven om slaven te believeen, worden *wellust*, *heerschzucht*, *zelfzucht* gewogen en geroemd. „Schone deinen Nächsten nicht!“ Vooral de braven moeten het ontgelden met hun verweekelijking „Gute Menschen reden nie die Wahrheit“ „Alles, was den Guten böse heizt, muss zu sammen kommen das Eine Wahrheit geboren werde.“ „Die Guten, die waren immer der Anfang vom Ende.“ Zij zijn oneerlijk als hun God. „Es war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit. Wahrlich zu einem Sohne sogar kam er nicht anders als auf Schleichwegen. An der Thür seines Glaubens steht der Ehebruch.“

Verfall! Verfall! Nie sank die Welt so tief!

Rom sank zur Hure and zur Hurenbude

Rom's Caesar sank zum Vieh, Gott selbst ward Jude.

Maar genoeg om den Zarathustra te kenschetsen. In

dit boek de verheerlijking van den hooger en mensch, het Evangelie der aarde, de breuke met iedere theologische opvatting der ethiek, de loochening van een „Hinterwelt”, de ontkenning der naastenliefde, het medelijden gevonnist omdat het doet uitteren de ziel, de verkondiging dat het toeval het wezen is en de logika der dingen ook toevallig, dat dood is de God, dien de geslachten hebben geëerd — is dit niet in flagranten strijd met het dogma van den val en de erfzonde, met het „repos ailleurs” van het Christendom, met de denkwijze dat de moraal berust in goddelijk gezag, met het transcendentisme van een „hooger wereld”, met het „gij zult uwen naasten liefhebben als u zelven”, met de liefde, die komt door ontferming bewogen, om te behouden en zalig te maken, met het geloof in goddelijke Providentie, — en is de Dionysus die in ZARATHUSTRA leeft, de sterkwillende, de vreugdezoeker, niet volstrekt de antipode van den Christus, die aan het kruis genageld, nog weenen doet zijn klacht?

Een antwoord daarop geeft in later jaren NIETZSCHE zelf: „Das Wort „Christentum” schon ist ein Missverständniss —, im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz. Was von diesem Augenblick an „Evangelium” heisst, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine „schlimmer Botschaft”, ein Dysangelium. Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem „Glauben”, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus, der Abzeichen des Christens sieht: blosz die Christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist Christlich..... Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: Das echte, ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein.”

M.a.w. niet de Christenheid, maar de in Christus verwerkelijkte idee is het ware. En dan ligt het voor de hand te denken, dat in dien Christus het Dionysische is volbracht.

In zijn belangwekkende inleiding tot de Hollandsche

vertaling van den Zarathustra heeft VON RÖMER op dit verband tusschen DIONYSUS en CHRISTUS gewezen; en ook dat in een onvoltooid toongedicht BEETHOVEN het Christelijke en het Dionysische in hoogere harmonie heeft pogen op te lossen. Das „dritte Reich” waarvan IBSEN droomt in zijn keizer en Galileër zou dus reeds gekomen zijn.

Welnu, het is gekomen!

Aan het slot van de Verisimilia van PIERSON en NABER lees ik eenige zinnen, die ik slechts aarzelend uit het mooi latijn vertaal: „Dezen Christus aanziende trekken op THOMAS DE TURRI CREMATA (TORQUEMADA), LOYOLA en CALVIJN; FRANCISCUS VAN ASSISI en MELANCHTON; LESSING en PARKER; buigt de knieën de Magdaleensche, spreekt het kind dat pas de Heer gezegend heeft. Deze is het inderdaad die niets menschelijks zich vreemd acht. Zonsop- en ondergang, stormen, bergen, zeeën: al wat werkelijk groot is ziet ieder naar zijn eigen maat. Dezen Christus aanbidt de Groot-Inquisiteur, bij wien de waarheid is voor elke dwaling veilig; bij ons beeld wordt verward de scepticus, die uit zijn kindschheids-geloof niets heeft gered dan zekere teederheid van hart. De monnik hoort: „in de opstanding huwt men niet noch wordt er ten huwelijk gegeven.” De moeder hoort: „laat de kinderkens tot mij komen”. Met hem dragen wij het kruis en zitten aan de bruiloft aan. De wijze hoort parabelen vol van wijsheid en MARIA zet zich aan z'n voeten als hij gast is te Bethanië. Hij is het die vervult wat eens voorspeld was door propheten, die alles door zijn eigen deugd vernieuwt. Bij hem vindt de vermoeide rust en gordt zich de apostel tot den strijd met op roof beluste wolven.”

En het is niet een daad van willekeur, als dit meest verschillende in dezen Christus wordt gezien; het is het beeld zelf dat zoo veelzijdig is. Het is niet *een* mensch die hier gebootst wordt, het is *de* mensch, *de menscheid*, voor zoover in haar het goddelijke reeds is volbracht. Twee factoren zijn er, die „het Evangelie” hebben ge-

maakt : de filosofie der Alexandrijnen en het mysterie-
wezen van het Oosten. Elders ¹⁾ heb ik zijn oorspronke-
lijken zin op de volgende wijze gekarakteriseerd :

„Tegenover het Jodendom van dien tijd, dat God boven en buiten de dingen had geplaatst, zoover verwijderd van ons dat Hij was vreemd geworden aan onze arme harten, hadden filosofische naturen op het voetspoor van PLATO een reeks van middenwezens aangenomen tusschen God en wereld, ook wel die middenwezens in een enkele gestalte saamgevat. Dit middenwezen droeg verschillende namen ; nu eens heette het de Medetrooner Gods, dan weer Gods zoon, Gods Rede (Woord), ook de Opperste der Engelen of Aeonen. Terwijl nu het zondebesef door verschillende invloeden was toegenomen onder de menschen, en de Joodsche Wet geen heil bracht, maar „de zonde deed meerder worden”, zocht men van die zondigheid sedert lang verlossing in mysteriën als die van ISIS, OSIRIS, ATTIS, ADONIS enz. waar in het algemeen werd voorgesteld de dood en de overwinning van den dood door den God. Was men nu een met dien God door de wassing van heilig water, dan had men met hem het eeuwige leven. Onder deze mysteriën was ook dat van JOZUA (Gr. JESUS, den Heiland) ; en dit vooral kwam sterk onder invloed van genoemde Alexandrijnsche wijsheid, d.w.z. werd meer vergeestelijkt dan de andere, droeg meer de filosofische idee. Deze is echter niet voor allen : men moet rijp worden tot haar en wordt dit door opvoeding, vorming ; in het Jezusmysterie waren dan ook trappen van ontwikkeling : de zieligen, geestelijken enz. De eersten ontvingen de waarheid onder teeken en beeld, in gelijkenis en verhaal, ook werden spelen vertoond die aan de latere passiespelen doen denken. Allerlei oude natuurmythen leverden het materiaal tot de verzinlijking van diepe, wijsgeerige gedachten ; zoo vinden wij in de trekken van den Christus nog veel terug dat aan de Zonnehelden

1) Zie mijn Tweemaandelijksch Blad : Ontwikkeling (Juni 1912).

en Zonnegöden herinnert..... Men meene niet dat deze primitieve beschouwingen door de Christenen van den beginne onveranderd zijn overgenomen. In die dagen was het allegoriseeren aan de orde, dus men las een dieperen zin in allerlei oude overleveringen..... En nu werd voor de mysterie-geloovigen die JOZUA vereerden en in Hem den opvolger van MOZES zagen (daar het Evangelie vervangt het wettelijke Jodendom) in allerlei traditioneele stof, afkomstig zoowel uit Israëel als van Grieken en andere „Heidenen” het beeld gezien van wat hun God was en was geweest... De niet-ingewijden bleven voorloopig bij deze opvatting staan, maar de geestelijke mensch mocht doordringen in de „diepten der Godheid” en hij beseftte dan dat bedoeld was alleen dit : het goddelijke is niet (slechts) aan *gene zijde der wereld*, het is *in de wereld*, alle dingen zijn in het Woord, de Rede, gegrond. En zooals PLATO als symbool van dit goddelijke genoemd had de Grieksche letter X, die een kruisvorm heeft, zoo stond het vast dat het goddelijke in deze wereld veel moest lijden, maar ten slotte zegepralen. Natuurlijk was dit lijden het sterkst in den mensch, den hooger en edelen mensch, — dat wist PLATO ook reeds, die had geschreven over den rechtvaardige, die aan den paal werd gebonden, en dat las men bovendien in Jes. 53, waar de knecht des Heeren lijden moet¹⁾.

De idee van het Godmenschelijke, die de ziel is van alle godsdiensten, had zich dus gelouterd tot het besef dat het goddelijke, hetwelk de zinlijke realiteit te boven gaat, bovenzinnelijk is, *in de wereld woont* en bij uitstek in den religieuzen mensch, wanneer hij zich ervan bewust wordt in het avondmaal, in het misoffer. Want deze filosofie was ook bij de geïnitieerden *theosofisch*, d.w.z. zij gedacht niet altijd de grenzen tusschen symbool en zin, nam dan als werkelijk wat enkel was symbool. Zij had dit gemeen met alle gnosis in die dagen, en zij was bovendien *mystiek*, in zoover zij het naar buiten

1) Der zake kundigen zien wat de schrijver geleerd heeft van LUBLINSKI, BOLLAND, ROBERTSON, G. A. V. D. BERGH V. EYSINGA e. a.

gerichte, wetenschappelijk onderzoek niet telde om zich te verdiepen in zich zelf ¹⁾).

Des te sterker mythologisch kwam zij uit bij de minontwikkelden : „die buiten waren”. Hier werd het Evangelische poëem, dat, evenals de Homerische zangen, in hun tegenwoordigen vorm, een schepping is van velen, en dat den godmensch toonde in zijn lijden en zijn zegepraal, historisch opgevat, en dus geeft het, te midden van de decadence en de oekonomische ontbinding, een troost aan duizendtallen.

Wel stond het sterven van den Christus reeds in ouden tijd voorop : hoe kon het anders in een mysterium dat afbeeldt hoe de Dood vernietigd is. ? Maar hij is dan ook vernietigd. In de Allgemeine Kunstgeschichte van KNACKFUSZ und ZIMMERMANN (I, p. 340) schrijft de laatste : „In den Cömeterien kommen die Erinnerungen an den Tod des Herrn verhältnissmässig selten vor, denn der Inhalt der ersten Christlichen Jahrhunderte war nicht Klage, sondern sie waren durchglüht von der herrlichsten *Freudigkeit und Hoffnung*. Darin spiegelt sich am deutlichsten das noch lebendige Zeitalter der Antike. Durch die Christliche Religion war wieder Ruhe und Sicherheit in die Seele der Menschen eingezogen, und nun entfaltet sich sogleich wieder die Harmonie und Heiterkeit der antiken Menschen und zwar reiner und köstlicher als je zuvor.....”. Ook WALTER PATER heeft in z'n *Marius the Epicurean* het zoo gevoeld en uitgesproken. De avond der hellenistische cultuur glanst zacht, na veel storm en ellende, in een zilveren, rustig licht. Het probleem van den dood, van de zonde heeft men voor zich gehad, maar het is opgelost, het Eeuwige heeft overwonnen. In Stoischen trant, naar de wijze der Cynici heeft men de wereld niet meer noodig, men is reeds nu den hemel met Christus ingegaan. Vandaar het niet tellen van den rijkdom, het verwerpen van het huwelijk, het onpolitieke, zelfs anarchistisch karakter van dit oor-

1) WOLFGANG SCHULTZ. Dokumente der Gnosis, d. III.

spronkelijk Christelijk voelen. Ook de Stoa had het zoo geleerd ¹⁾.

Doch naarmate het Evangelie meer doordringt in de wereld zuigt het in zich op het pessimisme. Geboren uit den geest der edelsten verlies het bij de massa zijn glorieuze kracht. Het wordt gemeengoed, en nu projecteert het in zijn denken en zijn willen de oekonomische ellende. Men leze na bij KAUTSKY ²⁾ hoe de maatschappelijke toestand in die dagen is. Een verarmde boerenstand, een zich steeds uitbreidend contingent van lompenproletariërs, een kolonaat dat onder hooge pachten ging gebukt, afneming der bevolking en verwaarloozing van den bodem — en daartegenover de kapitalisten van de latifundiën met hun onstil'bren honger naar genot. Voegen wij hierbij: een verwarde politiek, een politiek van fortuinzoekers die zich hullen in het purper der Caesaren. De oude civitas was door Rome vernietigd en Rome zelf verloor zijn innerlijke macht. Radeloos strekten zich de mensen naar vertroosting en verlossing. Het MITHRA-, het ISIS-, ook het CHRISTUS-mysterie zal ze brengen, dit laatste vooral, omdat het, door zijn plastisch menschelijk karakter, het aannemelijkst is. Natuurlijk sprak tot zulke lijdenden het *kruis* het meest, vooral omdat er ook nog is belofte van komende victorie. Terwijl oorspronkelijk voor den religieuzen wijze het eeuwig leven, de zaligheid er *is*, wordt door deze ongelukkigen de zaligheid eerst na den dood verwacht. Geheel in strijd met het klassieke voelen van Griekenland en Rome, maar geheel in overeenstemming met de oekonomische realiteit, waaruit alle maatschappelijke en staatkundige substantie is verdwenen, zoekt men het hiernamaals en zegt dat Christus komen *zal*. En omdat het Evangelisch poëem zoo veelzijdig is, laat de letter ook aan deze beschouwingswijze ruimte: *nil humanum a me alienum puto*, kon deze Christus zeggen, ook niet dat van de smachtenden, de worstelenden, die uitzien naar geluk.

1) KALTHOFF Die Entstehung des Christentums.

2) Ursprung des Christentums.

Het moest zoo zijn, dat de antieke wereld in hare decadence kwam tot deze visie. Door rasverbastering ook had zij zich overleefd. En de Germanen, die hun evenwicht verloren hadden onder den stoot van een hun zoo vreemde cultuur, moesten eerst lijden en worstelen om zich zelf — op hooger trap — te hervinden voordat zij zich konden bezinnen op de eigenlijke strekking van het Evangelie. Renaissance en Reformatie zijn de beide machten, die een nieuwe wereld schiepen, en beide zijn geboren uit oekonomische noodzakelijkheid : de opkomst van den handel en de warenproductie, de geweldige stijging van den rijkdom saeculariseert de geesten van Zuid- en West-Europa : in Zuid-Europa breekt dan de ontwikkeling de Spaansch klerikale despotie. In het Noorden wordt de Renaissance overvleugeld door een nieuwe, protestantsche kerkelijkheid : voor het volk dat tusschen nevelen groot werd is een zuidelijke cultuur te heidensch en te kleurig ; ook is dan reeds geboren het maatschappelijk vraagstuk in zijn modernen vorm en met zijn leed voor duizenden. Maar ook hier, als de derde stand gevestigd heeft zijn heerschappij, als begonnen is de overwinningsloop der wetenschap die de kerkelijkheid terugdringt, als intensiever wordt het kapitaal, als zich concentreeren de bedrijven en met hen de proletariërs, als doordringt het besef van evolutie, dus van toekomst, dan, na de crisis van pessimisme, komen nieuwer, sterker menschen, en in hen herleeft de Renaissance, anders, dieper dan die der Quatro-Quinquecenti, immers nu gedragen door een groot gemeenschapsvoelen, democratisch, noordelijk, wetend dat voor hen een wereld te veroveren is.

Dit dan is de ontdekking van den mensch in onzen tijd, en zij die het Christendom én dien tijd liefhebben, zij zullen in de kern van het Evangelisch Drama hun eigen wezen voelen. En er is genoeg in hen dat hun dit moog'lijk maakt. De mensch die moet overwonnen worden, dat is de oude ADAM in ons, de Uebermensch, dat is het nieuwe schepsel, dat in zich weet zijn goddelijk-

heid. Bleib der Erde treu — als de Christus is opgenomen in den hemel, als hij heeft getriomfeerd, dan komt zijn geest om deze aarde te vernieuwen. Gelijk in de Zarathustra wordt ook in de Evangeliën het kind geeneerd. Niet in deugd, maar in genade en geloof, in besef van het Eeuwige waarin wij leven, ons bewegen en zijn, vindt het Christendom het goed dat wij behoeven. „Hinterweltler” zijn niet zij die zeggen dat de Vader in den Zoon, dat God zich in de wereld heeft *geopenbaard*. Dat God dood is, staat in het Nieuwe Testament, dat Hij is levend geworden om *in ons* te heerschen, is beseft door hen, die deze dingen vatten. Dat de Zoon des Menschen gekomen is, etende en drinkende, dat Hij is de bruidegom die bedelaars in kostbre kleeren hult, dat het slotwoord der Evangeliën een jubel is van vreugde — wie is er die het loochnen durft, als hij onbevangen oordeelt, dus niet eenzijdig is? Schwindsüchtigen der Seele — dat zijn toch niet de weergeborenen, een koninklijk, een priesterlijk en een prophetisch volk? „Werdet hart”, zoo wil het de goddelijke die niet is gekomen om den vrede op aarde te brengen, den ontijdigen vrede, maar het zwaard. De liefde van Christus, de naastenliefde, dat is niet het zoetelijk toegeeflijk zijn: zij begint met den eisch der zelfverloochening, het kruis moet worden opgenomen, de ziel moet zich zelf verliezen — opdat zij zich dus vinde. Want om de ziel gaat het, om de kern van de persoonlijkheid. En deze is dezelfde nu en immer, zij leeft in u en mij, zij is de geest der gemeente — meer dan den naaste moet men minnen dien geest, dus ook de toekomst die hij nu nog scheppen wil. Dit is dan NIETSCHE'S „Fernstenliebe..... Gott is ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles was steht drehend” — maar is dit een verwijt aan het Christendom in den mond van hem die HERAKLITUS onder alle filosofen der Helleensche wereld het meest geprezen heeft? Dit is immers het Oneindige, dat het geen grenzen stelt tenzij om ze weer op te heffen, zoo doet de werkelijkheid, zoo doet de God der werkelijkheid. „Ein Wenig Vernunft

zwar, ein Same von Weisheit ist allen Dingen eingemischt" — het Christelijk denken wist het dat de wereld in den booze ligt, en dat wij enkel door een spiegel schouwen in een donkere rede, dat m.a.w. in den aardsehen kosmos de goddelijke Idee onzuiver is volbracht. En wie heeft meer geschuwd de braven dan de God der Evangeliën? *Heerschezucht* — zij wordt, in NIETZSCHE'S zin, bedoeld, als de mensch een koning heet wien de aard gezet is onder zijne voeten, en is het niet een hooge *zelfzucht* die beveelt dat men zijn naaste als *zich zelf* beminnen zal?

Kortom, de *Zarathustra is het oude in een nieuwen vorm*. Gelijk het Evangelie spiegelt hij den mensch, den goddelijken, die zich ontworstelt aan den greep der eindigheid (der zonde), die overwint de smart, den dood en zijn victorie viert. Hij geeft opnieuw een Christusbeeld aan hen die van de kerk vervreemdden. Aangevuld in den trant van SHAW en het modern socialisme spiegelt het, wat steeds de Christus door alle eeuwen heeft gespiegeld: den idealen mensch, van goddelijkheid doortrild. Zooals een TORQUEMADA de Heer de strenge richter is, een FRANCISCUS de arme die prijs gaf al zijn goederen, den kruisridder de leeuw van JUDA'S stam, den Byzantijn de CAESAR in goud- en purperpracht, zoo is hij voor moderne geesten de Mensch, de worstelende, zijn eigen, dieper, Ik, dat wil bouwen glanzender cultuur, ze schenken aan millioenen.

Zutphen.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

NIEUWE STROOMINGEN IN DE PSYCHOLOGIE.

Toen in het midden der vorige eeuw de experimenteele methode haar intrede deed in de psychologie, waren hare wegbereiders en wegwijzers in de eerste plaats natuuronderzoekers. WEBER, de ontdekker der naar hem genoemde wet over de onderscheiding van sterkere en zwakkere gewaarwordingen, was physioloog; onze landgenoot DONDERS, die het eerst proeven nam over de snelheid van psychische processen, was oogheelkundige; en FECHNER, de eigenlijke grondlegger der experimenteele psychologie, was tot zijn 40ste jaar alleen als physicus bekend, terwijl ook WUNDT, de stichter van het eerste, te Leipzig gevestigde psychologische Instituut, zijn loopbaan als physioloog is begonnen. In dezen stand van zaken ligt niets, dat verwondering behoeft te wekken. Vooreerst werd en wordt de psychologie meestal onderwezen en beoefend door filosofen, die, ook wanneer zij haar niet als een bijvak beschouwen, toch door hun opleiding als filosofen geen bekendheid met en handigheid in het toepassen van experimenteele methoden hebben verworven, en die daarenboven niet beschikten over subsidiën ter aanschaffing van de noodige hulpmiddelen. Van den anderen kant komen natuuronderzoekers, die wél experimenteeren

hebben geleerd en sedert lang in het bezit zijn van doelmatig ingerichte laboratoria, telkens in aanraking met psychologische problemen. De physioloog, zoo goed als uitgesloten van de waarneming der levende hersenen, moet bij de vorming van hypothesen over hetgeen daar te zien zou zijn, hoofdzakelijk steunen op de kennis der corresponderende bewustzijnsprocessen ; de ophthalmoloog wordt telkens in aanraking gebracht met de psychologische feiten en theorieën der gezichts waarneming ; en zelfs de physicus ontmoet van tijd tot tijd verschijnselen, die hem doen vragen, of zij op objectieve oorzaken dan wel op subjectieve illusies berusten. Het is dus volkomen begrijpelijk, dat de eerste proeven en daarmee het bewijs van de mogelijkheid, om op psychologisch gebied de experimenteele methode toe te passen, door natuuronderzoekers geleverd werden.

Evenwel, deze begrijpelijke gang van zaken heeft er toe geleid, dat de nieuwere psychologie zich eerst langzamerhand van de voorgedij der physiologie heeft kunnen bevrijden. Ook toen de experimenteele arbeid geheel of grootendeels in handen der vakpsychologen was overgegaan, werden door deze nog bij voorkeur die vraagstukken in onderzoek genomen, waaraan de physiologen hun aandacht gewijd hadden, en dit waren uit den aard der zaak vraagstukken uit het grensgebied der beide wetenschappen, voornamelijk uit het gebied der gewaarwordings- en waarnemings-psychologie. Andere verschijnselen, zooals die van het denken en willen, bleven of van het exacte onderzoek voorloopig uitgesloten, of wel men trachtte ze als samenstellingen of ontwikkelingsproducten der eerste te begrijpen en aldus met deze te verklaren. En eindelijk bleef men, wanneer men zich van de hier als daar gevonden regelmatigheden rekenschap wilde geven, nog altijd haast instinctief uitkijken in de richting der physiologie van zintuigen en zenuwstelsel, overtuigd, dat de laatste gronden voor alle psychische gebeuren daar, en daar alleen, te vinden waren. In de volgende bladzijden wensch ik door eenige voorbeelden

toe te lichten, tot welke gevolgen deze tendenties leidden, en op welke wijze in de laatste tien of twintig jaren eene emancipatie der psychologie van de natuurwetenschap nagestreefd en ten deele bereikt is geworden.

In de eerste plaats dan de *beperving van het gebied van onderzoek tot de verschijnselen der zintuigelijke gewaarwording en waarneming*. De physiologen, die volgens het bovenstaande den eersten stoot gaven tot het ontstaan der experimenteele psychologie, komen niet slechts het meest met deze verschijnselen in aanraking, maar de bij hen gebruikelijke experimenteele methoden laten zich ook zoo goed als uitsluitend op het gebied van deze verschijnselen toepassen. Wie spreekt van physiologische proefnemingen, denkt aan gevallen, waarin langs physischen of chemischen weg in den loop van zaken binnen het organisme wordt ingegrepen : wat men evenwel langs deze wegen *in het bewustzijn* veranderen kan, omvat niet veel meer dan gewaarwordingen en waarnemingen. Men kan prikkels van verschillende soort en verschillende sterkte op de zintuigen laten inwerken, en dan b.v. nagaan, hoeveel deze prikkels van elkander moeten verschillen om nog juist onderscheiding der corresponderende gewaarwordingen mogelijk te maken, of in hoeverre deze gewaarwordingen zich wijzigen wanneer andere, sterkere of zwakkere, gelijksoortige of ongelijksoortige gewaarwordingen voorafgegaan of gelijktijdig gegeven zijn ; maar men kan moeilijk door physische of chemische inwerkingen op het organisme aandoeningen, gedachten, wilshandelingen te voorschijn roepen. Of, wanneer men het kan (door vertooning van prenten of voorlezing van gedichten b.v.), dan toch alleen op zeer indirecte wijze, onder medewerking van allerlei onbekende factoren, die den aard van het resulterende bewustzijnsverschijnsel binnen ruime grenzen onzeker laten. Het is dus niet te verwonderen, wanneer de jonge, uit de physiologie voortgekome en op de physiologie den blik gericht houdende experimenteele psychologie zich voorloopig bijna uitslui-

tend bezighield met proeven over gewaarwordings- en onderscheidingsminima, over intensiteits- en kleurcontrast, over reactietijden en soorten van zinsbedrog; en wanneer in de psychologische handboeken drie vierden der beschikbare ruimte aan den bouw van het zenuwstelsel, de gewaarwordingen en waarnemingen werden gewijd, en slechts het overblijvende vierde deel, of minder, voor eenige algemeene opmerkingen betreffende de verschijnselen van denken, voelen en willen bestemd. Toch kon dit zoo niet blijven. Hoe duidelijker de voorsprong in het oog viel, dien de langs experimenteelen weg behandelde onderwerpen in vergelijking met de andere verkregen, des te dringender werd de eisch, ook voor die andere onderwerpen experimenteetele of daarmede gelijkwaardige methoden uit te denken. Aan dezen eisch nu is men in de laatste 10 of 15 jaren met stijgend succes begonnen te voldoen, en in deze omstandigheid ligt een der groote verschillen, welke zich tusschen de tegenwoordige psychologie en die van de voorafgaande periode laten vaststellen. Om deze ontwikkeling te illustreeren, zal ik mij tot een tweetal voorbeelden bepalen.

Een *experimenteel onderzoek naar de functies van het intellect* scheen nauwelijks denkbaar, zoolang men bij het woord experiment uitsluitend of zoo goed als uitsluitend dacht aan inwerkingen, met behulp van min of meer gecompliceerde instrumenten op de zintuigen of het verdere organisme tot stand gebracht. Maar is deze opvatting van het begrip experiment niet te eng? De waarde van het experiment ligt overal daarin, dat het ons toestaat de te onderzoeken verschijnselen, op een gegeven oogenblik en onder zoo eenvoudig mogelijke omstandigheden, willekeurig te voorschijn te roepen, waardoor ze nauwkeuriger waargenomen en in hun samenhang met andere verschijnselen beter gekend kunnen worden, dan wanneer men hun toevallig optreden moet afwachten; de middelen evenwel, waarvan men bij dit willekeurige tevoorschijn roepen gebruik maakt, zijn van geheel bijkomstige beteekenis. Wat in het bijzonder de psycho-

logie betreft, vindt men bij eenig nadenken, dat voortdurend in het gewone leven bij anderen bewustzijnsverschijnselen willekeurig worden te voorschijn geroepen om tot betere kennis van het psychische leven dier anderen te geraken. Men denke slechts aan hetgeen bij ieder examen, aan iedere school telkens weer geschiedt: in plaats van af te wachten wat de leerling uit eigen beweging van zijn kennis zal doen blijken, worden hem vragen gesteld, werkstukken opgegeven, en uit de resultaten gevolgtrekkingen afgeleid betreffende den omvang van zijn kennis, de mate van zijn inzicht, het peil zijner intellectueele vermogens. Maar beteekent dit niet, dat de bloot passieve waarneming door een experimenteel onderzoek wordt aangevuld of vervangen? En schijnt niet de gedachte voor de hand te liggen, het experimenteel onderzoek in dezen vorm ook te stellen in den dienst der psychologie? Toch duurde het tot 1903, voor ALFRED BINET in zijn belangrijk boek „L'étude expérimentale de l'intelligence” de eerste poging deed om deze gedachte te verwezenlijken. „Tout naturellement”, zegt hij in zijne inleiding op blz. 3, „ceux qui s'inspirent de la physiologie en sont venus à admettre que, pour qu'il y ait expérimentation, il faut la double condition suivante: que l'excitant soit un agent matériel, et que l'excitation soit un effet direct et presque immédiat de l'excitant”. En daartegenover stelt hij dan de andere opvatting, volgens welke „le langage est pour le psychologue un excitant bien plus précieux, et je dirai tout aussi précis que les excitants sensoriels”; en hij voegt daaraan toe, „(que) nous devons cesser de nous borner à l'étude de l'effet immédiat que l'excitant produit, (qui est) la sensation; en réalité, un excitant quelconque, sensoriel ou verbal, produit un ensemble de réactions complexes, dont la sensation fait sans doute partie, mais qui comprend bien autre chose que la sensation”. Op dezen grondslag werden door hem onderzoekingen ingesteld met zijne twee dochters, meisjes van 13 en 14 jaar, aan wie hij opstellen liet maken over een gegeven

voorwerp, onvolledige zinnen aanvullen, reeksen van woorden opschrijven, eene beschrijving geven van hare kamers enz. Daarbij werd, veel meer dan tot dusver gewoonte was, gebruik gemaakt van de zelfwaarneming van de proefpersonen. In de voorafgaande periode had men deze niet alleen, doorgaande in de banen der physiologie, verwaarloosd, maar ook, overtuigd van de meerdere waarde van het experiment, gewantrouwd; BINET zag in, dat zij juist in verbinding met het experiment van de allergrootste waarde kan zijn, in zooverre zij het dikwijls eerst mogelijk maakt, de beteekenis der quantitative verhoudingen, die door het experiment aan het licht zijn gebracht, volledig te doorgronden. Deze denkbeelden zijn sedert niet weer losgelaten. BINET zelf heeft, later met medewerking van SIMON, er zijn werk van gemaakt, reeksen van proeven samen te stellen, waardoor het ontwikkelingspeil van kinderen van verschillende leeftijd gemeten kan worden; door KÜLPE en zijn leerlingen zijn stappen gedaan in de richting van de analyse der intellectuele functies, en belangrijke feiten, vooral betreffende de niet-aanschouwelijke elementen van het denkproces, aan het licht gebracht. Eindelijk zijn door ACH en anderen eerste pogingen gedaan, om ook in opbouw en samenhang der wilsverschijnselen langs denzelfden weg inzicht te verkrijgen. Resumeerende mogen wij zeggen, dat de laatste jaren eenerzijds het gebied der hoogere zielsfunctiën voor het experiment hebben toegankelijk gemaakt, anderzijds aan de zelfwaarneming de haar toekomende plaats naast en in het experiment op nieuw verzekerd.

Behalve de experimenteele, zijn evenwel in die jaren ook nog andere exacte methoden voor het onderzoek der hoogere zielsfunctiën in gebruik gesteld, n.l. de *statistische*. In plaats van bij één mensch nauwkeurig te onderzoeken, op welke wijze verschillende psychische functies of eigenschappen met elkander samenhangen, kan men het bij een groot aantal menschen globaal doen; zooals daar door zorgvuldige analyse en inrekening-

brengen van alle storende omstandigheden, kan hier door het nemen van gemiddelden, waarin de wisse ende storende omstandigheden verdwijnen, een betrouwbaar resultaat verkregen worden. Een voorbeeld moge dit toelichten. Wanneer men den invloed der emotionaliteit op de intellectueele functies wil nagaan, zou men dit kunnen doen door ten aanzien van een bepaald individu te onderzoeken, in welke mate zijn denken door zijne aandoeeningen wordt aan den gang gebracht, geremd of eenzijdig gericht; daartoe zou evenwel, daar dit denken nog door tal van andere factoren wordt beïnvloed, een ver doorgezette analyse van het geheele proces noodig zijn, waartoe ons voor het oogenblik nog de middelen ontbreken. Kent men nu evenwel in groote lijnen een voldoende aantal meer en minder emotioneele menschen, dan mag men er op rekenen, dat die andere factoren bij de beide groepen in gelijke mate hun invloed doen gevoelen: blijkt derhalve, dat bij de eene groep bepaalde intellectueele functies gemiddeld beter verlopen dan bij de andere, dan mag hiervoor, met des te grooter waarschijnlijkheid naarmate het aantal der in aanmerking genomen personen grooter is, het verschil in emotionaliteit aansprakelijk worden gesteld. Van deze en dergelijke overwegingen uitgaande heeft men nu, eerst in Amerika, later in Nederland, in den laatsten tijd ook in Frankrijk en Duitschland, naar middelen omgezien om, zij het ook slechts globale, gegevens over een groot aantal menschen te verkrijgen; en dit streven heeft geleid, eenerzijds tot de toepassing der biographische, anderzijds tot die der enquêtemethode. Dat wil zeggen: men heeft vooreerst uit een aantal gepubliceerde levensbeschrijvingen alle gegevens bijeengezocht, die op de psychische kenmerken der betrokken personen eenig licht konden werpen, en men heeft vervolgens vraaglijsten samengesteld, waarin hetzij naar enkele hetzij zooveel mogelijk naar alle zijden van het psychische leven werd geïnformeerd, en die aan een groot aantal personen ter beantwoording voor zichzelf of voor anderen werden toegezonden. Op deze

wijze heeft men getracht, min of meer volledige persoonsbeschrijvingen, „psychographieën”, bijeen te krijgen, door vergelijking waarvan wettelijke of statistische samenhangen konden worden gevonden, en waaraan hypothesen betreffende zulke samenhangen konden worden getoetst. Ook dit werk is, hoewel het reeds interessante resultaten heeft opgeleverd, nog in zijn eerste begin; in het bijzonder ontbreekt nog de organisatie van den arbeid, die het mogelijk moet maken, de resultaten van verschillende onderzoekers met elkander te vergelijken en te verbinden. Maar een te Berlijn opgericht „Institut für angewandte Psychologie und psychologische Sammel-forschung” is reeds sedert enkele jaren bezig, de grondslagen voor deze organisatie te leggen; en het laat zich verwachten dat, wanneer eenmaal deze omvangrijke voorarbeid zal zijn voltooid, de statistische methoden niet minder dan de experimenteele tot onze soliede en nauwkeurige kennis der hoogere psychische functiën zullen bijdragen.

In de tweede plaats noemde ik als een eigenaardigheid van de kindsheidsperiode der experimenteele psychologie *de neiging, om de hoogere zielsfunctiën tot de lagere, de verschijnselen van denken, voelen en willen tot zintuigelijke gewaarwordingen te herleiden*. Ook deze neiging hing op meer dan eene wijze met den oorsprong der nieuwere psychologie uit de physiologie samen. Vooreerst, zooals boven reeds werd aangeduid, aldus, dat die zintuigelijke gewaarwordingen het best bekend en te kennen schenen te zijn, en men dus kon meenen, alleen door hen het andere te kunnen begrijpen; maar vervolgens ook daardoor, dat de vertrouwdheid met physiologische en algemeennatuurwetenschappelijke denkwijzen er toe leidde, hier gelijk daar de verschijnselen op „atomistische” wijze te interpreteren. Wat daarmede bedoeld wordt, is gemakkelijk duidelijk te maken. In de natuurwetenschap is men sinds lang gewoon, de meest verschillende verschijnselen tot combinaties van atoombewegingen

terug te brengen en daardoor aan eene gemeenschappelijke wettelijkheid te onderwerpen ; het lag voor de hand, dat de jonge, van de natuurwetenschap afhankelijke psychologie op haar gebied hetzelfde trachtte te doen, en naar een gemeenschappelijk materiaal zocht, uit welks wisselende verbindingen de heterogene verschijnselen, die de zelfwaarneming ons leert kennen, zouden tot stand komen. En het lag evenzeer voor de hand, dat men dit materiaal zocht in de gewaarwordingen. Immers deze gewaarwordingen worden van buiten, als reactie op een uitwendigen prikkel, in den geest opgewekt ; zij vormen dus in elk geval het uitgangspunt, en het is althans denkbaar, dat wat zich verder daarbij aansluit, niets anders is dan een verwerking van het oorspronkelijk gegevene. Deze denkbaarheid werd nu al spoedig tot waarschijnlijkheid en tot zekerheid geproclameerd. De *intellectuele verschijnselen*, het voor-waar-houden met al zijn voorwaarden en gevolgen, trachtte reeds de „associatiepsychologie” der 18e eeuw tot bloote voorstellingsverbindingen te herleiden ; het overtuigingsgevoel („belief” bij HUME) zou niets anders zijn dan een hooge graad van voorstellingsintensiteit, en ontstaan, zoo vaak een voorstelling, door hare associatieve betrekkingen tot andere gegeven bewustzijnsinhouden, in voldoende mate werd versterkt en op den voorgrond van het bewustzijn gebracht. Hebben wij dus twee verschijnselen een aantal malen op elkander zien volgen, en verwachten wij diensgevolge, wanneer het eerste zich weder vertoont, ook het tweede, dan zou deze verwachting alleen hierop berusten, dat het beeld van dit tweede, door zijne associatieve verbinding met het eerste, ons in buitengewone levendigheid voor den geest trad. En kennen wij aan de mathematische axioma's noodzakelijke geldigheid toe, kunnen wij ons derhalve een rechte lijn niet anders dan door twee harer punten bepaald denken, dan zou ook hier weer een (ditmaal onafscheidelijke) associatie tusschen de voorstelling van rechtheid en van door-twee-punten-bepaald-worden de geheele verklaring van deze

denknoodzakelijkheid in zich sluiten. Met andere woorden : de voor het natuurlijke en wetenschappelijke denken essentieele elementen van waarheid, grond, bewijs, werden „wegverklaard”, en alleen het blinde spel der voorstellingen in hun plaats achtergelaten. — Niet anders verging het den verschijnselen van het *aandoeningsleven*. Wat ondervinden wij eigenlijk, wanneer wij zeggen blijde of bedroefd te zijn, te hopen of te vreezen, lief te hebben of te haten? en welke is in het bijzonder de betrekking tusschen deze bewustzijnsprocessen en de lichamelijke verschijnselen (gelaatsuitdrukking en houding, schreien, lachen, blozen enz.), die wij als openbaringen der eerste beschouwen en als teekens voor hunne aanwezigheid bij anderen gebruiken? De school van LANGE en JAMES, die in de laatste jaren der vorige eeuw tijdelijk tot groot aanzien is gekomen, beantwoordde deze vragen aldus : de bedoelde lichamelijke verschijnselen zijn geen gevolg van de aandoeningen, geen eigenlijke „uitdrukkingsverschijnselen” derhalve, maar zij sluiten zich onmiddellijk aan bij de te gronde liggende waarnemingen of voorstellingen; of, nog juister, bij de hersenprocessen, die met deze waarnemingen of voorstellingen correspondeeren. En wat wij de aandoening noemen, is niets anders dan het complex van gewaarwordingen, waarin ons de genoemde lichamelijke verschijnselen tot bewustzijn komen. Wanneer wij derhalve bedroefd zijn over een zoo even vernomen tijding, dan veroorzaken volgens deze opvatting de van oog of oor afkomstige hersenindrukken langs bloot physiologischen weg de spierverlaxing die zich als ineengezakte houding —, de contractie der bloedvaten die zich als bleekheid —, en de traanafscheiding die zich als schreien openbaart; wij voelen niets anders dan de orgaangewaarwordingen, die ons van deze en dergelijke veranderingen in ons organisme in kennis stellen; en de zoogenaamde aandoening „droefheid” is niets anders dan de som van deze orgaangewaarwordingen. Of, zooals JAMES het in paradoxen vorm uitdrukte : wij schreien niet omdat wij bedroefd

zijn, maar wij zijn bedroefd omdat wij schreien ; — nog wat scherper : onze droefheid is niets anders dan het bewustzijn dat wij schreien. Men ziet, hoe door deze opvattingen onze aandoeningen, gelijk door de zooeven besprokene onze overtuigingen, worden beroofd van al datgene, wat voor de zelfwaarneming hun eigenlijk wezen uitmaakt. — Eindelijk werd, met niet minder bijval, dezelfde methode toegepast op de *verschijnselen van het willen*. Ook dit willen is ons in de zelfwaarneming als iets geheel bijzonders, tot niets anders herleidbaars, gegeven ; wanneer wij zeggen : ik wil dit of dat, zijn wij er ons van bewust iets anders te bedoelen dan wanneer wij zeggen : ik neem dit of dat waar, of ik stel mij dit of dat voor. Maar ook hier hebben velen, o.a. MÜNSTERBERG en EBBINGHAUS, gemeend, het eerste geval zonder rest tot het tweede te kunnen terugbrengen. Zij gaan daarbij uit van het feit, dat elke willekeurige beweging door eene min of meer duidelijk bewuste voorstelling van die beweging wordt voorafgegaan en veroorzaakt, en nemen nu aan, dat deze bewegingsvoorstelling weer altijd en uitsluitend het product is van associatie. Wanneer ik een bepaald woord *wil* uitspreken, eene bepaalde handeling *wil* verrichten, dan beteekent dit in laatste instantie niet anders, dan dat het spel mijner voorstellingen, in plaats van op een onvruchtbare herinnerings- of fantasievoorstelling, op dit oogenblik op een bewegingsvoorstelling is uitgelopen, die intensief genoeg is om zich in een feitelijke beweging om te zetten. Dat evenwel de associaties, die de wisseling mijner voorstellingen beheerschen, van zoodanigen aard zijn, dat zij telkens op het juiste oogenblik de voor mijn doelmatig handelen noodige bewegingsvoorstelling boven brengen, moet dan aan den invloed van opvoeding en ervaring, verbonden met dien der erfelijkheid, worden toegeschreven. Men ziet, hoe ook deze leer er weer op uit loopt, uit de theorie van den wil datgene weg te nemen, wat wij altijd als het wezenlijke daarvan hebben beschouwd : derhalve het willekeurige handelen op te vatten als iets,

dat zich alleen nog in zijn gevolgen, niet meer wat de daarbij werkzame oorzaken en krachten betreft, van het onwillekeurige onderscheidt.

Zij die gewoon zijn zich te bewegen in een natuurwetenschappelijken gedachtengang, zullen zonder veel moeite de bekoring kunnen begrijpen, die deze theorieën gedurende eenigen tijd op onze oudere tijdgenooten hebben uitgeoefend. Men scheen in de psychologie op weg om een doel te bereiken, gelijksoortig met dat, 'twelk sedert eeuwen door de vertegenwoordigers der „mechanische natuurbeschouwing” werd nagestreefd : de verklaring eener veelheid van schijnbaar wijd uiteenlopende verschijnselen uit de oneindig gevarieerde verbinding van enkelvoudige, homogene elementen : gegeven de gewaarwordingen en de associatiewetten, scheen het bewustzijnsleven geen geheimen meer te bergen. Maar de schoone zeepbel was voorbestemd om uiteen te spatten ; en dat hij uiteengespat is, is het tweede belangrijke verschijnsel uit de geschiedenis der psychologie van de laatste jaren. Men is wat bescheidener geworden in die jaren, en heeft ingezien, dat men in den eersten roes maar al te vaak den wil voor de daad, de conceptie voor de uitvoering had genomen. Het voortgezette onderzoek leidde niet tot een bevestiging, maar telkens en telkens weer tot een weerlegging van de opgestelde theorieën ; het bracht zelfs herhaaldelijk nieuwe bewustzijns-elementen aan het licht, die zich niet tot gewaarwordingen of voorstellingen lieten reduceeren, En men zag in, dat het gestelde ideaal, reductie van alle kwalitatieve tot kwantitatieve verschillen, in strijd is met het wezen der psychologie. Wanneer ons in de waarneming van dingen *buiten ons* kwalitatieve verschillen gegeven zijn, dan kunnen wij deze uit ons wereldbeeld elimineeren door aan te nemen, dat zij *als* kwalitatieve verschillen eerst in en door de waarneming ontstaan ; maar wij kunnen deze zelfde methode niet nog eens weer toepassen op kwalitatieve verschillen, die ons *in de zelfwaarneming* gegeven zijn. De buitenwereld zou geheel homogeen kunnen zijn en

toch als heteroëen waargenomen worden ; hetzelfde van de binnenwereld te zeggen, zou een ongerijmdheid zijn, daar immers het „heteroëen-waargenomen-worden” zelf ook tot die binnenwereld behoort. Natuurlijk is daarmee de mogelijkheid niet uitgesloten, sommige psychische verschijnselen als verbindingen of modificatiën van anderen te verklaren ; alleen mag men niet het onderzoek laten beheerschen door de vooropgestelde gedachte, dat alles wat ons buiten de gewaarwordingen gegeven is, op deze wijze tot gewaarwordingen moet worden teruggebracht. Deze gedachte heeft gedurende langen tijd het onderzoek in beperkte en verkeerde richtingen geleid ; dat men ze thans vrij algemeen heeft opgegeven, mag als een tweede stap tot de algeheele vrijmaking der psychologie met vreugde worden begroet.

Een derde stap, waarover ik nog een enkel woord zou willen zeggen, heeft betrekking op *de richting, waarin de laatste gronden voor empirisch vastgestelde regelmatigheden werden gezocht*. Om hier den stand van zaken goed te begrijpen, moet men beginnen met zich rekenschap te geven van de verhouding tusschen psychologie en physiologie. De eerste onderzoekt de bewustzijnsprocessen, de tweede o.a. de verschijnselen in de hersenen, en het is steeds waarschijnlijker geworden, dat tusschen deze beide groepen van verschijnselen een strenge wettelijke samenhang (parallelisme) bestaat. Deze samenhang kan men nu op verschillende wijze trachten te verklaren : men kan (o.a.) óf aannemen, dat de stoffelijke hersenverschijnselen de eigenlijke werkelijkheid zijn, die alleen door een soort van zinsbedrog tevens als bewustzijn wordt waargenomen, óf omgekeerd in dat bewustzijn de eigenlijke werkelijkheid zoeken, en de mogelijke hersenproceswaarnemingen als een bloote verschijning van dat bewustzijn beschouwen. Van deze beide wereldhypothesen, de materialistische en de psychisch-monistische, had nu in de kinderjaren der moderne psychologie de eerste een grooten aanhang ; en reeds daaruit verklaart zich de

tendentie, om het psychologisch onderzoek van eenig verschijnsel eerst afgesloten te achten, wanneer het met physiologische feiten, in zintuigen of hersenen waar te nemen, in verband was gebracht. Daarbij kwam dan nog de directe invloed der physio'logie. De physiologen hebben nu eenmaal te maken, niet met de bewustzijnsverschijnselen als zoodanig, maar met de stoffelijke processen in het menschelijk organisme; bij hen ligt het derhalve voor de hand dat zij, wanneer zij op hun weg een bewustzijnsverschijnsel ontmoeten, onmiddellijk uitzien naar het waarschijnlijker- of mogelijkkerwijze daarmede corresponderende lichamelijke verschijnsel, en het eerste als bijkomstig beschouwen zoodra zij het tweede hebben gevonden. Deze beide factoren maken het begrijpelijk, dat men aanvankelijk, en ten deele nog, bij elke nieuw gevonden psychologische regelmatigheid zich niet in de eerste plaats afvroeg, of deze uit algemeenere psychische wetten, maar of zij uit de inrichting der zinsorganen of uit hypothesen betreffende den bouw en het functioneeren der hersenen verklaard konden worden. Tot op zekere hoogte was deze vraagstelling volkomen gerechtvaardigd; immers het parallelisme tusschen bewustzijns- en hersenverschijnselen wettigt de verwachting, dat aan elke psychologische regelmatigheid eene physiologische beantwoordt, en deze moet zich weer onder de meer fundamenteele physiologische wetten, die aan de meer fundamenteele psychologische wetten beantwoorden, laten onderbrengen. Maar de fout was, dat men op deze wijze de psychologische en de physiologische beschouwing doorenmengde, en daarbij de eerste noodzakelijk te kort liet komen. Immers voor de parallelistische opvatting staan de zaken zoo, dat wie de aaneenschakeling der hersenverschijnselen volledig kon overzien, daarin een strenge, alleen door de inwerking van uitwendige prikkels doorbroken physiologische wettelijkheid —, en dat wie de aaneenschakeling der bewustzijnsverschijnselen volledig kon kennen, daarin een even strenge, alleen door het invallen van gewaarwordingen

doorbroken psychologische wettelijkheid zou ontdekken ; zoodat dus elk van deze beide complexen voor zich, zonder hulp uit het andere, wettelijk te construeeren zou zijn. Nu is evenwel onze kennis, zoowel van het eene als van het andere gebied, uitermate beperkt ; en daaruit vloeit de noodzakelijkheid voort, om telkens gaten in de kennis van het eene gebied voorloopig te stoppen met elementen, die aan het andere zijn ontleend. Zoo komt de physioloog door zijn gebrekkige kennis van de hersenverschijnselen telkens in de noodzakelijkheid, daarin factoren als „voorstelling” en „wil” een rol te laten spelen ; en zoo wordt ook de psycholoog er in analoge omstandigheden herhaaldelijk toe gebracht, voor de verklaring van bewustzijnsverschijnselen van gegevens betreffende inrichting of toestand der hersenen gebruik te maken. Daartegen is ook niets te zeggen, mits men zich van beide zijden slechts bewust blijve van de voorloopigheid dezer verklaringen en van de verplichting, ze mettertijd door andere uit eigen middelen te vervangen. Inderdaad is dit bewustzijn bij de physiologen in het algemeen aanwezig, maar bij de psychologen niet in gelijke mate, en allerminst in den eersten tijd van de losmaking der psychologie van de physiologie. Toch laten zich ook hier de duidelijke teekenen van een ommekeer bespeuren. Dit blijkt reeds bij een oppervlakkigen blik in de handboeken : terwijl men het in de oudere noodig achtte, aan de eigenlijk psychologische beschouwingen een uitvoerige beschrijving van bouw en inrichting van het zenuwstelsel te laten voorafgaan, treedt deze in de nieuwere steeds meer op den achtergrond. En inderdaad : hoe noodzakelijk ook, vanwege het parallelisme tusschen bewustzijns- en hersenverschijnselen, een zekere kennis van de anatomie en physiologie der hersenen voor den psycholoog moge zijn, toch zeker niet noodzakelijker dan kennis der grondwetten van het bewustzijnsleven voor den hersenphysioloog ; gelijk de psychologie voor de physiologie, is ook de physiologie voor de psychologie hulpwetenschap, niet een deel, en nog veel minder

de grondslag van het eigen studievak. Nog veel duidelijker evenwel spreekt zich de bedoelde ommekeer uit in de wijze, waarop de enkele vraagstukken werden en worden aangevat. De door WEBER gevonden wet, volgens welke het verschil tusschen twee prikkels, dat noodig is om nog juist te worden opgemerkt, met die prikkels stijgt, werd door FECHNER op den samenhang tusschen het stoffelijke hersenverschijnsel en de bewuste gewaarwording betrokken, maar door de meeste zijner tijdgenooten en opvolgers als een zuiver physiologische, vermoedelijk zelfs alleen op de inrichting der uitwendige zinsorganen berustende wet beschouwd. Eerst langzamerhand begint zich het inzicht baan te breken, dat wij hier te doen hebben met een regelmatigheid, die zich niet slechts uit de betrekkingen tusschen uitwendige prikkels en inwendige gewaarwordingen, maar uit alle gevallen, waarin bewustzijnsverschijnselen van gelijke soort maar verschillende hoegrootheid met elkander vergeleken worden, laat afzonderen. Vooreerst uit proeven betreffende de vergelijking van extensieve grootheden: lijnlengten en tijdduren; maar vervolgens ook uit andere gevallen, die geheel liggen buiten het gebied der zinnelijke waarneming. Om een bepaalde overtuiging in merkbare mate te versterken, is een veel krachtiger waarschijnlijkheidsgrond noodig wanneer die overtuiging reeds dicht bij de zekerheid gekomen is, dan wanneer zij nog nauwelijks het punt der volstreekte onzekerheid overschreden heeft; om een merkbare stijging van zijn lustgevoel tot stand te brengen, zal een kind, dat reeds met verjaarsgeschenken overladen is, heel wat meer noodig hebben dan een ander, dat nog geen enkelen wensch vervuld heeft gekregen. En zelfs voor de bepaling van de huwelijkskeus oefent, zooals onlangs werd aangetoond, een gegeven motief een aanzienlijk sterkeren invloed uit, wanneer het geheel of tennaastenbij alleen staat, dan wanneer het zich met andere in dezelfde richting werkende motieven verbindt. Wij mogen dus aannemen, dat de geringere merkbaarheid van een gegeven verschil bij grootere inten-

siteit der van elkander verschillende bewustzijnsinhouden de openbaring is van een algemeene psychologische wet ; waarmede uit den aard der zaak eene verklaring uit de bijzondere organisatie van enkele zintuigen is uitgesloten. Of er voldoende grond is om, zooals door schrijver dezes is beproefd, deze wet tot een nog algemeenere, die der psychische remming, terug te brengen, kan hier onbesproken worden gelaten.

Daarentegen kan het zijn nut hebben, nog met behulp van een paar andere voorbeelden toe te lichten, hoe, telkens weer, de betere en vollediger kennis der feiten ons dwingt, de aanvankelijke gepostuleerde physiologische verklaringen door psychologische te vervangen. Wanneer men een schijf, waarvan het oppervlak in passende verhouding in een blauwgroenen en een rooden sector is verdeeld, snel om zijn middelpunt laat draaien, vermengen zich de beide kleuren op bekende wijze tot wit of grijs ; en men heeft tot zeer onlangs er nooit aan getwijfeld, dat men hier met een „zuiver physiologisch”, op zekere eigenaardigheden in de functies van het netvlies berustend verschijnsel te maken zou hebben. Nu is evenwel voor enkele jaren door WIERSMA bij lijders aan zielsziekten ontdekt, en later door anderen bij normale personen bevestigd gevonden, dat de voor deze kleurmeniging vereischte rotatiesnelheid aanzienlijk grooter is bij personen, die in het gewone leven een geringe —, dan bij anderen, die in het gewone leven een sterke en duurzame nawerking van vroegere ervaringen vertoonen. Ook dit verschijnsel hangt dus blijkbaar met individueele psychische eigenaardigheden samen, en de wijze waarop het daarmede samenhangt, laat zich ook zonder veel moeite duidelijk maken. Bij de besproken proeven wisselen op bepaalde punten in het gezichtsveld de gewaarwordingen van rood en blauwgroen met grootere of geringere snelheid elkander af ; zal een volledige vermenging tot stand komen, dan moet dus de eene nog in voldoende mate nawerken, wanneer de andere in haar plaats is getreden ; en wij behoeven slechts aan te nemen, dat deze nawer-

king bij verschillende individuen gelijken tred houdt met de nawerking van in het leven opgedane ervaringen, om het begrijpelijk te vinden, dat, waar deze nawerking gering is, de kleurmenging moeilijk tot stand komt en omgekeerd. Ook hier vinden wij derhalve, dat een verschijnsel, hetwelk op het eerste gezicht den indruk maakt, geheel te behooren tot het domein der physiologie, zich als het ware uit eigen beweging, zonder eenigen dwang van buiten, aan een psychologische wettelijkheid komt onderwerpen. En niet anders is het gesteld bij talrijke verschijnselen uit het gebied der speciale psychologie. Wanneer ZOLA in *La joie de vivre*, naar aanleiding van de heftige driftbuien der zelfverloochenende, hulpvaardige, rationeele PAULINE opmerkt : „il semblaît que ces violences jalouses lui vînsent de loin, de quelque aïeul maternel”, dan toont hij zich daarmee een kind van zijn tijd, die voor de verklaring van elke individueele eigenaardigheid genoeg gedaan meende te hebben, door ze op de rekening van een afzonderlijken onbekenden voorvader te schuiven. Onze tijd heeft de leer der psychische hereditieit op heel wat steviger grondslagen gevestigd dan in de dagen van ZOLA nog mogelijk was ; maar hij heeft tevens ingezien, dat de psychische eigenschappen niet los van elkander, maar door een netwerk van stevige draden verbonden, gegeven zijn en geërfd worden. Dat netwerk te ontwarren, zal een werk van eeuwen zijn ; toch kunnen wij misschien reeds thans, door PAULINE te karakteriseeren als eene choleric met overwegende emotionaliteit, meer tot het inzicht in den noodzakelijken samenhang harer schijnbaar tegenstrijdige karaktereigenschappen bijdragen, dan de allerdriftigste moederlijke grootvader het met den besten wil had kunnen doen.

De emancipatie der psychologie van de physiologie en van de natuurwetenschap in het algemeen heeft, zooals in het voorafgaande zal zijn gebleken, mijne volle instemming. Toch vertoont zij — als welke menschenlijke dingen

niet? — ook schaduwzijden, en mag in het bijzonder de vraag worden gesteld, of de psychologie reeds geheel rijp is voor de vrijheid, die zij bezig is zich te veroveren. En die vraag kan, naar het mij voorkomt, niet onvoorwaardelijk toestemmend beantwoord worden. De zaak is, dat sommige psychologen een bedenkelijke neiging beginnen te vertoonen om, niet slechts wat de *voorwerpen* van onderzoek, maar ook wat de *methoden* van onderzoek betreft, zich van physiologie en natuurwetenschap los te maken. Moest evenwel deze neiging algemeen worden, dan zou daarmee een kwaad zijn gesticht, veel grooter dan het voordeel, waarop in het voorafgaande werd gewezen. Want de methode vormt het gereedschap der wetenschap: wie zijn gereedschap in orde houdt en zich, zij 't ook op 't land van zijn buurman, in 't gebruik ervan blijft oefenen, kan elk oogenblik besluiten 't ten eigen nutte aan te wenden; wie daarentegen zijn gereedschap, en daarmee zijn eigen bekwaamheid om 't te hanteeren, ongebruikt laat verroesten, verwaarloost niet alleen zijn tegenwoordig belang, maar bederft tevens zijn toekomst.

De neiging, waarop ik doelde, hangt samen met historische omstandigheden. De psychologie is, veel langer dan de natuurwetenschappen, nauw verbonden gebleven met de wijsbegeerte, en ondergaat dientengevolge ook veel meer dan deze den invloed der tijdstromingen, die zich in de wijsbegeerte afspiegelen. Ik heb dan ook eigenlijk in het voorafgaande den gang van zaken te mooi voorgesteld, toen ik, telkens weer, de vrijmaking der psychologie van de physiologie in samenhang bracht met nieuw ontdekte of beter onderzochte feiten. Die samenhang is er ongetwijfeld, maar daarnaast is er, niet minder zeker, een samenhang met den algemeenen geest des tijds. Het gaat in 't leven der menschheid als in 't leven van sommige individuen: met perioden van geduldig werken, waarin, zeker maar langzaam, een bescheiden vermogen wordt bijeengegaard, wisselen perioden van ongeduldig begeeren, waarin men geneigd is, alles op één kaart te

zetten, af. Zulk een tijd — er zijn er meerdere geweest, en er zullen er nog wel meerdere komen — schijnt de cultuurmenschheid tegenwoordig door te maken. Zij wendt zich onwillig af van de minutieuse analyse, die stap voor stap ons inzicht uitbreidde, maar niet kon beloven, binnen veertien dagen het einddoel te zullen bereiken ; en zij beproeft het weer eens met de synthese, die door een gelukkigen greep tracht te bemeesteren, wat eeuwen van ingespannen arbeid alleen maar hebben kunnen benaderen. De populariteit der philosophie van BERGSON, waarover ik in een vorig nummer van dit tijdschrift heb gerefereerd, is van dezen stand van zaken een sprekende illustratie. De bijzondere wetenschappen hebben zich aan deze strooming des te moeilijker kunnen onttrekken, naarmate zij minder geconsolideerd waren : getuige de herleving van het vitalisme in de biologie, getuige ook de jongste ontwikkeling der psychologie. Hare afwending van de physiologie, *gerechtvaardigd* door den aard harer objecten van onderzoek en de uitbreiding harer kennis daarvan, werd zeker voor een goed deel *veroorzaakt* door de gedachte, dat die physiologie haar uitsluitend de paden der analyse had leeren bewandelen. En zoo vinden wij dan, dat in de nieuwste psychologische litteratuur niet slechts, te recht, het psychische in het centrum der belangstelling staat, maar ook, m.i. zeer ten onrechte, bij het onderzoek van dat psychische meer dan vroeger de hand wordt gelicht met de eischen eener strenge empirische methode. In het bijzonder treden daarin sommige begrippen, die in de voorwetenschappelijke psychologie een groote rol speelden, maar in den lateren tijd geheel teruggedrongen schenen te zijn, weder sterk op den voorgrond, zooals de begrippen van het ik, van de activiteit, van waarneming en voorstelling in onderscheiding van het waargenomene en voorgestelde, en dergelijke. Hiertegen nu zou niets te zeggen zijn, wanneer maar nauwkeurig werd aangegeven wat met die termen wordt bedoeld, althans zorgvuldig onderzocht, of zij betrekking hebben op gegevens der zelfwaarneming,

dan wel hypothetische agentiën aanduiden, die ter verklaring van het gegevene worden geconstrueerd. Maar juist dit blijft niet zelden geheel in het duister; men gebruikt die termen als oude bekenden, aan wier identiteit niemand kan twijfelen, of zegt hoogstens, dat hetgeen zij beteekenen in de gegevens ligt opgesloten of daardoor wordt gesteld. En daarbij ziet men met onverholen minachting neer op de oude associatiepsychologie, die zulke eenvoudige dingen over het hoofd kon zien. Ik vrees: niet geheel met recht.

Intusschen, ik ben allerminst geneigd dezen stand van zaken, hoezeer ik hem betreur, al te tragisch op te vatten. Voorloopig behooren de besproken aberraties nog tot de uitzonderingen. Daarenboven: wij hebben nu eenmaal onze laboratoria en instituten, welke inrichting telkens weer naar ernstigen, exacten arbeid teruggedrijft, en er zullen altijd nog wel eenige menschen gevonden worden, die daaraan de voorkeur geven boven geniaaldoenerij. En eindelijk: wij weten, dat er zoo iets als een „Pendelschlag der Geschiede” bestaat. Deze bui, zij moge dan een of twee generaties in verwarring brengen, zal overdrijven, gelijk zoovele buien overgedreven zijn. En dan zal blijken, niet dat die bui geen nut heeft gesticht, maar wel, dat het eenige, wat in de wetenschap stand houdt, datgene is, hetwelk op een breeden grondslag van feiten met zorg is opgebouwd.

Groningen.

G. HEYMANS.

II.

RICKERT's LEER VAN HET OORDEEL.

Onder de vertegenwoordigers van het neo-criticisme neemt HEINRICH RICKERT een eerste plaats in. In „DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS”¹⁾ wil hij de leer van het primaire karakter der practische rede grondvesten.

Wij zullen, in de eerste plaats, trachten den gedachten-gang, in deze kennisleer neergelegd, weer te geven in een exposé, dat niet meer dan samenvatting wil zijn. De beschikbare ruimte, maar vooral ook RICKERT's werk zelf, maakt, dat onze weergave een schematisch karakter zal hebben²⁾.

Daarna zal, in een tweede hoofdstuk, het begrip van het kennen, dat we bij RICKERT hebben aangetroffen, ten opzichte van het waarheidsbegrip in het algemeen, nader worden bepaald, en onderworpen aan een critisch onderzoek.

1) HEINRICH RICKERT. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Zweite Auflage. 1904.

2) De schrijver noemt zijn boek een inleiding, van een systematische ontwikkeling ziet hij dikwijls af, en herhaaldelijk wijst hij er op, dat een nadere uitwerking noodzakelijk is. (Gegenst. d. Erk. blz. 159, 194, 208, 226.)

I. REFERAAT.

Het doel van het kennen is gelegen in het *waar* of *objectief* zijn. Het probleem der kennisleer luidt : waardoor verkrijgt de kennis haar objectiviteit ?

Het kennen onderstelt een subject, dat kent, en een voorwerp (GEGENSTAND), waarnaar het kennen zich te richten heeft, zoo het zijn doel wil bereiken. In dit voorwerp ziet men gewoonlijk een *werkelijkheid*, welke onafhankelijk van het kennende bewustzijn zou bestaan, en waarvan het kennende subject zich een overeenstemmende voorstelling zou vormen. Bestaat een zoodanige werkelijkheid ? En zoo haar het bestaansrecht moet worden ontzegd, waarvan is het subject dan, bij het kennen, afhankelijk ?

Ziedaar de twee vragen, waarop „Der Gegenstand der Erkenntnis” een antwoord wil geven. Het zal blijken, dat voor RICKERT de eerste vraag in ontkennenden zin moet worden beantwoord. De tweede neemt derhalve, bij het opbouwend gedeelte van het onderzoek, de centrale plaats in.

Maar is er niet een derde mogelijkheid ? Is kennis werkelijk objectief ? Waaraan ontleent de kennisleer het recht de objectiviteit der kennis te vooronderstellen ?

RICKERT wijdt aan deze questie een hoofdstuk, waarop we trouwens niet diep zullen ingaan. Hij wijst er op, dat elk oordeel het begrip van objectieve waarheid vooronderstelt en insluit. Iemand, die zegt : „ik weet, dat we niets kunnen weten”, en voor deze bewering gronden aanvoert, oordeelt, en erkent implicite, dat er waarheid is. Onze bijzondere overtuigingen mogen blijken onhoudbaar te zijn ; één ding staat vast : zoolang er geoordeeld wordt, ja, zelfs zoolang er wordt getwijfeld, is waarheid vooronderstelling.

In deze polemiek tegen het „relativisme” maakt RICKERT gebruik van het Cartesiaansche „de omnibus dubitandum est”. Blijkt dan de poging om te twijfelen

onuitvoerbaar, dan zijn we ons aldus bewust geworden van de onbetwifelbare vooronderstellingen, die ten grondslag liggen aan alle kennis. En zoo blijkt — DESCARTES heeft er reeds op gewezen — het feit van het twijfelen onder alle omstandigheden onbetwifelbaar. De leer van het kenvermogen tracht nu aan te toonen, welke vooronderstellingen moeten worden gemaakt, opdat het twijfelen een zin heeft.

Zoo vervult „DER ERKENNTNISTHEORETISCHE ZWEIFEL” een dubbele functie. Eenerzijds stelt hij den Erkenntnistheoreticus in staat het aantal der vooronderstellingen zoo veel mogelijk te beperken. Aan veel, wat we voor waar houden, valt ten slotte te twijfelen. Dergelijke overtuigingen kunnen dus geen grondslagen zijn voor de kennisleer. En anderzijds verschaft hij aan het denken — dat niet met niets kan beginnen, want dan kwam het niet verder — de onbetwistbare gegevens. Wanneer de poging tot twijfelen faalt, bezitten we de grootst mogelijke zekerheid. Tot deze tracht de kennisleer te komen door gebruik te maken van het twijfelen als *methodisch hulpmiddel*.

Het toepassen dezer introspectieve methode leidt RICKERT tot zoodanige gegevens aangaande het karakter van het evidentiegevoel¹⁾, dat hij aan het relativisme (positivisme, scepticisme, pragmatisme) met zijn geheel ander waarheid begrip in de „pars destruens” van zijn werk geen plaats toekent, maar dit standpunt later en terloops bespreekt. In overeenstemming hiermee oordeelt hij daar dan ook: „Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit gibt, ist nicht einmal als *vorläufiger* Standpunkt zum Beginn der Erkenntnistheorie möglich”²⁾. Toch wordt aan de derde mogelijkheid — objectieve kennis als schijn — niet stilzwijgend voorbijgegaan: RICKERT beroept zich bij de weerlegging op de onaantastbare uitspraak van het onmiddellijke zelfbewustzijn.

Deze polemiek, waarvan we volledigheidshalve mel-

1) Men zie blz. 87 en de noot van blz. 90.

2) Gegenst. d. Erk. blz. 140.

ding hebben gemaakt, en die ons de gelegenheid heeft gegeven te wijzen op de methode van „Der Gegenstand der Erkenntnis”, kunnen we thans geheel laten rusten.

* * *

Is een kennisleer, opgebouwd op de tegenstelling van *zijn* en *bewustzijn*, door te voeren; bestaat er m.a.w. een voor het *kennende* bewustzijn onafhankelijke *werkelijkheid*? Zoo luidt de eerste vraag, en RICKERT stelt, om tot een antwoord te komen, een drietal verhoudingen van subject tot object vast. Het begrip van *de voor het kennende subject onafhankelijke werkelijkheid* toch, waartegen zich de kennistheoretische twijfel zal richten, moet nauwkeurig onderscheiden worden van andere object-begrippen, passende bij andere subject-object-verhoudingen.

1°. In de eerste plaats kan mijn lichaam met mijn „ziel”, die gedacht wordt als werkzaam in het lichaam, gesteld worden tegenover de ruimtelijke wereld, welke dat lichaam omgeeft. Subject is dan mijn psychofysisch ik, mijn lichaam en mijn „zich daarin bevindend” bewustzijn. *Object is de ruimtelijke buitenwereld buiten mijn lichaam.*

2°. Bovengenoemd subject kan gereduceerd worden. Ook mijn lichaam kan ik tot de buitenwereld rekenen. Buitenwereld is nu alles, wat ik beschouw als onafhankelijk van mijn bewustzijn. Bij deze tweede verhouding is het subject derhalve bepaald tot mijn bewustzijn met zijn voorstellingen, waarnemingen, gevoelens, wilsuitingen, enz. Dit bewustzijn met zijn geheelen inhoud pleegt men *immanente wereld* te noemen. *Object is alles, wat niet mijn bewustzijnsinhoud, of mijn bewustzijn zelf, is.* En dit object plaatst men dan als *transcendente wereld* tegenover de immanente wereld van het subject. Ons aansluitende bij deze terminologie noemen we dit object HET TRANSCENDENTE OBJECT.

3°. Het onder 2° beschreven subject kan worden onderscheiden in subject en object. *Tot het object behoort nu*

de geheele immanente wereld (de voorstellingen, waarnemingen, gevoelens, wilsuitingen, enz.), *de geheele bewustzijnsinhoud*. Subject is, wat zich van dezen inhoud bewust is.

Den geheelen bewustzijnsinhoud kunnen we HET IMMANENTE OBJECT noemen.

Bij welke dezer drie relaties treffen wij het object aan, dat kan worden betwijfeld?

Beschouwen we de onder 3° genoemde verhouding, dan moeten we vaststellen dat aan het immanente object, aan den bewustzijnsinhoud, niet valt te twifelen.

Hetzelfde geldt voor het object van de in de eerste plaats beschreven verhouding. De onderlinge verhouding van het lichamelijke ik en de ruimtelijke buitenwereld is onafhankelijk van elke mogelijke interpretatie der fysieke wereld. Welk standpunt men ook inneme, nooit zal men verschil kunnen waarnemen tusschen de bestaanswijze van het lichamelijke ik en die van de ruimtelijke buitenwereld. Men zal m.a.w. aan het bestaan van het sub 1° genoemde object niet twifelen, wanneer men overtuigd is van de realiteit van het psychofysisch subject.

Ons rest als voorwerp voor den methodischen twijfel de transcendente wereld van de onder 2° beschreven subject-object-verhouding. We kunnen onze vraag nu aldus formuleren : hebben wij het recht behalve de (sub 3° beschreven) immanente objecten, waaraan niet getwijfeld kan worden, ook transcendente objecten aan te nemen voor het kennende subject?

Deze vraag behoeft niet beantwoord te worden in bevestigenden zin. Ten onrechte beweert het epistemologisch realisme, dat het transcendente object, evenals de immanente objecten, tot de vooronderstellingen der kennisleer behoort. Want, wat is ons meer gegeven dan een groep van gewaarwordingen en configuratie van deze, als we spreken van „ding”! Aan het transcendente bestaan van het „ding” valt te twifelen, zoodra we ons

bewust zijn van het immanente bestaan zijner eigenschappen en harer synthese. Of „het zijn van het transcendente object” meer is dan immanent „object-zijn” is problematisch.

Nu we het begrip van het object, aan welks bestaan valt te twifelen, hebben gevonden, vatten we nog even de subjecten nader in het oog, om vervolgens het begrip van het transcendente object ondubbelzinnig te bepalen.

Wij richten onze opmerkzaamheid op *het sub 3° ingevoerde subject*. Dit is voor ons doel noodzakelijk. De kennisleer vraagt immers naar het voorwerp, waarnaar het subject zich te richten heeft, dus niet naar een wereld onafhankelijk van den bewustzijnsinhoud, die zelf weer als object (het immanente object van geval 3) is op te vatten.

Wanneer we onze drie subject-object-verhoudingen beschouwen, zien we, dat de omvang van het subject steeds kleiner is geworden. In het derde geval bevat het subject niets meer dat object kan worden. Ik kan dus dat subject ook niet „mijn bewustzijn” noemen. Alles, wat het bewustzijn, het subject derhalve, tot *mijn* bewustzijn maakt, moet als bewustzijnsinhoud tot het object worden gerekend.

Het subject is — ten minste voorloopig — niets anders dan het *gemeenschappelijke* van alle immanente objecten. Ten opzichte van den bewustzijnsinhoud is het subject der kennisleer dus niet transcendent, het is slechts een *begrip* — het begrip van „DAS BEWUSSTSEIN ÜBERHAUPT” —, dat voor nadere beschrijving niet vatbaar is ¹⁾.

Het begrip van *het transcendente* moet allereerst door

1) Het zijn van alle immanente objecten moet worden beschouwd als een zijn *in het bewustzijn*.

Onderscheid moet echter worden gemaakt tusschen *bewustzijn* en *psyche*. Want het heeft geen zin, aangezien het kennende subject van geval 3° niet „mijn” bewustzijn is, alle immanente objecten psychische te noemen. In de wereld van „het immanente zijn” moet derhalve „het *psychische* zijn” van „het *physische* zijn” onderscheiden

negatie worden bepaald. Eigenschappen, ook de ruimtelijke en tijdelijke, zijn immanente bewustzijnsinhouden. En het transcendente is het begrip van een zijn, dat niet bewustzijnsinhoud is. In de eerste plaats kan van het transcendente dus gezegd worden wat het *niet* is.

Wat de positieve bepaling betreft : wil men aan het transcendente bepaalde qualiteiten toekennen, dan kan men dat slechts doen na redeneering. Aanvankelijk kan men van het transcendente niets zeggen.

Wij kunnen ons met de negatieve begripsbepaling tevreden stellen, omdat we te maken hebben met een tweeledige disjunctie. We kennen het zijn als bewustzijnsinhoud. Het transcendente als een begrip van *een zijn, dat niet bewustzijnsinhoud is*, is nu volkomen bepaald.

* * *

Het transcendente kan voor de kennisleer niet vooronderstelling zijn ; het transcendente is niet bewustzijnsinhoud ; het transcendente is, zoo het wordt aangenomen, gevolgtrekking. Houden de redeneeringen, welke tot het transcendente moeten leiden, stand ? Dit is de vraag, welke ons thans moet bezighouden.

Wanneer een gewaarwording zich aan ons voordoet, zien we in haar een gevolg. Wij postuleeren m.a.w. een oorzaak, wij maken de waarneming afhankelijk van voorafgaande trillingen in lucht en ether, van beweging van het trommelvlies en verandering in de retina.

De physicus en physioloog plegen in deze processen oorzaken te zien, welke onafhankelijk zijn van het subject.

Het behoeft nauwelijks betoog, dat hun argumentatie betrekking heeft op werkelijkheden, onafhankelijk van de subjecten der gevallen 1° en 2°. Voor het *kennende* subject behooren ook luchttrillingen en physiologische processen tot de immanente voorwerpen.

De aan te nemen oorzaak voor de een of andere gegeven

worden. Het physische is even werkelijk als het psychische, beide staan in gelijksoortige verhouding tot het genus proximum : het onpersoonlijke bewustzijn. En dit laatste begrip is in den grond der zaak niets anders dan een nieuwe naam voor „het zijn.”

— en dan als bewustzijnsinhoud aanwezig zijnde — werking zal altijd bewustzijnsinhoud moeten zijn. Het causaliteitsprinciep, zooals we dat kennen, en zooals we daarmee wetenschappelijk werken, voert niet tot een transcendent zijn.

En zoo leidt ook een verwijzing naar het discontinuë karakter der waarnemingswereld niet tot de conceptie van een transcendente werkelijkheid. Het discontinuë moet continu gemaakt worden, de hiaten moeten worden overbrugd. Aanvulsels zijn er, maar, zullen deze aan hun doel beantwoorden, dan moeten ze een ruimtelijk, of in ieder geval een tijdelijk, karakter bezitten. En hiermee is gezegd, dat ze immanente bestanddeelen zijn.

Op de vraag naar een causale oorzaak voor den geheelen bewustzijnsinhoud behoeven we niet in te gaan. Deze vraag toch zou samenvallen met die naar de oorzaak van de geheele wereld. En het postulaat van het causaliteitsprinciep heeft altijd slechts betrekking op een gedeelte der wereld: in een *deel* der wereld wordt een gevolg gezien, in een ander deel de oorzaak. Ook zouden we, bij de vraag naar een oorzaak voor de geheele wereld, een ander causaliteitsbegrip invoeren. Aan oorzaak en werking zou niet dezelfde soort van „zijn” toekomen; de oorzaak zou *transcendent* zijn, het bewerkte *immanent*; de oorzaak zou zich voordoen in een transcendenten-, de werking in een immanenten tijd. Van het bestaan van een dergelijk causaliteitsprinciep weten we echter niets.

Sommigen, DILTHEY bijvoorbeeld, zien de tegenstelling tusschen het immanente en transcendente in die tusschen twee wilssferen. Het *willende ik* zou in het *weerstand-biedende* buitenwereld zien.

Wat van mijn wil onafhankelijk is, behoeft echter nog niet in een ander opzicht onafhankelijk te zijn. Voor het kennende bewustzijn behoort ook *de ondervonden tegenstand* tot de immanente objecten. En wat *het willende ik* betreft: evenals het ik-object in het algemeen,

is ook ons willende en gevoelende ik een ding onder dingen in de immanente wereld. Een theorie gelijk de bovengenoemde spreekt over de verhouding van twee objecten, wanneer zij handelt over het voluntaristisch ik en het remmende.

De indeeling van DILTHEY is dus irrelevant. Slechts voor den *kennenden* mensch heeft de vraag naar een van het bewustzijn onafhankelijke wereld zin. Voor den *handelenden* mensch spreekt het van zelf, dat er onafhankelijke realiteiten zijn.

Indien kennis bestaat in een meer of minder nauwkeurige overeenstemming tusschen *een werkelijkheid* en de op deze betrekking hebbende voorstelling, dan moet er een wereld van transcendente werkelijkheden zijn, waarnaar de voorstelling zich kan richten. Het *voorstellende* kennen postuleert m.a.w. het bestaan van *transcendente realiteiten* als object.

Wanneer we van het voorstellende kennen uitgaan, is dit postulaat noodzakelijk. Kennen heeft immers eerst zin, als we te maken hebben met iets, dat *onafhankelijk* is van het kennende subject. En door *voorstellingen* kunnen we ons slechts van iets, dat van het kennende subject onafhankelijk is, bewust zijn, wanneer deze teekens zijn voor, afbeeldingen van, een *werkelijkheid*. Zoolang nu in het kennende subject een *voorstellend* subject wordt gezien, zoolang zal het een eisch zijn het aannemen van *transcendente werkelijkheden* te rechtvaardigen.

Deze rechtvaardiging is echter niet mogelijk. Het voorstellende kennen richt zich inderdaad op *immanente* objecten. De theorie van het voorstellende kennen spreekt niet over de verhouding van het door ons ingevoerde subject tot het object, maar over die van twee objecten, wanneer zij het heeft over de voorstelling en de betrokken werkelijkheid. Zij beweegt zich uitsluitend in onze immanente wereld. Het postulaat van het voorstellende denken — hoe begrijpelijk ook — is niet te aanvaarden.

Wij bevinden ons dus nog steeds op het standpunt van het immanente. Wegen, welke tot het transcendente zouden voeren, bleken slechts open bij verwisseling van subjectbegrip. En dergelijke andere subjecten kunnen we niet aanvaarden, omdat zij op hun beurt weer object zijn : wij vragen in de kennisleer niet naar de onderlinge verhouding van twee objecten, maar naar iets, dat transcendent is ten opzichte van een subject, dat zelf niet weer object is, of object kan worden.

En zoo is het ons ook gebleken, dat een theorie van het voorstellende kennen ons niet kan helpen. De overeenstemmende voorstellingen hebben niet betrekking op een werkelijkheid, welke transcendent is ten opzichte van het subject, waarmee we te maken hebben.

Waarvan is het subject, bij het kennen, afhankelijk ? Het is duidelijk, dat we een anderen weg zullen moeten inslaan.

* * *

Zoolang men zich, bij het kennistheoretisch onderzoek, richt op voorstellingen, laat men het eigenlijke probleem liggen. Men spreekt over de verhouding van twee objecten (over de verhouding van de voorstelling tot de betrokken werkelijkheid) zonder het kennende subject in zijn redeneering te betrekken. Dat een dergelijk onderzoek tot niets kan leiden, kan ook nog op de volgende wijze worden aangetoond.

Ook wanneer het zin heeft te spreken van voorstellingen, die afbeeldingen zijn van, die overeenstemmen met, werkelijkheden, dan zou toch nog altijd een subject noodig zijn om die overeenstemming in te zien. Dit inzicht zou niet weer voorstelling kunnen zijn. Dan immer zou opnieuw overeenstemming moeten worden vastgesteld, enz., ad infinitum.

Wanneer, bij het kennen, de waarheid niet in de voorstelling zit, waar moeten we haar dan zoeken ? Als we de vraag zoo stellen, kunnen we verder komen.

Het waarheidselement is niet in de voorstelling gelegen,

maar in *het oordeel*. ARISTOTELES heeft hier reeds op gewezen. Het grondprobleem der kennisleer ligt in de vraag naar het voorwerp (Gegenstand) van het oordeel. Wanneer wij ook moeten afzien van transcendente *werkelijkheden*, van een wereld, onafhankelijk van het *voorstellende* subject, dan kunnen we toch misschien komen tot iets, dat onafhankelijk is van het *oordeelende* subject.

Het hoofdprobleem der kennisleer kunnen we nu dus formuleeren als de vraag naar de objectiviteit van het oordeel, als de vraag naar een van het kennende subject in elk opzicht onafhankelijken „objectieven” maatstaf.

Ons onderzoek richt zich dus op het oordeel. De term „oordeel” gebruiken we voor alle gedachten, waaraan de predicaten „waar” of „onwaar” kunnen worden toegekend, en slechts voor deze.

Onze probleemstelling is niet een psychologische. De psychologie beschouwt het oordeel, lettende op wat het is (*questio facti*); de kennisleer vraagt naar hetgeen het volbrengt, en waaruit het moet bestaan om zijn functie waar te nemen (*quaestio iuris*). We hebben er reeds op gewezen, dat voor den Erkenntnistheoreticus het essentiele karakter van het oordeel niet in de voorstelling is gelegen. We kunnen er nu aan toevoegen, dat een oordeel voor de kennisleer alleen zin heeft, wanneer zijn beteekenis in een *toekenning* of *ontzegging* bestaat. In logischen zin moet ieder oordêel een „ja” of een „neen” bevatten. In deze beteekenis, en in het recht van den oordeelende toekenningen en ontzeggingen, welke een objectieve beteekenis willen hebben, uit te spreken, ligt ons probleem.

Elk oordeel sluit toekenning of ontzegging in. Het proces van het kennen is een toestemmen of verwerpen. „Theoretisch kennen” involveert dus een verhouding tot een *waarde*. Want slechts ten opzichte van een waarde is toestemmen of verwerpen mogelijk. Het oordeelen

staat dichter bij het gevoelen en het willen dan bij het voorstellen.

Wij zullen nu het waarheidsgevoel van de andere gevoelens moeten onderscheiden.

Aan het gevoel, dat ons voert tot een toekenning of ontzegging, kennen we, in de eerste plaats, een andere beteekenis toe dan aan andere soorten van gevoel. De beoordeeling, welke we de hedonistische zullen noemen, geldt slechts voor het individueele, ruimtelijk en tijdelijk bepaalde, ik. Zij geldt m.a.w. slechts voor het individu, dat de lustgewaarwording beleeft, en slechts zoolang voor het individu, als zij beleefd wordt. Bij het theoretische kennen echter ben ik me — op het oogenblik, dat ik oordeel — bewust, dat ik met iets instem, dat, onafhankelijk van de op dat oogenblik aanwezig zijnde lustgewaarwording, *tijdeloos* geldt; instem met iets, dat *een van mij onafhankelijke beteekenis* heeft ¹⁾.

Dit geloof in een tijdelooze geldigheid is het, waarin het bijzonder karakter van de logische beoordeeling — gelijk wij de toekenning en ontzegging willen noemen —, in tegenstelling met de hedonistische, bestaat.

Verder bemerken we, wanneer we het gevoel van evidentie beleven, dat we afhankelijk zijn, dat wij ons *gebonden* gevoelen. Ik kan niet *willekeurig* toekennen en ontzeggen. Aan het oordeel komt het karakter van *onvoorwaardelijke noodzakelijkheid* toe ²⁾.

1) Het evidentiegevoel, het gevoel van zekerheid, dat wij beleven, wanneer we in de een of andere overtuiging rust kunnen vinden, is een lustgewaarwording, voorbijgaande evenals de lustgewaarwording in het algemeen. Maar dit gevoel van lust gaat gepaard met iets, dat aan andere gevoelens niet toekomt. Ik ben me namelijk bewust in te stemmen met iets, dat, onafhankelijk van de op het oogenblik aanwezig zijnde en voorbijgaande gevoelens, tijdeloos geldt.

En omdat de waarde, waarmee, in ieder oordeel, wordt ingestemd, tijdeloos geldt, is zij onafhankelijk van elken individueelen bewustzijnsinhoud, onafhankelijk dus ook van mijn empirisch, individueel, ik.

2) Deze noodzakelijkheid is onder den naam van „*Denknotwendigheid*” een bekend begrip in de logica en kennisleer. Wij spreken echter van haar in een bijzonderen zin. Men pleegt namelijk „*Denk-*

Deze oordeelsnoodzakelijkheid is niet die van het „moeten” (müssen) ¹⁾. Wel gevoelen we ons gebonden door iets, dat van ons onafhankelijk is, maar ook stemmen we in, en instemmen kan men slechts met een waarde. Wij drukken dit het beste uit door te spreken van een noodzakelijkheid van het *BEHOOREN* (*SOLLEN*). Het onmiddellijk gevoel, dat ik zóó, en niet anders, *behoor* te oordeelen, leidt mijn oordeelen en mijn kennen.

Wanneer nu onze oordeelen zich richten naar dit behooren, dan is daarmee ook gezegd, dat het instemmen met het behooren aan het oordeel dat verleent, wat wij zijn *waarheid* noemen. Waarheid is dan in den grond der zaak niets anders dan een instemmen met het behooren; en dus niet het vormen van voorstellingen, welke met haar object overeenstemmen.

Maar ook „ervaring” heeft slechts zin als bestanddeel van het oordeel. Ook „werkelijkheidsoordeelen” („dit is rood”) zijn niet waar, omdat zij zeggen, wat werkelijk is; maar omgekeerd: omdat zij waar zijn — en waarheid is niets anders dan het instemmen met een behooren — zeggen ze wat werkelijk is. De oordeelsnoodzakelijkheid zegt wat behoort te worden beoordeeld als *zijnde*. En zoo wordt het *werkelijke* vanuit het gezichtspunt der kennisleer tot *een bijzonder soort van het ware*. *Het be-*

notwendigkeit” te onderscheiden van de zekerheid, welke *ervaring* heeft. Wij maken dit onderscheid niet. Aan ieder oordeel, dus ook aan dere ervaring, komt genoemde noodzakelijkheid toe.

1) De oordeelsnoodzakelijkheid heeft met causale noodzakelijkheid niets uit te staan. Wij vragen naar de *beteekenis* van het oordeel, en moeten dan wijzen op het karakter van onvoorwaardelijke noodzakelijkheid, zooals het *onmiddellijke zelfbewustzijn* ons dat doet kennen. Psychologische theorieën, welke in het oordeel een noodzakelijk gevolg zien van voorafgaande processen als oorzaak, kunnen we hier buiten beschouwing laten. Later — blz. 96 — zullen we op de verhouding van de oordeelsnoodzakelijkheid tot de oorzakelijke noodzakelijkheid terugkomen.

hooren en de instemming daarmee zijn voor het begrip vroeger dan het zijn ¹⁾).

Nu we dit hebben ingezien, moet het begrip van het kennende subject opnieuw in het oog worden gevat.

Dat subject was voor ons „das Bewusstsein überhaupt”, het gemeenschappelijke van alle immanente objecten²⁾. Het blijkt ons thans, dat deze immanente objecten het oordeelen vooronderstellen. Dit geldt natuurlijk ook voor dát, wat ze gemeenschappelijk hebben, voor het subject m.a.w., dat in den grond der zaak niets anders is dan een nieuwe naam voor het „zijn”. Het kennende subject, waarover we tot nu toe hebben gesproken, vooronderstelt dus ook een *oordeelend* subject.

„DAS URTEILENDE BEWUSSTSEIN ÜBERHAUPT”, dat als een toekennend en ontzeggend subject moet worden gedacht, is ten slotte het subject der kennisleer ³⁾.

We kunnen ons resultaat nu aldus samenvatten :

De tegenstelling tusschen het kennende subject en het voorwerp, waarnaar de kennis zich richt, is niet die tusschen het voorstellende bewustzijn en een daarvan onafhankelijke werkelijkheid ; zij is die tusschen het oordeelende subject en het behooren, waarmee bij het oordeelen wordt ingestemd. Het behooren is het voorwerp (der Gegenstand), waarnaar het kennen zich heeft te richten.

Kennis is slechts dan objectief, wanneer er iets is, dat

1) Van het behooren en het proces van het instemmen kan dus niet gezegd worden dat zij *zijn*. De epistemologie vormt begrippen, die geen begrippen van werkelijkheden zijn. Wil men haar dit recht ontzeggen, dan moet men van elke kennisleer afzien. Deze wetenschap vraagt naar hetgeen de kennis der werkelijkheid logisch vooronderstelt, en daarom kunnen haar begrippen, welke deze vooronderstellingen bevatten, geen begrippen van zijnde dingen zijn. Dan immers zou men opnieuw naar de logische vooronderstellingen van deze begrippen vragen, en zoo ad infinitum.

2) Men zie blz. 81.

3) Zonder meer volgt uit het voorafgaande, dat „Das urteilende Bewusstsein überhaupt” geen realiteit is. Het is een begrip, en wel een begrip van iets, dat niet als *zijnde* mag worden beschouwd.

van het kennende subject in elk opzicht onafhankelijk is. Het behooren moet derhalve transcendent zijn; d.w.z.: dit behooren moet gelden, een kennend subject moge er al dan niet iets van gevoelen, moge er al dan niet mee instemmen.

Hebben wij nu ook het recht dit transcendente aan te nemen?

Wij maken weer van den epistemologischen twijfel als hulpmiddel gebruik, en stellen ons de vraag aldus:

Is het mogelijk er aan te twijfelen, dat het behooren, waarmee bij het oordeelen wordt ingestemd, een voor het kennende subject transcendente beteekenis heeft; er aan te twijfelen, dat met „het behooren” noodzakelijk behoort te worden ingestemd?

Het blijkt ons, dat twijfelen onmogelijk is. De loochening van het behooren heft zichzelf op, want iedere loochening is een oordeel, en elk oordeel erkent implicite het transcendente behooren. Dit behooren is dus onafscheidelijk verbonden met het begrip van waarheid: twijfel voert tot contradictie.

Het subject der kennisleer moet — zooals we gezien hebben — worden opgevat als een oordeelend subject. Met het begrip van ieder oordeelend bewustzijn is onafscheidelijk verbonden het begrip van een transcendent behooren. Dit geldt dus ook voor het begrip van het kennende subject¹⁾. Ook bij dit meest abstracte begrip

1) Volgens het relativisme (men zie blz. 77) zou het behooren, waarmee in het oordeel wordt ingestemd, niet transcendent zijn, maar afhankelijk van het kennende subject. Het is duidelijk, dat het woord waarheid op deze wijze zijn beteekenis geheel zou verliezen. Dan heeft het toch geen zin meer de ééne waarheid te plaatsen tegenover de vele individueele meeningen. Men zou, dit standpunt innemende, beter doen in 't geheel niet meer van waarheid te spreken.

De onmiddellijke zelfanalyse leert ons niets aangaande een relatieve waarheid, maar wel iets — letten we bijv. op werkelijkheidsoordeelen als „dit is rood” — aangaande een absolute en onvoorwaardelijke noodzakelijkheid om zoo en niet anders te oordeelen. Relativistische theorieën zijn een gevolg van bijzondere feiten en theorieën, die natuurlijk ook alleen gekend en voor waar gehouden worden door en

van „Das urteilende Bewusstsein überhaupt" moeten we, zoodra het een bewustzijnsinhoud heeft, een transcendent behooren aannemen, waarmee moet zijn ingestemd, opdat die bewustzijnsinhoud is.

Onze verhouding tot het standpunt van de immanente filosofie (het subjectieve idealisme) eenerzijds, en tot dat van het kennistheoretische of transcendentale realisme anderzijds, nader bepalende, kunnen we thans het onze het standpunt van HET TRANSCENDENTALE IDEALISME noemen. Het is *idealistisch*, want wij nemen, evenals het positivisme en subjectivisme, geen andere realiteiten aan dan het in de voorstelling (idea) onmiddellijk gegevene¹⁾. Maar het is *transcendentaal-idealistisch*, omdat het — in tegenstelling met het subjectieve idealisme — wijst op een transcendent behooren. Deze norm — en hierin onderscheidt het zich van het transcendentale realisme — is echter niet transcendent *gegeven*; zij *is* niet, maar zij *geldt*.

* * *

Voor ons is van belang niet de *oordeelsinhoud*, maar de *oordeelsvorm* (de beaming van den inhoud)²⁾.

in oordeelen. Alle gegevens, welke tot het relativisme zouden kunnen leiden, zijn ten opzichte van het oordeel, secundair. Hieruit volgt, dat de aanhanger van het relativisme, die aan de oordeelsnoodzakelijkheid slechts een relatief en voorwaardelijk karakter toekent, ook de gronden, welke hem tot zijn theorie hebben gevoerd, niet in absoluten zin voor waar mag houden. We zien dus, dat de probleemstelling — welke hierin gelegen is, dat sommige gegevens schijnen te pleiten tegen de oordeelsnoodzakelijkheid in absoluten en onvoorwaardelijken zin — den relativist leidt tot een oplossing, welke de gronden voor de probleemstelling aantast. Men zaagt den tak door, waarop men zit.

1) Later — blz. 93 — zal ons blijken, dat er op deze overeenstemming tusschen immanente filosofie en transcendentaal idealisme nog wel iets valt af te dingen. Dan wijst RICKERT op de realiteiten, die niet onmiddellijk gegeven zijn, die niet zijn af te leiden uit de losse gegevens der ervaring, en die toch als werkelijkheden gehandhaafd moeten worden. De wijze, waarop hij deze handhaaft, maakt echter het nauwe verband, dat hier wordt gelegd, begrijpelijk.

2) Op de vraag, waarom het eene oppervlak rood en het andere

Het „zijn” is niet een eigenschap onder eigenschappen ; de voorstelling van een kleur en de voorstelling van een *zijnde* kleur verschillen in geen enkel opzicht. Het „zijn” is geen voorstellings-element, het maakt geen deel uit van den inhoud, het behoort tot den oordeelsvorm.

De oordeelsvorm zou nu *zijnde* vorm kunnen schijnen, en dezen schijn willen we wegnemen.

Wij moeten bij den oordeelsvorm onderscheid maken tusschen *den vorm van het voltrokken oordeel* (den vorm, die tegelijk vorm der werkelijkheid is) en *den vorm als proces van het instemmen met het behooren* (den vorm van het „ja zeggen” op een norm). De oordeelsvorm als vorm, welke tegelijk die der werkelijkheid is, berust derhalve niet slechts op de norm, maar ook op het instemmen daarmee.

De vorm als „proces van het instemmen met het behooren” is niet meer alleen norm, ook is hij nog niet vorm in de sfeer van het zijn, hij is het begrip van iets, dat den overgang van het behooren tot het zijn vormt, dat dus zelf nog niet tot de wereld van het zijnde behoort.

Dit begrip noemen we *categorie*.

Bij elk oordeel hebben we derhalve drie formeele factoren :

- 1°. de transcendentale norm (het behooren, das Sollen).
- 2°. de categorie (het instemmen met het behooren als proces).
- 3°. de transcendentale vorm (de oordeelsvorm en tegelijk de vorm der werkelijkheid).

Het begrip van den oordeelsvorm, die tegelijk vorm eener *bepaalde* werkelijkheid is („dit is rood”), is een ander dan het begrip van den vorm van een bestaansoordeel in het algemeen („er bestaat kleur”). DE CATEGORIE VAN HET GEGEVEN-ZIJN — of, zooals we haar ook kunnen noe-

blauw is, kan het transcendentale idealisme geen antwoord geven. De kennisleer kan den oordeelsinhoud slechts aanvaarden. Haar onderzoek richt zich dan ook op iets anders, zij zoekt naar de logische vooronderstelling van de oordeelen : „dit is rood”, „dit is blauw”. (oordeelsvorm).

men, DE CATEGORIE VAN HET DIT-ZIJN — is niet identiek met die van het zijn in meer algemeenen zin.

Wanneer we van de norm van het oordeel „er is” („kleur is”), en van de norm van het oordeel „dit is” („dit is rood”) spreken, dan zijn beide normen algemeen, maar tusschen de algemeene norm van „het oordeel, dat een individueel feit constateert”, en de algemeene norm van „een bestaansoordeel in het algemeen” moet onderscheid worden gemaakt ¹⁾.

De categorie van het „gegeven-zijn” is niet identiek met die van het „zijn”. Ware dit het geval, dan zouden we ons geen rekenschap kunnen geven van het empirisch realisme in zijn vollen omvang.

Wij leven in een gemeenschappelijke wereld, die niet tot de op zich zelf staande feiten is te reduceeren. Onze wereld is in één ruimte, zij verandert continu in één tijd, zij bestaat uit op elkaar werkende dingen, enz. Wij leven in een veel omvattenden samenhang, waarin het ik een ding onder dingen is. Deze wereld — *de objectieve empirische werkelijkheid*, zooals we haar zullen noemen ²⁾ — bevat meer dan het „zijn”, dat afhankelijk is van de categorie van het „dit-zijn”.

Toch moeten we dit meerdere niet zoeken in den oordeelsinhoud. De ééne ruimte bijv., de ééne tijd, en de werkende dingen zijn niet *onmiddellijk gegeven*. De samenhang onzer wereld wordt niet *waargenomen*, hij is niet oordeelsinhoud. De inhoud der oordeelen, welke be-

1) Het woord „dit” kan betrekking hebben op *elk* individueel feit: „dit is blauw,” „dit is rood”, „dit is geel”, enz. In zooverre is „dit” een algemeen begrip, en in zooverre noemen we de categorie van het dit-zijn een algemeenen vorm.

Maar aan den anderen kant kan „dit” telkens slechts op iets individueels betrekking hebben. Daardoor onderscheidt het zich van andere begrippen, wier inhoud bestaat uit het gemeenschappelijke van verschillende individueele feiten. En in zooverre is de categorie van het dit-zijn de categorie van het individueele.

2) Wij kennen hier aan den term „objectief” den inhoud toe, die de taal van het dagelijksch leven aan het woord geeft.

trekking hebben op het zijn der objectieve empirische wereld, is niet grooter dan die der oordeelen, welke afhankelijk zijn van de categorie van het gegeven-zijn. Wat het zijn van den oordeelsinhoud betreft, kunnen we altijd met de categorie van het gegeven-zijn volstaan.

Het meerdere moeten we zoeken in den *vorm*. De boven het gegebene uitgaande factoren zijn de vormen der objectieve empirische werkelijkheid. Deze werkelijkheid is een bepaalde, van het kennende subject onafhankelijke, *ordering* van individueele feiten, een ordening, waardoor de samenhang van het gegebene ontstaat.

Het kennistheoretische probleem, dat deze objectieve werkelijkheid insluit, kan neergelegd worden in de twee volgende vragen :

Door welke vormen heeft die van het kennende subject onafhankelijke ordening van de ervaring plaats, waardoor aan het als ervaring onmiddellijk gegeven „zijn” het karakter van objectieve werkelijkheid toekomt ?

Hoe is de objectiviteit van deze van het kennende subject onafhankelijke ordening te rechtvaardigen ?

Wat de eerste vraag aangaat : de kennisleer moet overal dat, wat onder de categorie van het gegebene valt, afzonderen van hetgeen niet onder deze categorie valt en toch als bestaande wordt aangenomen, zoodra het oordeel betrekking heeft op de objectieve ervaringswereld.

En nu de tweede vraag. Andere normen, andere vormen van het behooren moeten worden gevonden. Het voorwerp (der Gegenstand) der kennis is ook hier weer niet een „zijn”, maar een „behooren”. Door instemming hiermee, door andere categorieën derhalve, ontstaat dan de objectieve empirische werkelijkheid. Deze categorieën, welke de objectieve werkelijkheid vormen (konstitueren), zullen we de CONSTITUTIEVE CATEGORIEËN noemen.

Het subject moet derhalve gedacht worden als instemmende met alle transcendente normen, door instemming waarmee de vorm der onmiddellijk gegeven ervaring en de vormen der objectieve werkelijkheid ontstaan. En

het begrip van dit, zoo gedefinieerde, bewustzijn is de toereikende logische grond voor de objectieve ervaringswereld.

Wanneer we ons dat systeem van vormen, categorieën en normen uitgewerkt denken, hebben we slechts het *materiaal*, waarmee de wetenschap werkt. We komen nu tot het probleem van de *bewerking* van dit materiaal.

De wetenschap werkt niet met aanschouwsels, zij heeft het niet direct over den aanschouwelyken inhoud der werkelijkheid, maar over begrippen.

De *begripsvormen*, de vormen, waarmee we te maken hebben bij de begripsvorming, zijn streng te onderscheiden van de *werkelijkheidsvormen*, de tot nu toe behandelde, door categorieën ontstane, vormen van het kennen. De begripsvormen bepalen een *opvatting* van de objectieve werkelijkheid. Zij hebben geen betrekking op het oordeelende subject, gelden niet als vormen voor „Das urteilende Bewusstsein überhaupt”. Zij zijn alleen vormen van het *empirische* theoretische subject. In de wereld der begrippen is neergelegd een opvatting van het empirische subject. Wetenschap is anthropomorfisme.

Wij maken dus een principieel onderscheid tusschen de constitutieve vormen (de werkelijkheidsvormen) en de **METHODOLOGISCHE VORMEN** (de begripsvormen). Een voorbeeld zal het verschil verduidelijken. Natuurwet is het begrip van iets algemeen, want iedere natuurwet formuleert het *gemeenschappelijke* van een veelheid van causale betrekkingen. Tot een *individueele* causale betrekking komen we door instemming met een constitutieve categorie. De conceptie van het gemeenschappelijke eener veelheid van dergelijke betrekkingen (een natuurwet) is als begrip daarentegen afhankelijk van een methodologischen vorm.

Begrippen, zoowel de algemeene als ook die met een individueelen inhoud, zijn altijd voortbrengselen der wetenschap. De normen en vormen, waarvan zij afhankelijk zijn, moeten worden onderscheiden van de cate-

gorieën, want zij zijn niet transcendent in dien zin. Toch kan de methodenleer aantonen, dat de normen der begripsvorming transcendent gelden voor ieder menschelijk, voor ieder denkbaar *empirisch* subject.

* *

Zoo zijn we gekomen tot *het primaat der practische rede*.

Een antinomie tusschen het behooren (sollen) en het moeten (müssen) bestaat niet : het behooren is voor het begrip vroeger dan het moeten ; de categorie der causaliteit is m.a.w. ook zelve een instemmen met een transcendente norm.

En eveneens is het begrip van *ontwikkeling* gesubordineerd aan dat van het behooren. De gedachte, dat het gelden der categorieën *ontstaan* zou zijn, is met zichzelf in tegenspraak. Het gelden van deze maakt immers een wereld, waarin iets ontstaat, eerst mogelijk.

Toch bestaat er een antinomie in de verhouding van de normen en vormen aan den eenen kant, en van den inhoud der (objectieve) werkelijkheid anderzijds. Deze inhoud kan, ook van het standpunt der kennisleer uit, slechts geaccepteerd worden, daar hij volkomen irrationeel is. En deze inhoud is van groote beteekenis. Al het werkelijke willen en handelen, ook dus het werkelijke oordeelen, heeft plaats door individuën. Ieder werkelijk oordeel is, wat den inhoud betreft, bepaald. Wij moeten *gelooven*, dat de trouwe vervulling van onzen logischen plicht, dat het instemmen met het logische behooren, ons altijd de verwezenlijking van het doel, waarnaar de wetenschap streeft, nader brengt.

Dit geloof kent aan dat, wat behoort te zijn, ook de macht toe zich te verwezenlijken in de irrationeële werkelijkheid. Daardoor komen we tot een transcendente *werkelijkheid*, want het behooren alleen heeft geen macht over wat gebeurt. De kennisleer houdt zich echter met deze realiteit niet bezig. Het probleem van het geloof aan een transcendente werkelijkheid behoort tot de wijsbegeerte van den godsdienst, waar de verhouding wordt nagegaan van den kennenden tot den geloovenden mensch.

II. CRITIEK.

In onze beoordeeling van RICKERT's kennisleer vragen we ons in de eerste plaats af, of de schrijver, bij de uitwerking zijner grootsche conceptie, door welke in de onmiddellijk gegeven werkelijkheid zelve een probleem voor de kennisleer wordt gezien, wel voldoende licht heeft geworpen op de waarheidsrelatie in de meer algemeen aanvaarde beteekenis van het woord.

Vervolgens moet worden nagegaan of RICKERT heeft aangetoond, dat het zoeken naar vooronderstellingen voor het zijn niet een regressus ad infinitum is.

Ten slotte zullen we ons nogeens meer in het algemeen bezig houden met de vraag naar de waarde der in „Der Gegenstand der Erkenntnis” gevormde begrippen.

Ad primum.

Het waarheidsbegrip, waarmee RICKERT zich bezig houdt, zijn object van onderzoek, is een ander dan hetwelk gewoonlijk onder dien naam wordt bestudeerd.

Aan den eenen kant is het gebied ruimer: RICKERT vraagt naar de vooronderstelling der werkelijkheid. Voor hem geldt niet, zooals bijv. voor WILLIAM JAMES als vertegenwoordiger van het „Humanism”, dat ervaring als een geheel zelfgenoegzaam is, en op niets rust. Ware dit het geval, dan zou het abstracte begrip van alle mogelijke ervaring, das Bewusstsein überhaupt, geen verdere problemen stellen.

Aan den anderen kant geeft hij geen antwoord op wat wij het specifieke waarheidsprobleem zouden willen noemen, op de vraag hoe het mogelijk is, dat sommige ervaringen ten opzichte van zichzelf transcendent zijn in dien zin, dat zij verwijzen naar andere werkelijkheden met overeenstemmenden inhoud.

Voordat wij er toe overgaan dit aan te toonen, is het noodzakelijk zoo nauwkeurig mogelijk te omschrijven, waarin voor ons dat waarheidsprobleem is gelegen. Deden wij dit niet, dan zou het den schijn kunnen hebben, alsof

we het voorstellende kennen zouden willen verdedigen. En dit ligt geenszins in onze bedoeling, want RICKERT's critiek op het voorstellende kennen is in velerlei opzicht teekhoudend.

We willen nagaan, waarin het waarheidsprobleem in engeren zin gelegen is, en we nemen, om ons hiervan bewust te worden, een zeer eenvoudig geval, de herinneringsvoorstelling, welke betrekking heeft op een vroegere waarneming.

Wanneer ik een herinneringsvoorstelling beleef, postuleer ik een werkelijkheid, overeenstemmende met den inhoud der mij bewuste voorstelling. Het bestaan dier werkelijkheid kan misschien ook op andere wijze, door gevolgtrekking uit aanwezige waarnemingen, bewezen worden; haar overeenstemming kan aldus misschien worden geverifieerd; ook is het mogelijk, dat het blijkt, dat op die gepostuleerde overeenstemming heel wat is af te dingen; — we kunnen dit alles laten rusten. Wij vragen naar de *beteekenis* van de herinneringsvoorstelling, zooals RICKERT gevraagd heeft naar den zin van het oordeel in het algemeen. Hij heeft in zijn werk nergens gesproken over een criterium, waardoor de terecht gevelde oordeelen zouden zijn te onderscheiden van de onjuiste. En dit was ook voor het beoogde doel — beantwoording van de vraag naar het wezen van het oordeel — niet noodig. Op dezelfde wijze behoeft het feit, dat fantasievoorstellungen soms voor herinneringsbeelden gehouden worden, en omgekeerd, ons niet bezig te houden, nu we ons afvragen: „zich iets herinneren, wat wil dat zeggen”.

Wanneer ik me iets herinner, heb ik te maken met twee objecten, met een mij onmiddellijk gegeven voorstelling, en met een gepostuleerde werkelijkheid, wier inhoud met dien der voorstelling overeenkomt. Op dit „overeenstemmen” leg ik echter slechts in zekeren zin den nadruk. Ik weet bijv., dat ik mij van den inhoud der gepostuleerde werkelijkheid, indien ik deze direct beleefde, op een meer levendige en dikwijls minder vage

wijze bewust zou zijn. En ook acht ik het niet onwaarschijnlijk, dat de werkelijkheidsinhoud rijker zou zijn. De overeenstemming van inhoud is dus niet volkomen gelijkheid. Toch mag ik den term „overeenstemmen” blijven gebruiken, wanneer ik me bewust blijf van de correcties, welke moeten worden aangebracht, wanneer ik overga van den voorstellingsinhoud tot den inhoud der gepostuleerde werkelijkheid.

Maar ook nog in anderen zin mag de nadruk niet eenzijdig op het overeenstemmen worden gelegd. Een voorstelling, wier inhoud overeenstemt met dien eener werkelijkheid, is niet altijd een ware voorstelling. Een waarnemingsinhoud kan *toevallig* gelijk zijn aan een anderen waarnemingsinhoud; de inhoud eener voorstelling kan *toevallig* gelijk zijn aan dien eener waarneming. Een dergelijke voorstelling noemen we niet ware voorstelling. Zullen we van een ware voorstelling spreken, dan moet de overeenstemming niet toevallig, maar *noodzakelijk* zijn.

Tot nu toe hebben we ons bepaald tot het weergeven van feiten, en van dat, wat oogenblikkelijk uit deze voortvloeit. Wij zullen thans trachten dit niet-toevallig-zijn nader te bepalen.

Het karakter van noodzakelijkheid, dat aan het overeenstemmen toekomt, wijst er op, dat er tusschen de overeenstemmende voorwerpen — *op de een of andere wijze, óf meer direct, óf meer indirect* — een relatie moet zijn. Hoe moeten we ons deze afhankelijkheid denken?

Het is bekend, hoe ons op causalen samenhang gericht denken deze noodzakelijkheidsverhouding ziet. De ware voorstelling is een gevolg der werkelijkheid. De waarneming laat sporen na, en van deze is het latere herinneringsbeeld afhankelijk. En het is bijna overbodig er op te wijzen, dat deze oorzakelijke noodzakelijkheidsrelatie niets heeft uit te staan met de afhankelijkheid, waarop wij onze opmerkzaamheid hebben gericht. Het causale denken ziet niet alleen in de voorstelling, maar ook in de betrokken werkelijkheid een gegeven realiteit. De

betrokken werkelijkheid is echter niet gegeven, in ieder geval althans niet gegeven als *betrokken* werkelijkheid; zij is gepostuleerd. Wanneer ik me iets herinner, postuleer ik een werkelijkheid, welke niet gegeven is, en welke ik eerst als *zijnde* kan beschouwen, nadat het postulaat is aanvaard. Het causale denken *vooronderstelt* in zijn antwoord dit postulaat, en tegelijk dus de noodzakelijkheidsbetrekking, die in het postulaat ligt opgesloten.

En we zouden hiermee van het causale denken afscheid kunnen nemen, wanneer het pragmatisme als „logica der gevolgen” het niet voorstelde, in sommige zijner formuleringen, alsof de waarheidsrelatie zou bestaan in een causaal proces, dat zich aansloot bij, en uitging van, de voorstelling. „Zou ons probleem niet opgelost zijn, wanneer de voorstelling als oorzaak de overeenstemmende werkelijkheid schiep?” In deze oratorische vraag kunnen we dat deel der pragmatische waarheidstheorie, dat een eigenaardig species vormt van de logica der gevolgen, samenvatten. Wij vermelden deze onzinnige theorie alleen volledigheidshalve. Zij is gelukkig gemakkelijker te weerleggen dan psychologisch te verklaren. Wanneer ik me op het oogenblik iets herinner, postuleer ik een werkelijkheid, *die geweest is*. In deze realiteit kan ik dus nooit een gevolg zien van een voorstelling, welke ik nu eerst beleef. Integendeel, zoo spoedig als ik naar causalen samenhang vraag, is de gepostuleerde werkelijkheid oorzaak. Het onmiddellijke zelfbewustzijn leert, dat deze logica der gevolgen de natuurlijke orde der dingen omkeert.

We hebben nu door uitsluiting het karakter van noodzakelijkheid bepaald¹⁾, en zijn er ons tegelijk van bewust

1) Een ware voorstelling is de voorstelling van een werkelijkheid, *waarop die voorstelling betrekking heeft*. In deze definitie is er sprake van twee verhoudingen. De eerste („werkelijkheid — betrokken voorstelling”), welke als een causale wordt gedacht, interesseert ons weinig. Wanneer we in dit verband over noodzakelijkheidsrelatie spreken, richten we onze opmerkzaamheid op het geursiveerde, op de relatie „voorstelling — betrokken werkelijkheid.”

Dat deze verhouding niet als een oorzakelijke kan worden opgevat, hebben wij boven gezien. We kunnen dus niet spreken van *causale* noodzakelijkheid.

geworden, dat een nader onderzoek, dat van de betrokken werkelijkheid uitgaat, tot niets kan leiden. De werkelijkheid is niet *gegeven*, zij is gepostuleerd, en het postulaat is het logisch vroegere. Het karakter van noodzakelijkheid in de overeenstemming tusschen voorstellings- en

En evenmin van *logische* noodzakelijkheid. Zoolang de waarheidsrelatie voor ons nog probleem is, zoolang inzicht in de betrekking ontbreekt, hebben we daartoe niet het recht.

Maar toch moeten we, ons beroepende op het ons onmiddellijk bewuste, vasthouden aan het *karakter van noodzakelijkheid*, al is dit dan ook niet anders te omschrijven dan door opnieuw de causale betrekking „werkelijkheid — betrokken voorstelling” in te voeren. Zoo geschikt echter het verwijzen naar dit causale en secundaire proces voor het vormen van een scherpe probleemstelling is, zoo weinig draagt het bij tot nadere definiëring van het noodzakelijkheidskarakter. Wij wijzen dus op een element van noodzakelijkheid, dat verder niet bepaald wordt.

Wanneer we dit doen, volgen we slechts het voorbeeld in andere wetenschappen gegeven. De Euclidische geometrie bijv. heeft steeds een noodzakelijk verband gelegd — in het axioma van de rechte lijn — tusschen het constante in de richting der lijn en het bepaald zijn door twee punten, ook zonder dat inzicht in het samengaan dezer beide eigenschappen aanwezig was. RIEHL maakt in zijn verklaringshypothese deze noodzakelijkheid tot een logische. Maar de geschiedenis van het denken leert, dat de mathematici op een dergelijke theorie niet hebben gewacht om het noodzakelijke verband te leggen. Dit is, in het algemeen, de normale opeenvolging: het feitelijke denken gaat aan de kennisleer, aan het denken over het denken, vooraf. En zoo kwamen en komen in het denken onverklaarde noodzakelijkheidsbetrekkingen voor. Verder leert, aangaande deze betrekkingen, het wiskundig denken, in verband met de hypothese-RIEHL, ons nog het volgende. Wanneer we ons niet met negatieve qualificaties willen tevreden stellen, dan is het eerst de *verklaringstheorie*, die iets naders kan zeggen aangaande het niet direct te analyseren onmiddellijk gevoel.

Op geheel analoge wijze nemen wij thans, op grond van wat het onmiddellijk zelfbewustzijn leert, het recht een noodzakelijk karakter toe te kennen aan de overeenstemming tusschen voorstellings- en werkelijkheidsinhoud. Zelfwaarneming stelt ons niet in staat de relatie te analyseren. Een verklaringshypothese, waarin over de relatie iets naders zou moeten worden gezegd, kunnen we niet geven, en behoeven we — willen we ons houden aan ons onderwerp: het uitbrengen van critiek op RICKERT's denken — niet te geven. We bepalen ons er toe te wijzen op het noodzakelijkheidselement zonder meer, en dit kunnen we, na het voorafgaande, zonder misverstand op te wekken.

werkelijkheidsinhoud is dan ook ten slotte gelegen in een relatie tusschen de voorstelling en het postuleeren. Was deze relatie er niet, dan zou — gesteld, dat er nog van een postuleeren sprake zou kunnen zijn — de overeenstemming van de aangenomen werkelijkheid en de gegeven voorstelling volkomen toevallig en raadselachtig zijn. Deze relatie nu, die op de een of andere wijze, hetzij als een meer directe, hetzij als een meer indirecte, moet worden gedacht, noemen we de waarheidsrelatie.

RICKERT geeft zich in „Der Gegenstand der Erkenntnis” van deze relatie geen rekenschap. De voorstelling maakt hij afhankelijk van de categorie van het gegeven-zijn. Hierin zit de moeilijkheid dus niet, en evenmin in het postuleeren eener werkelijkheid. Dit postuleeren is gemakkelijk te beschouwen als het instemmen met de een of andere norm. Maar het probleem, dat gelegen is in de overeenstemming der inhouden, laat hij liggen.

Vanwaar het noodzakelijke karakter der overeenstemming? Stel ik den irrationeelen oordeels- of werkelijkheidsinhoud hiervoor aansprakelijk, dan geef ik hiermee te kennen, dat de overeenstemming voor mij louter toeval moet zijn. De kennisleer heeft den oordeelsinhoud te accepteren, zonder meer: aldus „Der Gegenstand der Erkenntnis”. Den oordeelsinhoud aansprakelijk stellen zou dus beteekenen: afzien van verder onderzoek. Het zou beteekenen: de overeenstemming der inhouden *accepteren* op dezelfde wijze als den inhoud zelf. Dit is ons echter onmogelijk, want wij *postuleeren* de overeenstemming. Zij is voor ons noodzakelijk en niet toevallig.

RICKERT spreekt niet over deze waarheidsrelatie. Is het probleem dan voor hem onwezenlijk? Dit mogen we nog niet concludeeren, want hij geeft uitdrukkelijk te kennen, dat hij afziet van een systematische ontwikkeling der verschillende normen. Maar wel mogen we onze bevreemding te kennen geven, dat in een kennisleer de waarheidsrelatie in engeren en meer specificken zin niet is besproken.

Wij zullen ons nu nauwer aansluiten bij wat „Der Gegenstand der Erkenntnis” geeft, en bemerken, dat het achterwege blijven van dit onderzoek zich op een hinderlijke wijze doet gevoelen bij de behandeling der objectieve empirische werkelijkheid.

Vragen we ons met RICKERT af, waardoor de geheele wereld haar objectiviteit verkrijgt, vragen we naar het transcendente voor het zijnde, dan heeft de schrijver terecht het zijnde als immanente wereld opgevat ¹⁾. Wij behoeven niet na te gaan, of men gewoonlijk onder immanent dat verstaat, wat hier als zoodanig besproken wordt : het probleem is niet een, waarmee men zich gewoonlijk bezig houdt, en voor het beoogde doel is de definitie practisch.

RICKERT zoekt de vooronderstelling van het zijn, en vat het werkelijke onder het begrip van immanent object samen. Verwaarloosd worden echter op deze wijze onderscheidingen, welke men binnen het gebied dezer immanente werkelijkheid kan maken. En ook sommige van deze onderscheidingen zijn voor de kennisleer van belang. En zoo heeft RICKERT weer een fundamentum divisionis ingevoerd, wanneer hij, in het laatste gedeelte van zijn werk, een deel der immanente wereld objectieve empirische werkelijkheid, of kortweg, objectieve wereld noemt.

Deze objectieve empirische wereld is dan voor RICKERT dat, wat niet onder de zinnelijke ervaring valt en toch als bestaande wordt aangenomen. Hij wijst er dan verder op, dat dit meerdere niet moet worden gezocht in den oordeelsinhoud : aan de objectieve empirische werkelijkheid komt geen andere inhoud toe dan de in de erva-

1) Op de definitie van het transcendente is, hoewel slechts formeel, daar het begrip van het immanente voldoende bepaald is, iets aan te merken. Het transcendente is het begrip van een zijn, dat niet bewustzijnsinhoud is, wordt gezegd. We kunnen echter de mogelijkheid van het bestaan van een geest denken, die zich op geen enkele wijze aan ons zou openbaren, van wiens zijn we volstrekt niets zouden afweten. Een dergelijke geest zou transcendent zijn en toch bewustzijnsinhoud.

ring onmiddellijk gegevene. Ten slotte maakt hij de objectieve wereld afhankelijk van constitutieve vormen.

De constitutieve vormen worden niet beleefd : evenals de categorieën in het algemeen „zijn” ze niet. Maar hun producten — sit venia verbo — zijn werkelijkheden. Wat *den inhoud* dezer werkelijkheden nu betreft, kunnen we met de categorie van het gegevene volstaan — aldus RICKERT. Wij kunnen dit oordeel in zekeren zin aangaan. De inhoud der objectieve werkelijkheid bevat niets anders dan wat ook in de ervaring (welke afhankelijk is van de categorie van het gegeven-zijn) gegeven is. Maar vervolgens moet er op gewezen worden, dat we te maken hebben met twee werkelijkheden (de eene afhankelijk van den constitutieven vorm, de andere van de categorie van het gegeven-zijn), en dat iedere dezer realiteiten haar inhoud heeft. Wanneer ik twee waarnemingen van gelijken inhoud heb, kan ik oordeelen, dat de tweede waarneming me niets nieuws leert, dat ik me bij de eerste waarneming van den inhoud volkomen rekenschap heb gegeven, en dat ik me dus tot den inhoud der eerste waarneming kan bepalen ; dit alles neemt niet weg, dat twee waarnemingen twee inhouden hebben. Over twee werkelijkheden spreken, beteekent : spreken over twee inhouden.

Door een categorie wordt ik dan genoodzaakt een realiteit aan te nemen, welke niet *gegeven* is. Ik kan nu weigeren me uit te spreken aangaande den inhoud eener dergelijke niet-gegeven werkelijkheid. Maar als agnosticus kan ik dan ook niet oordeelen aangaande het al dan niet gelijk-zijn van ervaringsinhoud en den inhoud der gepostuleerde werkelijkheid. Het is duidelijk, dat RICKERT niet in dezen zin agnosticus is. En terecht, zonder eenige angstvalligheid kennen we aan een medemensch, hoewel niet-gegeven realiteit, karaktereigenschaften en gemoedsaandoeningen toe. We moeten eenvoudig als feit vaststellen, dat we ons uitspreken over den inhoud der niet-gegeven werkelijkheid. Zich rekenschap geven van de objectieve empirische werkelijkheid

beteekent derhalve zich rekenschap geven van dit feit.

Wij spreken ons uit over den inhoud eener niet gegeven realiteit. Hoe is dit mogelijk? Nu stooten we opriew op de waarheidsrelatie. Wij oordeelen, dat de inhoud van sommige waarnemingen ¹⁾ en voorstellingen — op een meer naïef standpunt —, dat de inhoud van sommige voorstellingen en begrippen — op een meer wetenschappelijk niveau van ontwikkeling — overeenstemt met dien van een niet gegeven werkelijkheid. Dergelijke voorstellingen en begrippen vertegenwoordigen den niet gegeven

1) De waarneming kan als *waar* beschouwd worden in zoverre zij een ding buiten ons vertegenwoordigt. Wij zouden verkiezen, vanuit het Erkenntnistheoretisch standpunt redeneerende, bij de waarneming halt te houden en mogelijke extrapolatie (m. a. w. : het aannemen van dingen buiten ons) te beschouwen als een gevolgtrekking. Zoolang we ons echter plaatsen op het standpunt van het empirisch realisme, en in de waarnemingen min of meer adaequate beelden van buiten ons zich bevindende voorwerpen zien, mogen we deze waarnemingen — in tegenstelling met bijv. hallucinaties — waar noemen. Voor den realist staan de dingen buiten ons tot de waarneming in een gelijksoortige verhouding als de waarneming tot de voorstelling. DEMOCRITUS ziet in de waarnemingen *εἰδωλὰ*, die van de voorwerpen uitgaan; CLEANTHES indrukken, *τυτῶσεις ἐν ψυχῇ*, welke met afdrukken van een zegel in was kunnen worden vergeleken. Op dit standpunt kunnen we de waarnemingen als min of meer adaequate werkingen van de dingen buiten ons opvatten evenals we dat doen met de herinneringsbeelden ten opzichte der waarnemingen. En, zoo we geen solipsist zijn, zullen we altijd vele waarnemingen als teekenen voor een niet gegeven werkelijkheid blijven beschouwen, de waarneming en de werkelijkheid, waarop ze betrekking heeft, mogen dan volkomen inadaequaat zijn. Zijn we echter ook veelal niet overtuigd van inadaequatie van een ware voorstelling en haar object? „Het overeenstemmen” der waarheidsrelatie ligt niet — zooals we gezien hebben — in de eerste plaats in het afbeelden zonder meer. Wij kennen ook aan de ware voorstelling een plaatsvervangende en slechts approximatieve beteekenis toe. Wij zijn ons bewust van correcties, die moeten worden aangebracht. Maar hierdoor juist mogen we ook, aan den anderen kant, blijven spreken van „overeenstemming.” Zoo ook hier. Wanneer een waarneming voor ons een ding buiten ons vertegenwoordigt, mogen we, wanneer we ons, in het substantiebegrip, bewust zijn van de noodige correcties, die waarneming waar blijven noemen.

inhoud der objectieve empirische werkelijkheid, dergelijke voorstellingen en begrippen noemen we *waar*.

Het probleem, dat gelegen is in de overeenstemming der inhouden en in haar karakter van niet-toevallig-zijn, wordt in „Der Gegenstand der Erkenntnis” niet alleen onbesproken gelaten; het wordt soms zelfs voorgesteld alsof het probleem niet bestond :

„Der Begriff eines blossen Aggregates von Tatsachen (losse ervaringen) unterscheidet sich von dem Begriff der objectiven empirischen Wirklichkeit allein dadurch, dass die objective Wirklichkeit sich als eine bestimmte, vom erkennenden Subject unabhängige *Anordnung* von Tatsachen darstellt”¹⁾.

Dit is onjuist. De „Anordnung” mag vooronderstelling zijn voor de objectieve wereld, *realiteit* is het product der „Anordnung”. Dit wordt dan ook in den volgenden zin erkend :

„Durch diese Anordnung entsteht der Zusammenhang des Gegebenen.”

En daar een realiteit zonder inhoud niet denkbaar is, zouden we opnieuw tot ons probleem genaderd zijn, wanneer RICKERT den knoop niet doorhakte door, in strijd met het onmiddellijk voorafgaande, samenhang en „Anordnung” te identificeeren²⁾.

Als gevolg vloeit uit dit alles voort, dat het hoofdstuk, waarin „Das Problem der objectiven Wirklichkeit” behandelt wordt, duister is. Wij krijgen den indruk, alsof de objectieve wereld niets anders is dan een ordening van de onmiddellijke individueele ervaringsfeiten; alsof het eenige verschil tusschen het transcendentale idealisme en

1) Gegenst. d. Erk, blz. 194.

2) De plaats luidt :

„Durch diese Anordnung entsteht der Zusammenhang des Gegebenen. Der Zusammenhang wird also allerdings nicht wahrgenommen, er ist der Wahrnehmung jedoch nur deswegen entzogen, weil er nicht Inhalt, sondern Form ist” (Gegenst. d. Erk. blz. 194.)

Daar „Form” en „Anordnung” een identiek begrip zijn, wordt hier in één adem uitgesproken, dat de samenhang ontstaat door den vorm, en dat de samenhang vorm is.

de immanente filosofie hierin zou bestaan, dat RICKERT in de ordening niet iets subjectiefs ziet, maar haar afhankelijk maakt van een transcendente norm. Later, in het hoofdstuk „Konstitutive und methodologische Formen” blijkt, dat deze opvatting toch niet geheel juist kan zijn. Dan worden de vormen, waarvan de objectieve werkelijkheid afhankelijk is, nadrukkelijk werkelijkheidsvormen genoemd; dan wordt het ons duidelijk, dat identificatie van deze ordenende vormen en van de objectieve werkelijkheid onmogelijk is, omdat de eerstgenoemde niet *zijn*.

Met RICKERT onderscheiden we in de empirische wereld de objectieve werkelijkheid van de subjectieve. De positieve eigenschappen dezer beide realiteiten zijn gelijk, en dit ligt voor de hand: andere dan de als ervaring onmiddellijk bewuste qualiteiten kunnen we ons niet zinnelijk voorstellen.

Maar hieruit volgt niet, dat de inhouden der objectieve en subjectieve wereld identiek zijn. Zoodra ik me afvraag, wanneer ik een roode roos zie, of ik aan de objectieve realiteit „roos” wel de eigenschap rood mag toekennen, maak ik onderscheid tusschen twee inhouden. Ik kan ten slotte een standpunt innemen, waarop ik alle qualiteiten, welke ik als naïef realist toeken, ontzeg of in twijfel trek; daarmee geef ik echter niet te kennen, dat een objectieve werkelijkheid zonder inhoud is. Zoo spoedig als het naïeve realisme een overwonnen standpunt is, worden twee inhouden onderscheiden. En ook de naïef-realist moet dit onderscheid wel maken, zoodra hij het aan zijn willekeur onderworpen waarnemen onderkent van de blijvende, van zijn willekeur onafhankelijke, dingen.

Inhouden, welke ons in voorstellingen gegeven zijn, kennen we toe en ontzeggen we aan de niet onmiddellijk gegeven, aan de gepostuleerde, werkelijkheid. Hoe is dit mogelijk? Wat geeft ons hiertoe het recht? Deze vragen hangen met de quaestio iuris van het postuleeren zelf ten nauwste samen, maar we kunnen ze toch van de laatste

onderscheiden. We behoeven slechts te denken aan het consequente agnosticisme, dat spreekt van een onkenbare werkelijkheid, en dat derhalve aan de objectieve realiteit geen bepaalden inhoud wil toekennen, om ons daarvan bewust te worden. En van deze onderscheiding moeten we bij de beoordeeling van RICKERT's kennisleer gebruik maken.

Rekenschap moet worden gegeven, niet slechts van twee werkelijkheden — de subjectieve en de objectieve —, maar ook, om de uitdrukking van RICKERT te gebruiken, van de *verdubbeling* der werkelijkheid. En dat deze verdubbeling het kennen, ook voor ons, niet begrijpelijk maakt, behoeft na al het voorafgaande, niet uitdrukkelijk te worden gezegd. Maar deze verdubbeling is een feit, waarmee de kennisleer rekening heeft te houden.

Ad secundum.

RICKERT maakt de begrippen als voortbrengselen der wetenschap afhankelijk van de methodologische vormen. De plaats, welke aan de methodenleer, waarin deze vormen behandeld moeten worden, in „Der Gegenstand der Erkenntnis” wordt toegekend, is een zeer secondaire. En er wordt dan ook op de begripsvormen niet diep ingegaan.

Dit is te betreuren. De methodologische vormen toch maken eerst wetenschap in het algemeen, en de kennisleer, welke we op het oogenblik doordenken, in het bijzonder, mogelijk. Eerst in de methodenleer zouden we inzicht kunnen krijgen in de beteekenis der door RICKERT gevormde begrippen. Op deze beteekenis komt hij echter niet terug. Ook zou in de methodenleer ten slotte moeten worden uitgemaakt of het mogelijk is de vooronderstellingen van het zijn te geven. Deze vraag is — zooals we thans zullen zien — door RICKERT niet gesteld.

Het transcendentale idealisme komt tot begrippen, die geen begrippen van werkelijkheden zijn. Toch zijn die gevormde begrippen zelve als zoodanig werkelijk. Het

begrip categorie mag het begrip zijn van iets, dat den overgang van het behooren tot het zijn vormt, het begrip van iets, dat zelf niet een „zijn” is, het begrip zelf *is*.

Van de begrippen in 't algemeen wordt gezegd, dat zij afhankelijk zijn van methodologische vormen. Het *begrip* categorie moet dus afhankelijk gedacht worden van een methodologischen vorm. Deze methodologische vorm, welke vooronderstelling is voor het begrip categorie, mag opnieuw niet een „zijn” zijn; ook het begrip met dezen inhoud *is*. Dit begrip nu eischt met evenveel recht op zijn beurt een vooronderstelling als het begrip categorie zelf. Nu kan men voor dit begrip weer een vorm denken; het eenige gevolg is echter, dat men weer een begrip krijgt. En zoo is men een proces begonnen, dat mischien voortduurt tot in het oneindige.

We kunnen derhalve niet vaststellen, wat de werkelijkheid vooronderstelt, want ieder denkbeeld, dat we vormen, kan voor zich nieuwe vooronderstellingen eischen. Niets toch dwingt ons, terwijl in „Der Gegenstand der Erkenntnis” verschillende constitutieve vormen worden aangenomen, en ook over methodologische vormen in het meervoud gesproken wordt, de reeks begrippen, welke we aldus successief, en — naar het ons voorkomt — in hiërarchische opeenvolging, gevormd hebben van één of enkele methodologische vormen afhankelijk te denken. Is *het begrip categorie* afhankelijk van een methodologischen vorm, dus niet *αὐταρκες*, het zou eigenaardig zijn, dat *het begrip van dien methodologischen vorm* dit juist wel zou zijn. Het proces zou dan eindig zijn, wanneer ergens een begrip afhankelijk was van den methodologischen vorm, waarvan het hetbegrip zou zijn, wanneer, m.a.w., een methodologische vorm oordeelsvorm voor een begrip zou zijn, en tegelijkertijd inhoud van datzelfde begrip. Dat dit geval zich zal voordoen mag zonder meer niet worden verondersteld.

Alle begrippen zijn werkelijkheden. Zij vallen derhalve direct onder het probleem, dat RICKERT zich stelt, en daarom mag in zijn kennisleer aan de methodologie niet

een secundaire beteekenis worden toegekend. Dit zal ons uit het volgende nog nader blijken.

Het behooren is voor het begrip logisch vroeger dan elk gegeven *zijn*, zegt RICKERT, als hij spreekt over de onmiddellijke ervaring, en gaat aldus van de ratio cognoscendi — bij de analyse zijn we toch van het begrip *zijn* uitgegaan — over tot de ratio fiendi, gesteld dat het geoorloofd is deze uitdrukking hier te gebruiken. Zou hij op dezen weg willen doorgaan, en voor een blijven stilstaan is geen reden, dan zou ook geoordeeld moeten worden, dat de methodologische vormen logisch vroeger waren dan de constitutieve.

Dit doet RICKERT dan ook *feitelijk*, als hij zich afvraagt, of met „het behooren” noodzakelijk *behoort* te worden ingestemd. De methodische twijfel toch richt zich op een begripsvorm, want de norm van bijv. de categorie van het gegeven — zijn is — daar zij transcendent is — voor ons *begrip*. We vragen dus naar de oordeelnoodzakelijkheid voor dat begrip. Bij den methodischen twijfel blijkt dus, dat de methodologische vorm, en ook het behooren derhalve, waarmee ingestemd wordt bij den methodologischen vorm, vroeger is dan het behooren, waarmee wordt ingestemd bij de categorieën.

Verder leidt dit tot de gevolgtrekking, dat het empirische subject voor het begrip vroeger is dan het kennis-theoretische : de normen der *begrippen* immers zijn slechts voor ieder *empirisch* subject transcendent. Wij moeten dus vaststellen, dat het empirisch subject eerst is opgegeven voor het kennis-theoretische om aldus inzicht te krijgen in de objectiviteit der kennis, terwijl we daarna, bij verder doordenken, teruggevoerd worden tot een theoretisch subject, dat, in tegenstelling met het kennis-theoretische, *empirisch* genoemd wordt. En dit subject, dat derhalve van de grootste beteekenis is voor de kennis-leer, wordt niet aan een nader onderzoek onderworpen.

Hebben we werkelijk een antwoord gekregen op de

vraag, waardoor de werkelijkheid haar objectiviteit verkrijgt, waardoor het zijnde is? In „Der Gegenstand der Erkenntnis” geeft RICKERT dat antwoord niet: een antwoord, waarin opnieuw de zoogenaamd beantwoorde vraag kan liggen opgesloten, is geen antwoord. Eerst dan kan het antwoord ons bevredigen, wanneer aangetoond is, dat het begrip, waarin het antwoord gegeven is, als begripsvorm afhankelijk is van den methodologischen vorm, waarvan het tegelijkertijd het begrip is. Een dergelijk antwoord, waarvan na onderzoek is gebleken, dat het stand houdt, is niet gegeven.

Ad tertium.

Wat beoogt RICKERT met de begrippen, welke hij vormt? De wetenschap wil ware begrippen vormen, zij wil door begrippen de werkelijkheid in zekeren zin weer geven. In zekeren zin, want zij is zich bewust te abstraheren van zinnelijke levendigheid, van de ruimtelijke en tijdelijke individueele coëfficiënten, van zekere verschillen in qualiteit en quantiteit. RICKERT echter vormt geen begrippen van werkelijkheden, en toch vormt hij ze met een wetenschappelijk doel.

Hebben we bij de beoordeeling van wetenschappelijke resultaten dadelijk reeds, wanneer we niet mogen vragen naar het *waar* – zijn der gevormde begrippen, naar het corresponderen van een *realiteit* met den inhoud dier begrippen, het gevoel ons te bevinden „in partibus infidelium”, we kunnen nagaan of de resultaten voldoen aan eischen, gewoonlijk aan wetenschappelijken arbeid gesteld.

De fundamenteele vraag van „Der Gegenstand der Erkenntnis” toont ons, dat we te doen hebben met een verklarende wetenschap: de werkelijkheid wordt als gevolg beschouwd, de grond voor het zijn moet worden gezocht. Zouden we nu willen vragen of het behooren een „vera causa” is, dan moeten we ons ervan bewust zijn:

dat de *causa* hier niet causaal mag worden opgevat. Een ander dan het immanente causaliteitsbegrip neemt RICKERT niet aan. Hoe deze *causa* wel werkt is moeilijk

in te zien. „Het Erkenntnistheoretisch subject stemt er mee in.” Van haar, van het behooren dus, schijnt het *κινει ως ερωμενον* te gelden. Maar hoe? Evenals bij ARISTOTELES' Godsbegrip ontbreekt ook hier voor ons het inzicht in de logische mogelijkheid. Maar mogen we wel eens naar logische mogelijkheid vragen? Ligt het misschien niet voor de hand, dat een vragen naar logische mogelijkheid en noodzakelijkheid, evenals dat naar causaliteit, slechts zin heeft in de immanente wereld, en niet wat de verhouding van het transcendente tot de werkelijkheid betreft?

dat de *vera causa* geen realiteit is : het behooren *is niet*.

dat derhalve *vera causa* in de beteekenis van een oorzaak, grond, analoog aan bekende gronden moet worden uitgesloten. Dit zal ons nog duidelijker worden, wanneer we ons zoo dadelijk rekenschap geven van den inhoud van het begrip behooren. Het zal dan blijken, dat, mocht men in verklaren zien, een terugvoeren van het onbekende tot het bekende, hier van een dergelijk verklaren geen sprake kan zijn.

Zoo zien wij, dat we deze hypothese niet kunnen toetsen op de gewone wijze. Ook wanneer men in verklaren een reduceeren van twee principes tot één wilde zien, geeft „Der Gegenstand der Erkenntnis” geen bevrediging. Integendeel, het begrip *zijn* wordt geanalyseerd in het begrip behooren en in dat van den werkelijkheidsinhoud.

Alvorens nu te concludeeren, dat de door RICKERT gevormde begrippen eenvoudig „zijn”, en dat we er niets verder van kunnen zeggen, kunnen we nog eens rondzien of ze ook mogelijk nog een anderen zin hebben, waardoor het de moeite waard geacht is ze te vormen. En deze moet hun worden toegekend, zoodra we op den inhoud letten. De begrippen hebben een pragmatische beteekenis : zij *werken*. Wij zullen zien op welke wijze.

Bij de analyse der werkelijkheid stoot men ten slotte op laatste gegevens. Die laatste gegevens zijn eenvoudig te accepteren : van inzicht kan geen sprake zijn. Men

kan inzicht krijgen in het logische denken ; op de vraag echter, waarom we denken volgens het principium contradictionis en het principium exclusi tertii is geen antwoord. Hetzelfde als bij de denk wetten treffen we bijv. bij de mathematische axioma's aan. Vinden we ten slotte wel een antwoord, dan blijkt ons, dat de zoogenaamde laatste gegevens geen laatste gegevens waren, terwijl het ons tevens duidelijk is, dat we er andere voor in de plaats hebben gekregen. De beoefenaar der kennisleer kan zijn laatste gegevens niet verder analyseeren, laat staan bewijzen, ze zijn voor hem niet-rationeel.

Als *metaphysicus* zal men anders staan tegenover dit feit van de eenvoudig te nemen laatste gegevens dan als *Erkenntnistheoreticus* „*pur sang*”. Eerstgenoemde zal ze altijd, ze beschouwende van uit zijn alles omvattende wereld, kunnen *verklaren*. De beoefenaar der epistemologie zal, naarmate hij zich meer eenzijdig in zijn vak verdiept, een *metaphysica* als het secundaire beschouwen, al; opgebouwd uit die laatste gegevens. Aldus zal hij de mogelijkheid van verklaring dier laatste gegevens van de metaphysische inzichten uit grif toestemmen, maar zij zal hem weinig voldoening schenken.

Voor vele metaphysici, evenals voor de meeste menschen, is m.a.w. de wereld, welke zij als onafhankelijk van zich bestaande denken, de *ratio fiendi* van hun laatste gegevens. Deze gegevens zijn dan gevolg, hetzij meer direct als waarneming of als onmiddellijke inwerking van een goddelijken geest, hetzij meer indirect door hereditairen invloed (nawerking van ervarigen der voorouders) of door verwantschap met een meer omvattend bewustzijn. Vele *Erkenntnistheoretici* daarentegen zullen, zonder dat zij deze zienswijze behoeven te verwerpen, in de eerste plaats hun laatste gegevens niet beschouwen als *ratio cognoscendi*, maar als *ratio fiendi* van de als onafhankelijk van het individueele ik bestaand gedachte wereld. Zij zijn zich immers bewust de voorstelling van die wereld verkregen te hebben door synthese van de laatste gegevens. Kortom, een metaphysicus en een *Erkenntnistheoreticus*, die beide

dezelfde metaphysica hebben en dezelfde gegevens als werkelijk beschouwen, kunnen zich zeer verschillend verhouden ten opzichte van de beteekenis van een verklaring dier laatste gegevens.

Een Erkenntnistheoreticus zal zich, vooral als hij, zooals RICKERT, metaphysica onmogelijk acht, door het niet-rationeële der laatste gegevens gedrukt gevoelen, wanneer hij het denken niet als spel beschouwt, en wanneer het wel en wee der menschen hem ter harte gaat. Analyse, ook wanneer die voert tot begrippen van niet-zijnde dingen, zal hem niet afschrikken, zoo deze hem hulp kan brengen.

Wanneer we een gewaarwording werkelijk noemen, is het niet de inhoud, die haar dit karakter verleent, maar een evidentiegevoel. Wat de nadere beschrijving van dit gevoel betreft, kunnen we in vele opzichten met RICKERT meegaan. Het is niet met een hedonistisch gevoel te vereenzelvigen. Het heeft verder het karakter van onvoorwaardelijke noodzakelijkheid, welke niet die van het causale „moeten” is. Tot nu toe hebben we het evidentiegevoel nader bepaald door negatie. Onze auteur gaat echter verder, en identificeert de oordeelnoodzakelijkheid met die van het behooren. Hier nu is een sprong. Ook wanneer we toestemmen, dat het evidentiegevoel een instemmen is, dan moet empirisch blijken, waarmee we zoodal instemmen. We kunnen instemmen met iets als eudaemonist, als zedelijk mensch, als waarnemend, denkend mensch. Een instemmen in laatstgenoemden zin behoeft apriori niet met dat van den zedelijken mensch samen te vallen. En het onmiddellijke zelfbewustzijn dwingt niet tot identificatie : ik ben me niet van eenzelfde qualiteit van gevoel in de beide laatste gevallen bewust, in het evidentiegevoel ligt voor mij niet eerder of meer een behooren (sollen) dan een moeten (müssen).

Nu zou men kunnen opmerken, dat dit niet aanwezig zijn van het behooren in het bewustzijn voor de hand ligt. De categorie reeds, het instemmen met het behooren

als proces, zou — als de overgang van het behooren tot het zijn — niet beleefd worden, laat staan dan het transcendenten behooren. Maar juist dit argument zouden we van onzen kant kunnen aanvoeren tegen identificatie van oordeelsnoodzakelijkheid met die van het behooren. In de eerste plaats blijkt er al uit, dat vereenzelviging van het evidentiegevoel met een instemmen niet zoo voor de hand ligt als eerst wel wordt voorgesteld: uit het begrip van categorie volgt, dat het instemmen ons niet bewust kan zijn. Maar verder: voert ook het behooren, het plichtsgevoel van den zedelijken mensch hem buiten zijn individueel ik — wat we niet willen ontkennen —, dit behooren te beschouwen als transcendent ten opzichte van de immanente wereld, zooals RICKERT die definieert, ten opzichte van het object der metaphysica¹⁾, achten wij ongeoorloofd. Het behooren van den zedelijken mensch is bewustzijnsinhoud, het kan meer zijn, kan transcendent zijn voor het individuele ik, maar is in de eerste plaats een werkelijkheid in ons bewustzijn. Het behooren van „Der Gegenstand der Erkenntnis” zal dus ook de logische vooronderstelling voor deze werkelijkheid moeten zijn, kan er dus niet mee worden geïdentificeerd.

In het evidentiegevoel zijn we ons van een behooren niet bewust, en het transcendenten behooren der kennisleer mag niet vereenzelvigd worden met het behooren van den zedelijken mensch. Hiermee is het begrip van het behooren, dat RICKERT vormt, voor ons een volkomen onbekend iets.

Wij kunnen ons voorstellen, dat het *woord* waarde heeft voor den moreelen mensch, die zich met het eenvoudig accepteren van de laatste gegevens moeilijk kan vereenigen. Bij nadere beschouwing kan echter ontgoeche-

1) Onder metaphysica verstaan we de wetenschap, die een zoo volledig mogelijke en een zoo weinig mogelijk relatieve kennis der wereld tot stand wil brengen. (HEYMANS, Einführung in die Metaphysik: Einleitung).

ling niet uitblijven : het blijkt dat het woord werkt door misverstand.

We kunnen ons derhalve met het woord plicht in het algemeen niet vereenigen, maar ook hebben we bezwaar tegen den term „logische plicht.” Met het behooren wordt ingestemd bij ieder oordeel, waar of onwaar. Een criterium voor waarheid wordt nergens gegeven; ook het onware oordeel — zoo dit slechts voor waar wordt gehouden — moet worden beschouwd als ontstaan door een instemmen met de norm. Indien we ons afvroegen, wanneer RICKERT spreekt van „het trouwe volgen van den logischen plicht”, wat we zouden doen, als we dezen plicht niet volgden, dan kan het antwoord derhalve niet luiden: op de een of andere wijze onlogisch denken. Het niet vervullen van den logischen plicht kan alleen plaats vinden door *εποχή*, door van elk oordeelen af te zien, iets wat — denken we slechts aan de categorie van het gegeven-zijn — onmogelijk is.

Noemt RICKERT den voorstellingsinhoud irrationeel, wij zien niet in, waarom hetzelfde predicat niet aan het behooren en het instemmen met dat behooren zou moeten worden toegekend. Hij doet dit niet, slechts de irrationeele inhoud der werkelijkheid geeft hem een moeilijkheid, welke als probleem voor de wijsbegeerte van den godsdienst wordt weggelegd.

Ook hier meenen we een ongeoorloofd op één lijn stellen te moeten zien. De religionsphilosophie houdt zich, als religionspsychologie, bezig met het godsdienstig gevoel als bewustzijnswerkelijkheid; verder met metaphysica, met beschouwingen of over een deel van de immanente wereld van RICKERT of over die geheele wereld al naarmate zij handelt over polytheïsme, deïsme, theïsme of pantheïsme; met de relatie van den mensch tot deze realiteiten, in het bijzonder met de vraag in hoeverre het godsdienstig gevoel als een mogelijk intuitieve kennis nieuw licht kan werpen; met de vraag hoe onze ethische normen kunnen

worden doorgevoerd, verwezenlijkt in een wereld, die we in vele opzichten voor immoreel en amoreel moeten houden. Dit laatste probleem heeft de schrijver waarschijnlijk op het oog, als hij zegt, dat het geloof aan dat, wat behoort te zijn, ook de macht toekent zich te verwezenlijken. Bij hem vinden we dan terug de bovengenoemde identificatie, die van het behooren van den zedelijken mensch met het transcendente behooren der kennisleer; en een andere: die van het immoreele en amoreele met den geheelen inhoud der werkelijkheid.

Inzicht in het onrechtmatige dezer verwisseling doet ons in „het geloof”, waarvan RICKERT hier spreekt, evenmin een object voor de wijsbegeerte van den godsdienst zien, als in het transcendente behooren zijner kennisleer een voorwerp der ethiek.

De ethiek en de wijsbegeerte van den godsdienst behoeven de problemen, welke „Der Gegenstand der Erkenntnis” haar zou willen overgeven, niet klakkeloos aan te nemen. Wanneer RICKERT nieuwe problemen, waarvan zeer weinigen zich ooit bewust geweest zullen zijn, en waarop hij in een kennisleer geen antwoord meent te kunnen geven, bij reeds bestaande wetenschappen wenscht onder te brengen, dan moet hij aantonen, wat hem daartoe het recht geeft. Zoolang hij het recht eenvoudig neemt, zullen genoemde wetenschappen goed doen zich te verzetten tegen het gebruik van haar nomenclatuur in een geheel andere beteekenis.

H. J. F. W. BRUGMANS.

BOEKBESPREKING.

ALOYS MÜLLER. Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem. Die Wissenschaft. Heft 39. Braunschweig 1911. Fr. Vieweg & Sohn. 134 blz. Mk. 4.—.

In deze voortreffelijke serie van natuurwetenschappelijke monographieën treffen we nu en dan nimmers aan van wijsgeerigen aard. Dit is voor ons een teeken, waaruit we kunnen afleiden, dat in natuurwetenschappelijke kringen meerdere belangstelling ontstaat voor wijsgeerige vragen in 't algemeen, en in 't bijzonder meer aandacht gewijd wordt aan een logische behandeling van de beginselen en een kritische beschouwing van de methoden.

In bovengenoemd boek worden velerlei vragen behandeld, die voor de NEWTON'sche mechanica en voor de moderne electronen-theorie van beteekenis zijn o.a. de relativiteit der beweging, het volkomen vaste assenstelsel der mechanica, de traagheid, de onveranderlijkheid van de massa, de „rustende aether” in de electronentheorie van LORENTZ en het relativiteits-principe in de electrodymanica van EINSTEIN. Al deze vragen worden door den schrijver in verband gebracht met de vraag naar het absolute karakter der ruimte.

In het eerste gedeelte van het boek wil de schrijver ons doen zien, dat de ruimte van dien aard is, dat het mogelijk is de beweging van een lichaam te bepalen, dat buiten alle meetkundige of natuurkundige samenhang met andere lichamen bestaat.

Het bewijs daarvoor kan echter uit de zuivere bewegingsleer (phononomie) niet geleverd worden (blz. 12) maar moet samen hangen met de traagheid der lichamen, en de wetten der dynamica zooals NEWTON ons ze heeft leeren kennen (blz. 19).

De absolute ruimte is voor hem dan gelijkwaardig met het *ideale* (24) inertiaalsysteem (34), dat als schema der bewegingen even noodzakelijk is als de ruimtelijke eigenschappen (24) voor de lichamen. Zoodanig opgevat behoort de absolute ruimte tot de logische grondslagen der natuurwetenschap (36). Men ziet hoe de auteur hier de

uitkomsten der wetenschap tot uitgangspunt neemt om omgekeerd hare grondslagen te bevestigen.

Hoewel de draad van dit betoog wel is vast te houden zijn de verschillende schakels er van weinig overtuigend. Het veelvuldig gebruik van ingewikkelde kunsttermen werkt nu en dan verwarrend. Verkeerdelijk heeft de schrijver ruimte en onbewegelijk-assenstelsel vereenzelvigd.

Het tweede gedeelte brengt ons zijne opvattingen omtrent de wijsgeerige vorming van het ruimtebegrip. Hoewel hij eenerzijds met KANT mede gaat in zijne subjectieve opvatting der ruimte, wil hij daar niet bij blijven staan en kent de ruimte ook eene objectiviteit toe, aangezien *de ruimte van de dingen onafhankelijk is*. [„Wij hebben nu eenmaal de voorstelling, dat de ruimte blijft, wanneer wij de dingen wegnemen” (75).]

Dit synthetisch standpunt zal hij aan 't eind ook bij KANT willen terugvinden (136).

Het derde gedeelte van het boek behandelt de moderne electronen theorie van LORENTZ en EINSTEIN. Dit gedeelte is met optimisme geschreven maar getuigt ook van beheersching van het nieuwste materiaal van de natuurwetenschap. Verrassend is de vereenzelviging van den aether met de absolute ruimte. De theorie van LORENTZ met den rustenden aether wordt hierdoor een machtig bewijsstuk voor de opvatting van den schrijver.

De relativiteits-theorie van EINSTEIN wordt voor een wiskundige methode gehouden, die een andere omschrijving der LORENTZ'sche theorie zou zijn. Hierin is de auteur zeker te luchtig te werk gegaan.

Het boek is in zijne bedoeling sympathiek: misverstand uit den weg ruimen en de uiteenliggende opvattingen synthetisch samenvatten. De schrijver heeft daartoe met veel ijver veel materiaal bijeengebracht.

CLAY.

Sir OLIVER LODGE. Der Weltäther. Duitsch van HILDE BARKHAUSEN. Die Wissenschaft. Heft 41. Braunschweig 1911. FR. VIEWEG & SOHN, 107 blz. Mk. 3,—.

LODGE heeft eenige jaren van zijn leven gewijd aan het onderzoek van den aether, het medium der electromagnetische verschijnselen, het voertuig der lichtstralen. In „de wereldaether” geeft LODGE de uitkomsten van zijn proeven en zijn beschouwingen omtrent allerlei daarmee samenhangende vraagstukken.

Het geheele boek munt uit door duidelijkheid en levendigen stijl. Niettegenstaande zijn vaste overtuiging in het bestaan van den aether is zijn onderzoek en zijn betoog voorbeeldig door onbevooroordeeldheid en zuivere objectiviteit.

Naar aanleiding van zijne proeven omtrent de viscositeit van den aether komt LODGE tot de conclusie, dat wanneer b.v. een ijzeren schijf in snelle rotatie wordt gebracht de aether in rust blijft of hoogstens met $\frac{1}{1,00}$ ste van de snelheid wordt meegeslept.

LODGE is verder van oordeel dat de materie slechts uit electronen is opgebouwd (blz. 66), die zelf te beschouwen zijn als knoopen in den onsamendrukbaaren aether, onderscheiden dus alleen door hunne structuur.

Dat de materiele massa *slechts* uit electriciteit zou bestaan is echter niet door de proeven van KAUFMANN bewezen, zooals de auteur aanvoert. Uit diens proeven volgt alleen, dat aan electrisch geladen deeltjes *in analogie* met de gewone mechanica een massa is toe te schrijven, die niet onafhankelijk is van de snelheid. LODGE vereenzelvigt hier met J. J. THOMSON en anderen het overeenkomstige. 1)

De berekening voor de dichtheid, die hierop berust, geeft voor den aether de waarde van 10^{22} C. G. S. of 1 Milliard kilogrammen per kubiek centimeter.

Dat de stof zooveel minder dichtheid heeft moet volgens LODGE verklaard worden uit de uiterst ijle verdeeling van de stukjes aether van bijzondere structuur, die wij als materie kennen.

Op nog minder grond rusten de hypothesen, die de elasticiteit der aether moeten verklaren, noodig om de voortplanting der lichtstralen mogelijk te maken. LODGE zoekt deze met Lord KELVIN in een rotatie met lichtsnelheid van de kleinste deeltjes. Tengevolge daarvan zou de energie van den aether 10^{25} kilogrammeter per kubiek centimeter moeten bedragen, d. w. z. genoeg om gedurende 40 millioen jaren 1 millioen paardekrachten te leveren. Dergelijke hypothesen verliezen echter hare beteekenis door hare onvoorstelbaarheid en zijn onvruchtbaar.

Zeer helder is de verklaring, die LODGE geeft voor de LORENTZ-contractie, wanneer een lichaam zich ten opzichte van den aether beweegt. Twee electriche ladingen n.l. oefenen in rust een andere kracht op elkaar uit dan in beweging. Wanneer nu de cohaesie beschouwd kan worden als een rest van electriche krachten, volgt daaruit ongedwongen, dat de beweging een invloed zal hebben op de afmetingen der lichamen.

CLAY.

Philosophie der Geschiedenis, door E. A. VON SCHMIT, Amsterdam. 1912.

Niet alle geschieden is object der „geschiedenis”. Het geestesprodukt dat als „de” geschiedenis zonder meer wordt aangeduid, heeft enkel

1) Vergl. Tijd. v. Wijsbegeerte 4e Jaargang, blz. 76 en volgd.

betrekking op het sociale geschieden. Maar ook op dit beperkte arbeidsveld is niet elke vondst, niet elk sociaal feit te benutten. De historicus is als de Sokratische kook-kunstenaar, die uit de tallooze rommelhoopen van dagelijks zich voordoende feiten een fraai materiaal bijeenzoekt voor de geestesspijs, die hij als de eenige, de ware en waarachtige geschiedenis van een of ander tijdperk hoopt op te disschen. Geen wonder voorwaar dat bij zulk een reusachtig materiaal de waardeering der verschillende koks een woordje meespreekt; de katholieke historicus let op andere feiten dan de mohammedaan, die zich tot taak heeft gesteld een historisch feitenmateriaal te „onderzoeken”.

Geen wonder ook, dat de eigenlijke *geschiedbeschrijving* nimmer mag aanspraak maken op dienzelfden graad van wetenschappelijke precisie waarop b.v. de theoretische astronomie kan bogen. Dat besef heeft geleid tot het ontstaan eener kritische geschiedenis-wetenschap, die niet de historische feiten zelf, doch de methoden en waardeeringen der geschiedschrijvers aan een onderzoek onderwerpt. Deze nieuwere historiewetenschap is dus een bij uitstek psychologische; zij heeft tot taak de subjectieve bewerking, die de historische feiten ten gevolge der beschrijving ondergingen, psychologisch toe te lichten. Aldus handelende, bezit hare toegepaste psychologie een logisch karakter. Doch dat maakt het tevens duidelijk waarom de zoogenaamde geschiedeniswetenschap thuis behoort bij de philologisch-psychologische en allermint bij de natuurwetenschappelijk groep.

Het werk van den Heer VON SCHMIT, dat wij het genoegen hebben hier aan te kondigen, bezit een groote verdienste ten opzichte van de logisch-psychologische *geschiedbeschouwing*, wijl het een samenvatting geeft, en zelfs een vrij objectieve samenvatting, van de belangrijkste werken op het terrein der historische interpretatie. Met de eigenlijke historieschrijvers houdt hij zich dus niet op; we vermisen in dit verband echter de groote namen van ROUSSEAU, FUSTEL DE COULANGES, NIETZSCHE, WUNDT, KISTIAKOWSKY, die toch allicht eerder hadden moeten genoemd worden dan b.v. BENLOEW, DOERGENS, SCHÄFFLE, etc. Doch ook dat is wellicht een subjectief verschil van appreciatie, dat aan de verdienste van dit boek als resumé der sociale geschiedenisinterpretatie niet af behoef te doen.

Nochtans heb ik bezwaar tegen het laatste deel van des schrijvers arbeid. De auteur waagt zich daar aan een van die talrijke pogingen die in de werken van zoovele sociologen van den jongsten tijd ondernomen zijn, om al het verworvene in een „systeem” bijeen te brengen. Wat den lezer van deze stoute fantazieprodukten min of meer afkeerig maakt, dat is de volkomen negatie van de eenvoudige feiten van het menschelijk en dierlijk bewustzijn. Het is altijd weer dezelfde poging om van uit het zelfbewuste logisch denken de sociale wereld met hare tallooze instinctieve drijfveeren af te leiden. De ontologie moet hier het gemis van psychologische kennis door fantazie produkten vergoeden. Ik citeer slechts deze staaltjes:

p. 334. „Doch laat ons van de behoeften der menschen uitgaan „en daaruit een indeeling der sociologie putten.” Men leest even verder :

p. 334. „*Voor het onderhoud* (ik cursiv.) waren *niet* direct *werktuigen* „noodig; men *zocht* wortels en haalde die *met de hand* uit den grond.”

p. 274. „Het oordeel des menschen is in den beginne (sic!) quan- „titatief; de massa maakt indruk op hem; eerst later wordt het „qualitatief en begint hij op de hoedanigheid der dingen te letten, „daarna eerst op de verhoudingen (oorzaak en gevolg) en ten laatste „op de mogelijkheid of noodzakelijkheid, nadat vaste wetten zijn erkend.”

p. 277. „Het zoeken naar genot voert echter tot *gezelligheid* (curs. „v. d. Schr.) en dat is de gunstige werking er van: door het contact „der menschen wordt ook hunne ontwikkeling bevorderd, in de eerste „plaats hunne woestheid gematigd.”

Deze citaten zijn dunkt mij voldoende, om het bewijs te leveren hoe waardeloos het betoog van een ook nog zoo helder verstand wordt, wanneer de inlichtingen die de wetenschap levert, hem ontbreken. Er bestaan nog tal van sociologen die met telkens hernieuwden vlijt, jaar in jaar uit een sociaal stelsel bouwen, dat in strijd is met de eenvoudigste bevindingen der psychologie. Het kan niet genoeg herhaald worden, dat de psychologie de centrale wetenschap is, die door geen onderzoeker gemist kan worden. Ongetwijfeld zou de auteur bij de nadere kennismaking met de sociaalpsychologie ook den titel van zijn werk gewijzigd hebben en allicht vervangen hebben door een minder vagen term dan dien der filosofie. De filosofie behoort bij den dichter die in elken mensch leeft; de geschiedenis daarentegen kan de filosofie missen; „Hunger” en „Liebe”, dat zijn de trouwe gezellen der geschiedenis.

In de laatste jaren zijn er tal van sociaal-historische verzamelwerken verschenen; het meest bekend is tot nog toe: „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie”, van PAUL BARTH. Het werk van VON SCHMIT lijkt mij minstens zoo goed, wellicht beter; het moge vele lezers vinden.

H. V. TRESLONG.

G. SORTAIS. Histoire de la Philosophie Ancienne. Paris, P. LETHELLEUX.

Deze geschiedenis der wijsbegeerte is het derde deel eener in vier deelen verschijnende *Traité de Philosophie*, conforme au dernier programme du baccalauréat pour la classe de Philosophie-Lettres. Op dit deel zal als vierde volgen de geschiedenis der moderne wijsbegeerte „plus détaillée”. De voorafgaande deelen bevatten: I Psychologie, Logique (972 pag), II Morale, Esthétique, Métaphysique (948 p.) Het heele werk is grootsch opgezet en moet het volledige materiaal

voor onderwijs en studie omvatten. Wanneer uit dit werk de aard van het wijsgeerig onderwijs aan Fransche Universiteiten kan afgeleid worden, is daar al dadelijk dit merkwaardige verschijnsel te konstateeren, dat de Grieksche wijsbegeerte met de bondigste overzichtelijkheid wordt afgedaan. De „Philosophie ancienne” omvat behalve de klassieke, de oud-christelijke en middeleeuwsche wijsbegeerte en die der renaissance. Aan deze latere wijsheid wordt met veel grooter uitvoerigheid aandacht besteed dan aan de Grieksche. De verscheidene perioden der scholastiek worden in 't breede behandeld en de Renaissance-periode wordt verdeeld in vier groepen, waarbij geen verschijnsel vergeten wordt (Humanistes, Philosophes antiscolastiques, Les savants, Les philosophes scolastiques. De laatste groep verdeelt zich in tien scholen).

Bij deze uitvoerigheid treft de beknopte en geheel-onvoldoende behandeling der Grieksche wijsbegeerte te meer. Maar zij stemt met geheel het karakter des boeks en vermoedelijk met die van het Fransche wijsgeerig onderwijs overeen. Alles is hier exakt, precies, zakelijk „net” en al wat zweemt naar genialiteit is afwezig. Wat blijft bij zulke behandeling over van de Grieksche wijsheid? Wie het „systeem” van SOKRATES wil vóórspellē, is in tien regels met den heelen man ten einde. Het komt er op aan in het Fransch-wijsgeerig onderwijs, zoo lijkt ons, dat men de dingetjes wete en dat men alles op zijn plaats stelle. Vandaar ook de nauwkeurige en stelselmatige verdeling in dit boek, die aan verdeeldheid denken doet. Niet zoozeer op groote stroomingen, op kultuurbewegingen, op centrale ideeën wordt gelet, als wel op enkel-stelsels; er worden verwantschappen aangewezen en eigenheden vermeld. Blijkbaar heerscht hier de overtuiging, dat ieder denker een curiosum op zichzelf is. *L'histoire de la philosophie est l'inventaire et la critique de toutes les tentatives faites par l'esprit humain, aux différentes époques, pour expliquer scientifiquement soit l'origine, soit la nature du monde physique et du monde morale.* De historie is een „inventaris”. De denkers en hun stelsels zijn de geïnventariseerden, de inboedel, die hier moet beschreven worden en waarvan de hoofdpunten zakelijk moeten worden opgeschreven.

De heele geschiedschrijving der wijsbegeerte krijgt door deze opvatting iets notaris-achtigs en het boek, dat met een ontzachelijke weetskennis de inventariseering volbrengt, wordt tot paradigma van een geestes-opvatting, die wij van harte voorbij wenschen. Om geen andere reden dan om deze is het, dat ik dit boek aan de aandacht aanbeveel: het is het toonbeeld eener alsnog zeer verspreide misvatting, welke het denken niet als geestesleven opvat, maar als voortbrengst van denkzaken. De feiten uit de geschiedenis der wijsbegeerte worden alsdan behandeld zooals de stellingen in een handboek der planimetrie: alles staat slechts in uitwendige aanknooping aan het andere, en de groote algemeene ondergrondse eenheid ontbreekt.

Wanneer nu de scholastieke wijsbegeerte bij deze methode van behandeling niet veel schade lijdt, dan is het vooral gelijk ik zeide, aan de Grieksche wijsbegeerte, dat deze opvatting zichzelf weerlegt. Wat kan van HERAKLITUS terecht gebracht worden zonder den kongenialen geest, die meer vermoedt dan hij kan bewijzen? De oude Ioniers worden bij een zoo uitwendig punktueele behandeling lichtelijk tot half-historische rariteiten en hun geestesdiepte blijft een gesluierd geheim. Men behoort ze te begrijpen uit geestelijke stroomingen.

Aan bibliografisch materiaal heeft de Schr. in een aanhangsel aan zijn werk een rijke stof bijeengebracht. In dit gedeelte althans ver-
toont zich het nut van exaktheid en inventariseering.

B. DE H.

WIL EN VRIJHEID

DOOR

Dr. A. H. HAENTJENS.

De filosofie heeft van ouds problemen gesteld, welke geen problemen zijn. Althans geen logische, wel verstandsproblemen. Een verstandsprobleem is óf een probleem waarin twee kategorieën op willekeurige wijze met elkaar in verband worden gebracht óf een probleem waarin men de kategorieën slechts uiteendenkt. Zoo laten zich tot vervelends toe problemen stellen, bijv. of God bestaat enz. Zulk een probleem is het bekende „liberum arbitrium”. In dit probleem toont het verstand op verschillende wijze zijn zelfweerspreking. En zoo zou men reeds dadelijk op verstandsgronden het probleem van de wilsvrijheid kunnen opheffen door er op te wijzen dat eigenlijk hier met den vrijen wil een gequalificeerde wil bedoeld wordt, naar analogie van een slappen wil, een krachtigen wil enz. ; een vrije wil is dan een gequalificeerde wil, een bepaalde wil. Hier wordt dan onder vrijheid een zekere natuurlijke eigenschap, een affect verstaan. HEGEL had reden, de opmerking te maken : „Über keine Idee weisz man es so allgemein, dasz sie unbestimmt, vieldeutig und der gröszten Miszverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als von der Idee der Freiheit, und keine ist mit so wenigem Bewusstsein geläufig”. Zoo weer-

spreekt het verstand zichzelf, want hier zou dan met recht eerst de vrije wil een gequalificeerde, een bepaalde wil, alzoo juist een gedetermineerde wil blijken te zijn, juist tegen de bedoeling van de verstandelijke probleemstelling in.

Maar ook op andere wijze weerspreekt het verstand in dit probleem zichzelf. Immers, het stelt op willekeurige wijze twee categorieën naast elkaar, namelijk vrijheid en wil, zonder den logischen samenhang aan te wijzen. Wat doen die twee categorieën daar bij elkaar? Verstaat men onder de vrijheid van den wil dit, dat de wil zichzelf is, dat de wil wil, dan is de benaming: vrije wil een tautologie en is het even overbodig te spreken van den vrijen wil, als van het natte water of van een drooge droogte. Verstaat men onder den wil niet hetzelfde als wat men bedoelt met de uitdrukking: verstand, gevoel, dan laat zich vragen, waarom vraagt men dan juist naar de vrijheid van den wil, en niet ook naar de vrijheid van het verstand en van het gevoel, in één woord naar de vrijheid van den subjectieven geest?

Hieruit blijkt reeds dadelijk de verstandelijk zichzelf weersprekende eenzijdigheid in het probleem van de wilsvrijheid. Eenzijdig op zijn minst mag het heeten, de wilsvrijheid te stellen met uitsluiting van de gevoelsvrijheid en de verstandsvrijheid. Waarom is de eene specificatie van het denken wel vrij en de andere niet? Waarom wordt aan de vrijheid van den wil zoo groote waarde gehecht en waarom niet de even gerechtvaardigde vraag opgeworpen: is het verstand vrij, is het gevoel vrij? is de gewaarwording, is het denken vrij? Onlogisch is het voor één specificatie van den subjectieven geest, den wil, de vrijheid op te eischen en die aan de andere specificaties te ontzeggen of omgekeerd den wil voor onvrij te verklaren en aan het gevoel en het verstand de vrijheid toe te kennen. Dat men alleen naar de wilsvrijheid en niet naar de verstands- en de gevoelsvrijheid bij voorkeur een onderzoek instelt, is alleen te verklaren uit het heerschende vooroordeel, dat eerst met den

wil de activiteit des subjectieven geestes begint; of zoo het denken en het voelen als activiteit des geestes wordt beschouwd en niet als passiviteit des geestes, dan geldt toch de wil als de ware geestes-activiteit.

Eigenlijk gaat het dan ook bij het probleem der wils-vrijheid om de vrijheid van het willende subject, dat is van den zelfbewusten subjectieven geest. En zoo moet de vraag: is de wil vrij? aldus gewijzigd worden: is de subjectieve geest vrij? De wil toch doet vooronderstellen zelfbewustzijn. Zonder dat is de wil niet te denken. Daarom kan niet de wil het absolute zijn, zooals SCHOPENHAUER beweerde. Daarom is v. HARTMANN'S definitie: „Wille ist Streben nach Befriedigung” even ontoereikend als WUNDT'S definitie: „Jedes Wollen setzt ein individuell gefärbtes Gefühl voraus. Umgekehrt aber setzt alles Fühlen ein Wollen voraus”. Daarom ook kan de wil op zich zelf niet anti-logisch zijn, zooals v. HARTMANN beweerde; wel kan de subjectieve geest onredelijk zijn, en inderdaad is hij dat ook, aangezien de rede zich verwerkelijkt door als het andere van zich zelf, eigen onredelijkheid te stellen. Heeft SPINOZA reeds gezegd: „voluntas et intellectus unum et idem sunt”, heeft HEGEL den wil genoemd „weitere Specification des Denkens”, dat neemt niet weg, dat de wil niets meer is dan een *specificatie* van het denken, categorie des *subjectieven* geestes. Zelfs doet de wil zich eerst dan wanneer hij door de fasen van het natuurlijke en zielige is heengegaan, als specificatie van het denken kennen. Uit het natuurlijke en zielige heft de wil zich als redelijke wil op. Vandaar dat in den wil de rede zich als *natuurlijke wil*, als *zielige wil* en als *redelijke wil* onderscheidt. Dat is de dialectiek van den wil. Hij is niet natuurlijke wil zonder meer, niet reflecteerende begeerte zonder meer, maar als hoogere eenheid van deze, redelijke wil, echter in dier voege, dat hierin de voorgaande fasen zijn voorondersteld, bewaard en opgeheven.

Maar wanneer wij dan in eerste instantie spreken van den natuurlijke wil, is deze niet op één lijn te stellen

met natuurdrift of instinct, en eigenlijk is hier reeds de zinlijkheids sfeer verlaten. Men kan den natuurlijken wil wel een *zinlijken* wil noemen, maar aangezien hij een zinlijke *wil* is, is hier niet van zinlijkheid zonder meer sprake. Integendeel reeds de natuurlijke wil streeft er naar, boven de zinlijkheid uit te komen. Ook in den bloot natuurlijken wil is de subjectieve geest werkzaam, is het willend subject zich van zich zelf bewust; hier beseft het willend subject in een zekere verhouding te staan tot de zinlijkheid, hier wordt de zinlijkheid ervaren als een beperking. De natuurlijke wil is bevreedend bewustzijn van de tweespalt tusschen eigen innerlijken drang maar zelfverwerkelijking en de daaraan niet beantwoordende eigen uiterlijke gesteldheid.

De zinlijkheid is hem een beperking, die er is en die er niet moest zijn, en de innerlijke drang is een moeten zijn, dat nog niet is. Daarom kan de natuurlijke wil genoemd worden het begeertevermogen, aangezien hij hetgeen moet zijn tracht te realiseeren en streeft naar harmonie, naar opheffing van de zoeven genoemde tweespalt. Nu kan die opheffing slechts tot stand komen door de handeling, en zoo blijkt de natuurlijke wil handelende wil te zijn. Wij vinden dus drie phasen in den natuurlijken wil. 1°. het gevoel van tweespalt tusschen innerlijken drang en uiterlijke gesteldheid. Dit gevoel is het gevoel van lust of onlust. 2°. De begeerte naar opheffing daarvan, zich differentieerend in verschillende begeerten. 3°. de handeling waarin de begeerte naar bevrediging streeft, d. i. de hartstocht. Wat punt 1 betreft blijkt dan het gevoel van lust of onlust zich op te heffen in den weemoed, welke lust en onlust innig met elkaar verbindt, en welke eenerzijds is het gevoel van *moed*, om de tweespalt te overwinnen, anderzijds het gevoel van *wee* over het eindeloze voortduren van dat overwinnen. Uit deze passiviteit des gevoels, uit deze tweespalt vermag de natuurlijke wil zich alleen te redden, door uit te breken in de begeerte (punt 2), de potentialiteit der handeling. De begeerte is de overgang van gevoel tot

handeling. En zoo kunnen wij dan, wat punt 2 betreft, de begeerte als de *bepaalde* natuurlijke wil stellen tegenover het gevoel van tweespalt (punt 1) als de *onbepaalde* natuurlijke wil. De begeerte toch is bepaald door haar object. En dat object kan zijn óf harmonie met zich zelf: zelfzuchtige begeerte; óf harmonie met het andere van zich zelf: de gezelligheidsbegeerte; óf harmonie met zich in en door het andere van zich zelf: de begeerte naar zelfbepaling van eigen natuurlijkheid. In deze laatste begeerte, welke als de begeerte naar zelfbepaling van eigen natuurlijkheid, de begeerte naar verwerkelijking van het eindige ik is, kan de natuurlijke wil alleen tot bevrediging komen door handelende wil te worden, door den hartstocht. Hartstocht is niet slechts passiviteit des wils, maar activiteit des wils. Hartstocht is de eerste schrede tot vrijheid. Wat in de sfeer der begeerte zelfzucht is, is in de sfeer van den hartstocht genotzucht geworden; wat in de sfeer der begeerte gezelligheidsbegeerte is, is hier liefde geworden; wat in de sfeer der begeerte streven naar zelfbepaling van eigen natuurlijkheid is, is hier achting geworden. Zoo verheft in den hartstocht de natuurlijke wil zich tot zieligen wil. Hartstocht is terecht een affect genoemd. In den hartstocht immers is de natuurlijke wil geafficeerd door de reflectie. Hartstocht is de overgang van natuurlijken tot zieligen wil. Het probleem van de wilsvrijheid begint eerst daar, waar sprake is van den zieligen wil. Bij den natuurlijken wil is nog geen sprake van vrijheid. Het is daarom verkeerd zoo maar in het algemeen de quaestie der wilsvrijheid te stellen, zóó dat daaronder ook de natuurlijke wil is begrepen. Eerst wanneer de natuurlijke wil is geworden tot zieligen wil, reflecteerenden wil, kan sprake zijn van vrijheid.

Het vraagstuk van de wilsvrijheid moet niet in het algemeen gesteld worden, maar beperkt blijven tot den zieligen en redelijken wil. De natuurlijke wil is niet vrij. De zielige wil is echter slechts formeel vrij. De zielige wil ontvangt zijn inhoud van het object, waardoor hij geïnteres-

seerd is, en in zoo verre is hij niet vrij. Maar wanneer wij achtslaan op de wijze, waarop de zielige wil zich tot dezen inhoud verhoudt, dan is hij formeel vrij. De zielige wil staat door de reflectie boven het object, boven de stof der keuze, maar toch kan hij zich niet van dat object, van de stof der keuze losrukken. Hij kan wel een keuze doen uit menigerlei stof, maar hij is in zijn keuze toch op die menigerlei stof aangewezen en daartoe beperkt. Hij kan alzoo slechts met vrijheid kiezen, met welke keten hij zich zal laten binden. De vrijheid van den zieligen wil is formeele vrijheid. Nu ligt in de formeele vrijheid een tegenstrijdigheid besloten. Formeele vrijheid is nog geen vrijheid. Wanneer ik slechts formeel en niet inderdaad vrij ben, ben ik eigenlijk niet vrij. En toch ben ik vrij, wijl ik de keuze heb, kan kiezen. De formeele vrijheid valt dus uiteen naar twee zijden: 1°. de vrijheid der keuze of der willekeur (keur of keuze van den wil) en 2°. de onvrijheid van de stof, die den vorm der keuze bepaalt, het determinisme. De willekeur wordt doorgaans voor de eenige vrijheid aangezien. Men verwacht dan willekeur met wilsvrijheid, laat de wilsvrijheid opgaan in willekeur. De willekeur is datgene wat men met een juridischen en dogmatischen term heeft genoemd het liberum arbitrium. Ten onrechte wordt in de dogmatiek de term liberum arbitrium gebruikt ter aanduiding van de wilsvrijheid. Dit is formeel onjuist en ook is het onjuist wat den inhoud betreft; immers bij de dogmatische behandeling van het liberum arbitrium blijkt het doorgaans om willekeur en niet om wilsvrijheid te gaan. Het liberum arbitrium is willekeur en niet wilsvrijheid. Ook al is het geen vraag of de mensch willekeur heeft, de keuze van zijn wil heeft, zijn wil kan laten kiezen, toch is het de vraag of de willekeur inderdaad toepasselijk is. Ook al heeft de mensch het vermogen om zijn wil te doen kiezen, is het de vraag of de wil inderdaad kiest. Het determinisme ontkent dit, terwijl het den wil afhankelijk stelt van het andere buiten het willend subject, en daarbij vooropstelt dat het anderè,

waardoor de wil bepaald wordt, niet het andere van het willende subject zelf is. Waarom kiezen wij, zoo vraagt het determinisme, juist deze stof en niet gene, waarom heeft de wil juist dezen inhoud en geen anderen? Luidt het antwoord: omdat zoo nu eenmaal de neiging van het subject is, dan laat zich vragen: waarom is dan zoo de neiging van het willend subject? Dan is immers juist de neiging die dit doet kiezen en niet iets anders, het bepalend element. Ook de vooronderstelling dat de voorwerpen waartusschen gekozen moet worden en de bijkomende omstandigheden, onder welke de keuze plaats heeft, volkomen aan elkaar gelijk kunnen zijn, doet het determinisme niet te niet. De keuze tusschen twee geldstukken van gelijk gehalte en gelijke waarde, kan gedetermineerd zijn door de gemakzucht, welke het dichtstbijzijnde geldstuk doet grijpen. Het bekende voorbeeld van BURRIDANS ezel gaat niet op, omdat de dieren uit instinct handelen en niet uit vrije keuze, welke laatste het zelfbewustzijn van het denkend subject vooronderstelt, dat het dier ontbreekt. Maar indien BURRIDANS ezel, gelijk BILEAMS ezel een sprekende en denkende langoor ware geweest, dan zou hij tusschen twee volkomen gelijke schoone distelbundels geplaatst en niet wetende welke te kiezen, nochtans wel zoo wijs zijn geweest om niet te verhongeren, maar den eenen bundel na den anderen op te eten. Toch zou dan ook hier niet van een vrije keuze sprake behoeven te zijn, want het grijpen naar dezen en niet naar genen bundel kan hebben plaats gehad, omdat deze het eerst werd opgemerkt door het dier, terwijl het niet-aanraken van de distels het gevolg kan zijn van een ziekte-toestand bij het dier, evenzeer als bij het nemen van de distels de honger de determineerende factor had kunnen zijn.

De fout die door het determinisme gemaakt wordt, is deze dat uit het gedetermineerd zijn van den wil, geconcludeerd wordt tot de onvrijheid van den wil. Gedetermineerd zijn is niet hetzelfde als onvrij zijn. Evenzeer als men eenerzijds onder het liberum arbitrium verstaan

heeft de wilsvrijheid, terwijl het inderdaad willekeur was, zoo heeft men andererzijds onder de wilsdeterminatie verstaan den wilsdwang. Determinatio wordt dan vereenzelvigd en verward met necessitas. Ook al bepalen vele omstandigheden 's menschen wil, daarom *dwingen* zij hem niet, zus en zoo te handelen. Terecht heeft LEIBNIZ hierop gewezen. Ieder heeft de vrijheid, van de den wil determineerende factoren te abstraheeren, ja van elken inhoud des wils te abstraheeren. De zielige wil valt uiteen naar de twee zijden die elkaar in- en uitsluiten, namelijk willen en niet willen. Abstraheerend van elken inhoud is de zielige wil slechts formaliter vrij, maar niet in werkelijkheid vrij. De wil die wil en niet wil, is nog slechts een doorgangspunt, moment in de dialektiek van den wil. Om werkelijk vrij te zijn moet de wil den wil willen en niet iets anders, dan zichzelf willen. De natuurlijke wil en de zielige wil zijn daarom nog niet vrij, omdat hun stof, hun inhoud, hun object niet de wil zelf maar een gegeven buiten den wil is, iets anders dan de wil, een door de natuurlijkheid of door de reflectie gegeven object. Willen de natuurlijke wil en de zielige wil zich niet verliezen in het ledige, dan kunnen zij zich niet losmaken van dat gegeven. De ware vrije wil is de wil die den wil wil, die zich zelf wil. De vrije wil is de wil welks doel niet is een ander, buiten den wil gegeven, maar welks doel is, in dat andere bij zich zelf te zijn, de wil alzoo die zich zelf tot doel stelt.

De ware vrije wil is denkende wil, want in het denken is de subjectiviteit objectief geworden. De ware vrije wil is redelijke wil, want redelijk zijn wil zeggen zich zelf verwerkelijken in het andere van zich zelf. De vrijheid van den wil is redelijke zelfbepaling des wils, niet het onbepaalde van den natuurlijken wil, niet de bepaaldheid van den zieligen wil, maar de zelfbepaling van den redelijken wil, die niet in abstracto zich zelf tot doel heeft, noch ook het andere van zich zelf tot doel heeft, maar in het andere van zich zelf bij zich zelf is, en alzoo *algemeene* wil blijkt te zijn. De vrije wil is de wil die van

natuurlijken wil en zieligen wil tot redelijken wil is geworden, die derhalve de onbepaaldheid van den natuurlijken wil en de bepaaldheid van den zieligen wil als momenten aan zich heeft en in zich sluit en die momenten opheft in zelfbepaling. Omgekeerd blijkt ook reeds de natuurlijke wil evenzeer als de zielige wil redelijke wil te zijn, maar potentieel. Zoo is de onbepaaldheid van den natuurlijken wil reeds een denken, het zich verheffen in de zuivere abstractie van het ik. Daarom kan ook reeds de natuurlijke wil, evenzeer als de zielige wil, een streven naar zelfbepaling genoemd worden, potentieele zelfbepaling. En daarom is eigenlijk nog niet genoeg gezegd, wanneer gesproken wordt van de zelfbepaling van den redelijken wil. Immers het is een andere zelfbepaling geworden dan de potentieele zelfbepaling van den natuurlijken en zieligen wil, een zelfbepaling waarbij niet de inhoud van den natuurlijken en zieligen wil het doel der zelfbepaling is, maar waarbij de zelfbepaling zelve het doel der zelfbepaling is geworden. Vrijheid is : zijn zelfbepaling tot het doel van zijn zelfbepaling maken.

De vrijheid van den redelijken wil is de vrijheid van den subjectieven geest. Maar juist aan den redelijken wil gaat de subjectieve geest zich zelf te buiten en wordt objectieve geest. De kategorie van den redelijken wil vormt den overgang van den subjectieven tot den objectieven geest. Maar ook de objectieve geest houdt geen stand, heft zich op in den absoluten geest. De geest der samenleving verkeert zich tot den geest van het hoogere. Zodoende blijkt de vrijheid van den subjectieven geest in hoogste instantie de vrijheid van den absoluten geest te zijn.

Anders gezegd : in zijn differentieering als subjectieve en objectieve geest bevrijdt de absolute geest zich zelf. De redelijke zin van de vrijheid is de zelfbevrijding des geestes. Dit is het begrip van de vrijheid, welke tevens de vrijheid van het begrip blijkt te zijn. Wanneer nu de ware vrijheid is de zelfbevrijding des geestes, de vrijheid van den absoluten geest die zich zelf bevrijdt, dan

rijst de vraag : Waarvan bevrijdt de absolute geest zichzelf ? Waarvan ? Van de noodzakelijkheid. Maar ook de noodzakelijkheid is weer niet een gegeven zonder meer. De noodzakelijkheid vooronderstelt de mogelijkheid, welke op haar beurt eenheid van mogelijkheid en onmogelijkheid blijkt te zijn. Het begrip van de vrijheid is de vrijheid van het begrip dat uit het onbepaalde der mogelijkheid door het bepaalde der noodzakelijkheid heen zich zelf bepaalt. De categorie der vrijheid vooronderstelt en houdt in de categorieën der mogelijkheid en der noodzakelijkheid. Nu wordt veelal het begrip der vrijheid eenzijdig, zonder gedachte aan de beide andere categorieën, behandeld, of de vrijheid wordt op een lijn gesteld en verward met de mogelijkheid, of bij de behandeling van de vrijheid wordt eenzijdig de noodzakelijkheidskategorie naar voren gekeerd. Dit is vooral daar geschiedt waar van de *wilsvrijheid* sprake was, in 't bijzonder waar de quaestie van het liberum arbitrium werd behandeld in de Christelijke dogmatiek. Dat de Christelijke dogmatiek zich met de quaestie der vrijheid, der wilsvrijheid in 't bijzonder, heeft beziggehouden, is begrijpelijk. HEGEL heeft de beteekenis van het Christendom wat betreft de zuivere idée der vrijheid in het licht gesteld. (Diese Idée ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. dasz der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist. (Encyclopädie Ausg. Lasson. S. 417, 418.) Het is derhalve begrijpelijk dat in een godsdienst waarin de idée der vrijheid 't zuiverst zich doet gelden, ook de dogmatiek met dien godsdienst verband houdend, aan de idée der vrijheid zou uitdrukking geven. Zooals reeds gezegd, heeft zij zich echter eenzijdig bepaald bij de vrijheid van den *wil*, en daarbij de *vrijheid* van den wil, dus de categorie van de vrijheid, verward met de mogelijkheidskategorie, of

eenzijdig daartegenover gesteld de noodzakelijkheidskategorie. Zij heeft daarmee aan de zuivere idée der vrijheid welke aan het Christendom ten grondslag lag, geen recht laten wedervaren. In de Christelijke dogmatiek is de aan het Christendom ten grondslag liggende zuivere idée der vrijheid uiteengevallen eenerzijds in de eenzijdige proclamatie eener abstracte mogelijkheid, anderzijds in de eenzijdige verkondiging eener abstracte noodzakelijkheid. De hoogere synthese van deze tweespalt is eerst in de nieuwere filosofie, in de idealistische wijsbegeerte van KANT, FICHTE, SCHELLING en HEGEL, bijzonderlijk in die van den laatste, tot stand gekomen, waarbij eerst aan de zuivere vrijheidsidé, aan het Christendom ten grondslag liggend, ten volle recht is wedervaren. De Christelijke dogmatiek heeft zich vanaf AUGUSTINUS tot de Hervorming toe bewogen, tusschen het alternatief òf liberum arbitrium òf praedestinatio. De tegenstelling: Pelagiaansch of Augustiniaansch heeft zich in de Protestantsche dogmatiek voortgezet in de tegenstelling: Anti-Calvinistisch of Calvinistisch. In de anticalvinistische dogmatiek vindt men het liberum arbitrium op één lijn gesteld met de mogelijkheidskategorie. Wanneer in de Arminiaansche dogmatiek de wilsvrijheid wordt verdedigd, dan wordt op den voorgrond gesteld dat de *necessitas* en de *libertas* elkander buiten sluiten, (*Necessitas enim et libertas toto genere differunt, adeo ut contradictionem implicent*) en onder de *libertas* wordt dan eenzijdig de mogelijkheid der vrijheid verstaan. Vrijheid is dan volstrekt onbepaald zijn. (At liberum quod aliter esse, sive potius quod aut agere vel non agere, aut hoc vel illud agere potest). Dienvolgens wordt dan de vrijheid omschreven met de volgende formule: vrij is datgene, wat zus of zoo zijn *kan*, handelen *kan*. (*Id vero quod ad perfectam definitionem libertatis requiritur, est: Quod libertas sit potentia activa ex intrinseca sua vi et natura ita indifferens, ut positis omnibus ad agendum requisitis nihilominus tamen possit agere aut non*

agere, aut hoc vel illud agere). Hier is de vrijheid een *potentia activa*. De begrippen vrijheid en mogelijkheid worden hier met elkaar verward. Het is nog slechts de categorie der potentialiteit en niet der idealiteit die hier wordt aangewezen. Want mogelijkheid, noodzakelijkheid en vrijheid verhouden zich als potentialiteit, realiteit en idealiteit, als onbepaald, bepaald en door zich zelf bepaald zijn. De *libertas* wordt tenslotte als onbepaald zijn gesteld tegenover de *necessitas* als het bepaald zijn. Deze zoogenaamde *libertas* is geen vrijheid, maar slechts mogelijkheid van vrijheid, en zij zal zich dan ook altijd tot noodzakelijkheid verkeeren. Zeer zeker moet men bij de doordenking van het begrip der vrijheid rekening houden met het begrip der in de noodzakelijkheid vooronderstelde mogelijkheid, maar deze mag niet op één lijn gesteld worden met de uit de noodzakelijkheid voortvloeiende vrijheid. De ware vrijheid is geïdealiseerde noodzakelijkheid; de in de Arminiaansche dogmatiek gestelde vrijheid is slechts potentieele noodzakelijkheid. Toch is hier ook een vaag besef, dat de ware vrijheid meer is dan mogelijkheid van vrijheid. Want in de zoeven genoemde definitie der vrijheid, welke ver af is van een „*definitio perfecta*”, integendeel zeer *imperfecta* en *contradictoir* is, wordt de vrijheid genoemd een *potentia activa*. In de toevoeging van het woord *activa* ligt een vaag besef besloten van de ware vrijheid, welke zelfbepaling is. De potentialiteit is dus een potentialiteit van activiteit, een potentialiteit in activiteit, een actieve *potentia*, dat is een zichzelf verwerkelykende mogelijkheid. Maar terwijl hier het licht der zuivere rede begint te schijnen, wordt het dadelijk weer gedoofd, want dat de mogelijkheid eerst door de lijdelyke bepaaldheid der noodzakelijkheid komt tot zelfverwerkelyking en zodoende zich eerst ophoort tot de idealiteit der ware vrijheid, dat wordt ontkend. De passiviteit der noodzakelijkheid wordt hier uitdrukkelijk buitengesloten. (*Activam potentiam esse dicimus ut passivam removeamus; quia cum passio quatalis non*

possit esse libera patienti, nisi quatenus actio illa, unde passio talis provenit, agenti libera est, sequitur eam praecise et formaliter in potentia passiva non consistere). Wanneer het actieve het passieve buitensluit is het niet het in en door het passieve zichzelf verwerkeliijkende actieve. Wanneer de actieve mogelijkheid de passieve noodzakelijkheid buitensluit, is zij niet de mogelijkheid, die in de zelfweerspreking van onbepaald zijn en bepaalde zijn tot zelfbepaling wordt. Het actieve moet *ondergaan* en niet *ondergaan*, om zich zelf te verwerkeliijken. De zuivere activiteit is activiteit van activiteit en passiviteit, is actieve passiviteit en passieve activiteit, bedrijvige lijdelijkheid en lijdelijke bedrijvigheid in eenen.

Wanneer de vrijheid wordt beschouwd als het vermogen om of het een of het ander te kiezen, te kunnen kiezen dit of dat, dan is het een onbepaald vermogen, en omvat het evenmin of evenzeer het passieve als het actieve. Wordt het passieve buitengesloten, dan is de vrijheid volgens de gegeven definitie geen potentia meer, maar dan is zij reeds in de kategorie der noodzakelijkheid overgegaan. Zij *moet*, volgens deze definitie, potentia activa zijn, kan niet potentia passiva zijn, welnu dan is zij geen mogelijkheid maar noodzakelijkheid. De eenzijdige opvatting van de activiteit, die slechts als activiteit van en in passiviteit zuiver is te begrijpen, doet hier de onderhavige dogmatiek in de gegeven definitie zich zelf weerspreken.

Een zelfweerspreking vindt men voorts in de gegeven definitie, voorzoover de noodzakelijkheid er in wordt voorondersteld, terwijl dan toch de vrijheid „potentia” heet. Immers de vrijheid heet het actieve vermogen om „*positis omnibus ad agendum requisitis*” *nochtans* (nihilominus) iets te doen of niet te doen, iets te willen of niet te willen. Hiermede wordt de noodzakelijkheid voorondersteld, waar bovenuit „nochtans” de vrijheid gaat. Waarom? Dit wordt niet gezegd; het logisch verband tusschen mogelijkheid en vrijheid wordt hier

niet gelegd. Vandaar dat „nihilominus”. Deze dogmatiek is en blijft dualistisch, ook al tracht ze abstract-monistisch te zijn in haar pogen om de vrijheid als zuivere mogelijkheid te beschouwen. Want de zuivere mogelijkheid is onhoudbaar zonder hare keerzijde, zonder hare gesteldheid, de bepaaldheid der noodzakelijkheid. Vandaar dat „*positis omnibus ad agendum requisitis*”. Door deze restrictie wordt de noodzakelijkheids-kategorie in het vrijheidsbegrip binnengehaald, hetwelk daardoor geen zuivere mogelijkheid meer is.

Zuiver gedacht is het dat de vrijheid de noodzakelijkheid vooronderstelt van gegevens die „ad agendum” zijn te bepalen. Hier is een vaag besef van de zuivere vrijheid, maar hier wordt niet beseft dat deze zich juist in en door dat voorafbepaald zijn verwerkelijkt, maar zij wordt slechts met een „nochtans” naast dat bepaald zijn gesteld als een mogelijkheid, die geen ware vrijheid wordt.

Heeft aldus de Arminiaansche dogmatiek, terwijl zij de kategorie der vrijheid meende naar voren te keeren, slechts de kategorie der mogelijkheid besproken, zij heeft dit niet gedaan zonder een vaag besef van de zuivere vrijheid, en zij heeft het niet kunnen doen zonder ook de noodzakelijkheids-kategorie, welke zij meende ter zijde te kunnen stellen, toch weer terloops in haar uiteenzetting op te nemen. Dit blijkt ook wanneer zij de *libertas* verder behandelend, deze als een door God den mensch ingeschapen zielefunctie beschouwt (*Haec libertas est proprie illa libertas quae animae humanae sive voluntati ejus a Deo indita est*). Hiermede wordt ten tweeden male de noodzakelijkheidskategorie opgenomen in de behandeling van het vrijheidsbegrip. De vrijheid van den mensch is dan geen innerlijke zelfbepaling, maar een *potentia activa a Deo animae humanae indita*, dus een noodzakelijke mogelijkheid. Hier zijn ten tweeden male mogelijkheden- en noodzakelijkheidskategorie naast elkaar gesteld en in verband met elkaar gebracht, maar niet in verband met elkaar gedacht of doordacht.

Hoe verdraagt zich de vrijheid van den menschelijken wil welke volgens deze zelfde zinsnede is het „principium electionis” met de afhankelijkheid der keuze van God? Dit is de vraag waar het op aan komt? Datgene wat de „cardo quaestionis” is, wordt aprioristisch door de Arminiaansche dogmatiek vastgesteld als een dogma dat zich zelf weerspreekt. Dat de vrijheid niet is een potentia activa, door God den mensch gegeven, maar de „potentia activa Dei”, de zelfbepaling Gods in den mensch, en dat vanuit dit gezichtspunt alleen het begripsverband van de categorieën der mogelijkheid, noodzakelijkheid en vrijheid zich zelf verheldert, het is niet beseft in de Arminiaansche dogmatiek. In deze dogmatiek wordt aan den natuurlijken mensch een vrijheid toegekend, welke alleen aan den geestelijken mensch toekomt. Want de voluntas, welke is een zelfonderscheiding van den intellectus (in den zin van rede) wordt hier met en naast den intellectus (in den zin van verstand) gerekend tot de „facultates naturales” der ziel. De intellectus en de voluntas zijn echter geen eigenschappen der ziel, maar geestesuitingen die daarom desnoods dogmatisch zouden kunnen genoemd worden qualitates supranaturales. Het Arminiaansch vrijheidsbegrip laat zich qualificeeren als het begrip der mogelijkheid. Deze dogmatiek is de dogmatische formuleering van de categorie der potentialiteit van vrijheid. Onzuiver is het, deze dogmatiek, zooals J. H. SCHOLTEN in zijn „De Vrije Wil” deed, te qualificeeren als indifferentisme of libertinisme. Deze qualificatie geldt veeleer juist van SCHOLTEN’s definitie waarin hij aangaande „het algemeene begrip der vrijheid, beschouwd naar haar inhoud”, schrijft: „er bestaat vol- „gens de ervaring, voor ieder wezen (lees: subject) in de „schepping, een toestand waarin het door uit- noch „inwendige oorzaken verhinderd of belemmerd wordt „zich te ontwikkelen en werkzaam te zijn, zooals dit met „zijn aanleg en zijne bestemming overeenkomt. Dit on- „belemmerd kunnen verwerkelijken of in de werkelijkheid „zijn, wat in het wezen zelf gegrond is, heet vrijheid”.

Deze definitie klinkt even libertinistisch als de door SCHOLTEN gewraakte definitie, door de Arminiaansche dogmatiek gegeven. De hier genoemde vrijheid is een subjectieve vrijheid, willekeur. Subjectivistisch klinkt het wanneer SCHOLTEN beweert dat de vrijheid „een toestand is voor ieder wezen (lees : subject) waarin het „zich verwerkelijkt doordat het *noch* door in- *noch* door „uitwendige oorzaken verhinderd of belemmerd wordt”. De vrijheid is niet een toestand, is niet hier of daar, heden of morgen, zij is nergens en overal. En nooit zal het subject zich verwerkelijken zonder zich te objectiveren in hetgeen het buiten zich zelf stelt als het andere van zich zelf. De aanleg van het subject verwerkelijkt zich juist omdat het *zoowel* door in- *als* door uitwendige oorzaken belemmering ondervindt. De vrijheid verwerkelijkt zich in en door de onvrijheid. De vrijheid is niet slechts een „zich ontwikkelen”, zooals SCHOLTEN beweert, niet slechts een *ontwikkeling*, maar *in*wikkeling van de Idée. Ten slotte verklaart SCHOLTEN dat die toestand (der vrijheid) bestaat „volgens de ervaring”. Het is op grond van deze empiristische theorie niet te verwonderen dat SCHOLTEN, hoewel hij erkent : „HEGEL is onder de wijsgeeren aan de oplossing van het probleem der vrijheid het meest nabijgekomen”, toch volhoudt, „dat de leer der vrijheid, bepaaldelijk van den vrijen wil, meer phaenomenologisch dan empirisch-psychologisch door HEGEL behandeld is”. Dit oordeel berust op de ook elders geuite dwaling dat HEGEL „de empirische werkelijkheid (lees : zakelijkheid), natuur en geschiedenis, uit een (lees : het) begrip verklaarde (lees : begreep), in plaats van uit de empirisch geconstateerde werkelijkheid (lees : zakelijkheid) tot het begrip zich te verheffen”. Is de hier genoemde werkelijkheid of liever zakelijkheid dan niet begrip? SCHOLTEN heeft niet ingezien dat HEGEL's zoogenaamde deductie tevens inductie was, afleiding en herleiding in eenen, en dat, zoo één wijsgeerig stelsel is gegrond op de empirie, het juist dat van HEGEL is. (Zie HEGEL's Phaenomenologie des Geistes

Ausg. BOLLAND S. 741; HEGEL's Geschichte der Philosophie Ausg. BOLLAND S. 813 f.; 844.)

Werd in de Arminiaansche dogmatiek de categorie der mogelijkheid naar voren gekeerd, in de Calvinistische dogmatiek vinden wij het moment der noodzakelijkheid. Ook in de Calvinistische dogmatiek is de wil een „*facultas animae*”, het keurvermogen, en de wil was vrij, maar is niet meer vrij. De vrijheid van den wil gold slechts in den „*status integritatis*”. Voor den val beschikte de mensch over een vrijen wil, na den val is de vrijheid door den val verloren gegaan. Zoowel de menschelijke *voluntas* als de menschelijke *intellectus* zijn door den val geïnficeerd. De Calvinistische dogmatiek kent na den val aan den wedergeborene nog wel een zekeren wil ten goede toe, maar niet krachtens zijn wedergeboorte maar alleen als uitvloeisel van Gods indulgentie, als een *donum super-additum* (*Atqui electionis causa extra hominem quaerenda est: unde conficitur rectam voluntatem non esse homini a se ipso, sed ex eodem beneplacito quo ante mundi creationem electi sumus, fluere*). De vrijheid kan verloren gaan, kan worden weggenomen, en zij wordt weggenomen. De wil wordt vermoord, wordt geïnficeerd door de zonde en het is dan met de vrijheid, welke de mensch in den integriteits-toestand bezat, gedaan. Zooals een lichaamsdeel wordt aangetast door een ziekte, zoo wordt de *voluntas* en ook de *intellectus* aangetast door de zonde. Er is een fout in deze dogmatische voorstelling. De wil als zoodanig kan niet geïnficeerd worden. Een begrip laat zich niet inficeeren. Een dit of dat willend of denkend mensch kan door de zonde aangetast worden; de willende denkende mensch is in *concreto* aantastbaar door de zonde, maar de wil, het denken als zoodanig is in *abstracto* niet aantastbaar door de zonde. Wanneer de Calvinistische dogmatiek had beweerd dat het abstracte denken (om van den wil niet te spreken, aangezien deze een specificatie van het denken bleek) zich vereindigt, concreet wordt, zich subjectiveert, dan zou de quali-

ficatie juist zijn geweest. De zeer zwakke dogmatische formuleering volgens welke de rede is geïnficeerd door de zonde, wil in wijsgeerigen zin niets anders zeggen dan dat de absolute rede zich zelf beperkt, zich vereindigt, en die zelfbeperking der rede, die zelfsubjectivatie der rede, is op zich zelf de zonde.

Nu leert de Calvinistische dogmatiek voorts, dat God de auteur der zonde is. God scheidt de zonde, omdat Hij de zonde wil. Dat wil dus zooveel zeggen als dit, dat de zonde redelijk is. De vraag is niet, zoals zij in de dogmatiek wordt gesteld: is de zonde door God gewild, maar: is de zonde redelijk? De redelijke grond der zonde is de zoeven genoemde zelfsubjectivatie Gods. Daarom kan, overgebracht in de sfeer der religieuze voorstelling, overeenkomstig de Calvinistische dogmatiek, de uitspraak luiden: God is de auteur der zonde. Hiermee reeds treedt de categorie der noodzakelijkheid op den voorgrond. De wegname der vrijheid is door God gepraedestineerd, want de zonde, die de vrijheid wegneemt, is door God gewild, voorbestemd. De categorie van het bepaald zijn, het uitwendig bepaald zijn, is hier eenzijdig op den voorgrond gesteld. Zoals aan den mensch bij den zondeval de zonde van buitenaf wordt toegevoegd, welke hij in den „status integritatis” niet kende, zoo wordt bij de wedergeboorte den mensch van buiten af de vrijheid toegevoegd, welke hij „in statu peccati” niet kende. Evenmin als hier de zonde wordt begrepen als inhaerent aan ’s menschen natuurlijkheid, wordt hier de vrijheid begrepen als inhaerent aan ’s menschen geestelijkheid. Veelmin nog wordt beseft, dat de zoogenaamde wegneming der vrijheid geen wegneming is, maar een wording der ware vrijheid, die nog slechts als potentialiteit „in statu paradisi” was gekend. God geeft aan de wedergeborene wien Hij het geven wil, als een toegift een wil die ten goede geneigd kan zijn. Welk een begripsverduistering ten opzichte van den wil treedt hier in. God geeft aan den mensch een nieuwen wil buiten den wil van den

mensch om. De vrijheid van den wil is niet de vrijheid van den door de zonde geïnficeerden en nu herstelden wil, maar een bovennatuurlijke Godsgave. Alzoo krijgt de mensch een wil, wordt den mensch een wil geschonken. Nevens dit naïeve inzicht houdt zelfs de opmerking dat de mensch een wil *heeft* geen stand omdat de mensch wil *is*. Dit inzicht moest hier zeer zeker aanwezig zijn, waar de wil nog niet eens als geestesuiting, maar als zieleuiting, als facultas animae wordt beschouwd, want ten opzichte van de ziel geldt allereerst dat de mensch geen ziel heeft, maar ziel is. Maar hoezeer hier de noodzakelijkheidskategorie eenzijdig te voorschijn treedt, toch is ook de mogelijkheid in deze noodzakelijkheid meegesteld. Tenslotte is het de abstracte wil Gods, de abstracte subjectiviteit Gods, de willekeur Gods, welke den mensch de vrijheid ontnemt en schenkt. Het als beginsel stellen van den onbeperkten, door niets bepaalden wil Gods, welke geen redelijke zelfbepaling, maar willekeur is, doet hier de noodzakelijkheid ten slotte weer opgaan in de mogelijkheid, in stede van haar op te heffen tot de ware vrijheid. Zooals in de Arminiaansche dogmatiek de mogelijkskategorie ook niet zonder haar eigen tegendeel, de bepaaldheid der noodzakelijkheid bleek te zijn, zoo blijkt in de Calvinistische dogmatiek de noodzakelijkheidskategorie niet zonder haar logisch prius, de onbepaaldheid der mogelijkheid te zijn, waarin ze weer terugvalt. (Ubi ergo quaeritur cur ita fecerit Dominus, respondendum est: Quia voluit.)

Zoo is bij de behandeling van het probleem der vrijheid speciaal der vrijheid van den wil, of de mogelijkheid in de plaats van de vrijheid gesteld of de vrijheid afgevoerd en vervangen door de noodzakelijkheid.

Bij logisch doordenken blijkt de vrijheid in eerste instantie een negatief begrip te zijn. Het is het abstraheren van al het geveene, het zich losmaken van het voorhandene, het vrij zijn van iets, van banden, het bevrijd zijn van uiterlijken dwang. In hare voorloopigheid is de vrijheid een negatieve, formeele vrijheid, de

vrijheid der abstrakte negatie ; een willekeurige, onbepaalde vrijheid. Maar juist die willekeurige, negatieve, onbepaalde, formeele vrijheid is een zelfweerspreking. Immers in het bevrijd zijn van iets wordt het gebonden zijn aan iets voorondersteld. In de negatieve vrijheid is de negatie van het voorhandene waarvan men bevrijd wil zijn, tevens de erkenning van het voorhandene, waaraan men gebonden is. In deze formeele, onbepaalde, willekeurige vrijheid ligt de innerlijke tegenstrijdigheid, dat de willekeur gegrond is niet in den wil zelf maar in de uiterlijke omstandigheden, dat derhalve de wil uiterlijk afhankelijk is.

Zoo blijkt de negatieve vrijheid afhankelijk te zijn van haar eigen tegendeel, de positieve noodzakelijkheid. Zij is slechts mogelijkheid, die haar eigen tegendeel, de noodzakelijkheid stelt.

En nu schijnt de mogelijkheid een veel rijkere, een veel meer omvattende kategorie te zijn dan de noodzakelijkheid ; zij is immers het onbepaalde, het onbegrensde ; maar inderdaad is zij een armere kategorie, vergeleken bij de noodzakelijkheid die de mogelijkheid als een abstract moment in zich houdt besloten, en waaruit zij zich opheft tot de concrete vrijheid der zelfbepaling. De formeele, negatieve vrijheid is slechts de mogelijkheid, welke als haar tegendeel de noodzakelijkheid aan zich heeft.

Als uitwendige noodzakelijkheid blijkt de noodzakelijkheid een toevalligheid. Als innerlijke noodzakelijkheid is zij eerst zuivere noodzakelijkheid. De toevalligheid is de buitenzijde der noodzakelijkheid. Het noodwendige is de tot bepaaldheid *verkeerde* onbepaaldheid, de *noodzakelijkheid* is de tot *zakelijkheid* geworden mogelijkheid. Het noodzakelijke is het bepaalde, het „vermittelte”. Wanneer wij echter bij de loutere „vermittlung”, bij de bepaling blijven staan, dan hebben wij niet datgene, wat onder de zuivere noodzakelijkheid moet worden verstaan. Want het bepaalde, het „vermittelte”, is datgene wat het is, niet door zich zelf, maar door iets

anders, en daarom wordt het zelf weer iets toevalligs. De zuivere noodzakelijkheid, het zuiver noodwendige is, dat het datgene wat het is, door zich zelf is en derhalve „vermittelt”, maar zóó dat het de „vermittlung” in zich als opgeheven bevat. Hiermede verkeert het noodwendige zich tot vrijheid. Het bepaalde der noodzakelijkheid wordt tot de zelfbepaling der idée die zich verwerkelijkt door van mogelijkheid tot noodzakelijkheid te worden en door de noodzakelijkheid heen bij en voor zich zelf te zijn. Hiermede blijkt de vrijheid niet een negatie zonder meer te zijn, maar de negatie van de negatie, de negatie van de noodzakelijkheid welke op haar beurt de negatie van de formeele vrijheid, de mogelijkheid was. De zuivere vrijheid is geen beperking, maar redelijke zelfbepaling in beperking. De zuivere vrijheid is de synthese van vrijheid en onvrijheid, zij verwerkelijkt zich in en door de onvrijheid. De werkelijke vrijheid is zich verwerkelijkende vrijheid. HEGEL's opmerking: „Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin”, heeft geen anderen zin, dan als de zuivere vrijheid de vrijheid des begrijs, der zich verwerkelijkende idee aan te wijzen. Zoo is dan de vrijheid de zelfbepaling van den subjectieven geest en in hoogste instantie de zelfverwerkelijking van den absoluten geest.

EPICETUS EN HET CHRISTENDOM,

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

Reeds lang heeft men overeenstemming van gedachten meenen te bespeuren tusschen EPICETUS en het Nieuwe Testament. In den nieuweren tijd heeft de bekende conservatieve theoloog THEODOR ZAHN ¹⁾ het vraagstuk van de onderlinge verhouding dezer twee zoeken op te lossen door de hypothese, dat de Stoïcijn van het Nieuwe Testament zal hebben kennis gedragen. Veel instemming vond hij hiermede in de geleerde wereld niet. Twaalf jaren later sprak Prof. Dr. K. KUIPER ²⁾ in de Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam over EPICETUS en de Christelijke moraal. „Een onbevooroordeeld lezer van de Diatriben”, aldus de hoogleeraar, „wordt getroffen door de telkens afwisselende relatie van EPICETUS en den Bijbel, nu van overeenstemming dan weer van verzet..... Het valt moeilijk zóó frequente „Anklänge” eenvoudig af te boeken op dat hoofd voor oninbare posten, dat „de algemeene tijdgeest” heet; en steeds sterker dringt onder het lezen zich de vraag aan ons op: zou waarlijk

1) *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erl. u. Lpz. 1894; 2 Aufl. 1895.

2) *Verlagen en Mededeelingen der Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lettk.* 1906, blz. 370—405.

aan CELSUS' zeer literairen aanval niet vluchtiger bestrijding zijn voorafgegaan? ¹⁾ In verband met de Chronologie van EPICTETUS' optreden en van het voorkomen van Christenen in zijne omgeving acht Dr. KUIPER het dan mogelijk, dat EPICTETUS èn uit mondelinge mededeelingen èn uit Logiën-verzamelingen en — wie weet? — ook deels uit vluchtige inzage van sommige brieven, aangaande enkele van de meest kenmerkende beginselen der Christensekte het een en ander heeft vernomen ²⁾.

In eene beoordeeling van Dr. KUIPER's voordracht meende ik ³⁾ de voorzichtigheid te mogen roemen, waarmede hij ten onzent ZAHN's meening had bepleit. 't Bleek later, dat de hoogleeraar ⁴⁾ niet voor een pleitbezorger van ZAHN's opvattingen wilde doorgaan. Intusschen — de hoofdgedachte hebben beide geleerden toch gemeen: EPICTETUS is naar beider oordeel afhankelijk van het Christendom. Derhalve kon ADOLF BONHÖFFER ⁵⁾ gewagen van Dr. KUIPER's „Versuch, die TH. ZAHN'sche These von der Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament met neuen Gründen zu stützen". Elders zegt BONHÖFFER, dat Dr. KUIPER het vraagstuk „freilich in viel massvollerer weise und mit erheblich geringerer Zuversichtlichkeit, aber doch wesentlich im Sinne ZAHNS beantwortet hat".

Het boek van ADOLF BONHÖFFER, waaraan ik deze regelen ontleen, is als tiende band in de serie „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten" verschenen, wier uitgave in 1903 door ALBRECHT DIETERICH en RICHARD WÜNSCH op het getouw is gezet. De schrijver heeft zijne sporen op het gebied der Epictetusstudien

1) Blz. 377.

2) Blz. 382.

3) *Museum*, Sept. 1907. Als aanhangsel afgedrukt achter mijn *Onderzoek naar de echtheid van CLEMENS' eersten brief aan de Corinthiërs*, Leiden (BRILL), 1908.

4) *Museum*, Okt. 1907.

5) *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911, S. VIII en 45.

reeds sedert jaren verdiend. Achtereenvolgens verschenen immers van zijne hand monografieën over EPIC-TETUS en de Stoa ¹⁾ en over de Ethiek van EPIC-TETUS ²⁾. Niet ten onrechte geldt hij als de beste kenner van onze Stoïcijn. Derhalve nemen wij met groote belangstelling deze jongste pennevrucht van den geleerde ter hand, en volgen hem gaarne, als hij in twee hoofdafdeelingen achtereenvolgens de vraag der wederzijdsche afhankelijkheid van EPIC-TETUS en het Nieuwe Testament kritisch bespreekt en zelf het spraakgebruik, spreuken en denkbelden van den wijze met de overeenkomstige Nieuwtestamentische vergelijkt. Dit tweede deel is naar de uitgesproken bedoeling van den auteur de hoofdzak van het boek. Niemand, die in het vervolg zich in het vraagstuk wil verdiepen, zal het hier aangeboden ongelezen mogen laten, al heeft ook BONHÖFFER nog niet het laatste woord in dezen gesproken. Dat hij dit inderdaad niet heeft, kan reeds nu blijken uit de artikelen, die RUDOLF BULTMANN gewijd heeft aan het onderwerp: „Het godsdienstig element in het zedekundig onderricht van EPIC-TETUS en het Nieuwe Testament” ³⁾. Ofschoon hij gaarne hulde brengt aan de grondige geleerdheid en den rijken inhoud van BONHÖFFER'S jongste werk, acht BULTMANN — wiens deskundigheid op dit gebied ons niet onbekend was — ⁴⁾ het probleem hier onzuiver gesteld. Hetzelfde bezwaar heeft BULTMANN tegen KARL VORLAENDER ⁵⁾, die indertijd op aangename wijze het beschaafde Deutsche publiek over „Christelijke denkbelden van een Heidenschen wijsgeer” onderhield. Wil men EPIC-TETUS met het Nieuwe Testament vergelijken, dan bestaat de grootste moei-

1) Epiktet und die Stoa, Stuttg. 1890.

2) Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttg. 1894.

3) In PREUSCHENS Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1912, Heft 2 u. 3.

4) Uit zijn boekje: Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe, Gött. 1910.

5) In de Preussische Jahrbücher van 1897, vertaald in de Wetenschappelijke Bladen van April 1898.

lijkheid daarin, dat de uitspraken, die voor vergelijking in aanmerking komen, niet op hetzelfde niveau staan. Immers EPICTETUS werkt met een materiaal van begrippen, dat in de Stoa kant en klaar aanwezig was en waaraan hij hoogstens den stempel zijner eigenaardige persoonlijkheid verleende; bij de schrijvers van het Nieuwe Testament treffen ons levendige gemoedservaringen, die nog niet wetenschappelijk doordacht en in den vorm van begrippen zijn gegoten. BULTMANN ziet bij EPICTETUS eene zekere tegenstrijdigheid tusschen de Stoïsche gedachte, die hij vertegenwoordigt, en zijn eigen persoonlijkheid; deze laatste alleen is het grootsche aan hem. Reeds in het volgende nummer van het Tijdschrift, waarin BULTMANN zijn bezwaren had opgesomd, kon BONHÖFFER zich krachtig verdedigen en met nadruk verzekeren: het grootsche aan EPICTETUS is de Stoïsche gedachte, die hij weliswaar met zeer bijzondere warmte en overtuigingskracht vertegenwoordigt en predikt, maar toch de Stoïsche gedachte en wel in haar oorspronkelijke zuiverheid en verhevenheid: de oude consequente leer der Stoa¹⁾.

EPICTETUS is omstreeks het jaar 50 te Hiërapolis in Phrygië geboren en diende ten tijde van Keizer NERO als slaaf te Rome. Dat dit bij EPAFRODITUS, een vrijgelatene van dien vorst, is geweest, blijkt niet uit de „Gesprekken” van den wijsgeer, die zijn leerling ARRIANUS voor ons bewaard heeft, maar het berust op eene mededeeling bij SUIDAS. Stellig bestaat er niet de minste aanleiding toe, in dezen EPAFRODITUS den uit PAULUS’ brief aan de Philippiërs bekenden medewerker van den Heidenapostel te zien, al laat het zich hooren, dat wie EPICTETUS bekendheid met het Christendom toeschrijven van deze vereenzelviging niet afkeerig zijn. Als hij dan inmiddels is vrijgelaten en als leeraar der filosofie opgetreden, wordt hij door een berucht decreet van DOMITIANUS in 95 uit Italië verbannen „met andere philo-

1) Preuschens Zeitschrift, 1912, Heft 4.

sofen, giftmengers en wiskundigen", eene combinatie, die, om het eens zacht uit te drukken, voor het minst wonderlijk klinkt. Daarop vestigt onze wijze zich te Nicopolis in Epirus, waar hij nog een kwarteeuw geleeraard moet hebben. Van een „Collegium logicum" hadden zijne lessen bitter weinig: 't was hem, gelijk trouwens der geheele Stoa in dit stadium harer ontwikkeling, niet om theoretische wijsheid te doen. Van de drie hoofdstukken waaruit de oude leer placht te bestaan: Dialectica, Physica en Ethica, was de middelste weggefallen en werd de eerste slechts als hulpmiddel tot de laatste gewaardeerd. Een man als SENECA schrijft zijn leven lang moralistische geschriften; het eenige boek, dat eene uitzondering kon maken: de *Quaestiones Naturales*, loopt van zedelessen over. Heeft hij het daar over den regenboog en zet hij uiteen, dat deze geen werkelijkheid, doch slechts een spiegelbeeld is, dan vindt hij hierin aanleiding over den spiegel, meer bijzonder over de zedelijke gevaren van den spiegel, twee hoofdstukken uit te weiden. Spreekt hij over de visschen, dan maakt hij eene digressie over de overdaad bij vischdiners. Komen sneeuw en ijs ter sprake, dan wordt de luxe van plombières en icedrinks gehegeld. SENECA kan het maar niet laten, overal en altijd aan het moraliseeren te slaan.

Zoo treedt ook bij EPICTETUS het speculatieve moment geheel op den achtergrond voor het praktische. Niet om eene leer, maar om het leven gaat het in de eerste plaats. Langen tijd had de Stoa de strengheid en hardheid verloochend, die het Cynisme, waaruit zij haar oorsprong nam, kenmerkten. In hare jongste phase, te Rome, keerden ze terug: de beschaafde causeurs in de salons der hoofdstad maakten plaats voor de wereldverachtende straatpredikers. DIOGENES wordt opnieuw het ideaal en derhalve door EPICTETUS bij herhaling ten voorbeeld gesteld. Het eigenaardige van onzen wijze schuilt echter in zijne religieuze natuur. Deze verleent aan zijne woorden bij herhaling een klank en kleur,

die aan de Christelijke sfeer herinneren. Zijn Enchiridion, dat wij als een handboek voor den engeren kring zijner leerlingen hebben te beschouwen, is later in Christelijke taal geparafraseerd en ten slotte, door weglatingen en toevoegselen in Christelijken geest gewijzigd, aan den heiligen NILUS ASCETA, die in 430 stierf, toegeschreven. Dit feit bewijst, dat Christenen vanouds in EPICTETUS eene hun verwante geestesrichting hebben bespeurd. Bij hem is de zedeleer gewijd en bezielde door de religieuze gedachte van 's menschen verwantschap met God (I 3, 3). Wij zijn als het ware afgescheurde stukjes van de godheid; een deel van God hebben wij in ons (II 8, 11, vgl. I 14, 6). Zoo kan de mensch Zoon Gods heeten (I 9, 6). De gedachte, dat God onze Schepper, Vader en Verzorger is, moet ons bevrijden van alle droefenis en vrees (I 9, 7). God zelf is binnen in ons en onze Daemon (I 14, 14). Door onreine gedachten en onheilige daden bezoedelt men den God, dien men in zich draagt (II 8, 13). Men moet niet alleen over zichzelf tevreden kunnen zijn, maar ook goed wezen in Gods oog; men moet verlangen rein te zijn voor zichzelf en voor God (II 18, 19). Ondeugden kan men slechts met het oog op God geslagen uitschudden (II 16, 46). Alles wat men doet, doe men op Gode welgevallige wijze (I 13; II 8, 12). Alle vermogens des menschen, waarmede hij de slagen van het lot verdraagt, zijn gaven Gods (I 6, 28). 's Menschen eigenaardige roeping is, God en Diens werken te beschouwen en te verkondigen. Wee, hem, die zonder het goddelijke gezien te hebben sterft (I 6, 18 vv.)! Het denkbeeld der navolging Gods bekleedt hier dan ook een groote plaats (II 14, 12; I 20, 15; I 12, 5 en 8).

Uit dit alles blijkt, dat EPICTETUS' zedeleer warmer is dan die der andere Stoïcijnen. Hij is over het algemeen minder schoolsch dan zij, minder de spreektrumpet van gangbare traditiën; zijn eigen gevoel laat hij aan het woord komen en dat gevoel is religieus. Dit komt ook uit, — BULTMANN heeft hierop gewezen — wanneer men op

de dankbaarheid jegens God let, die onze wijze niet als een resultaat van reflectie maar als een oorspronkelijk feit in het gemoedsleven kent. „Als wij verstand hebben,“ zoo vraagt hij, „wat moesten wij anders doen, ieder voor zich en allen te zamen, dan de Godheid lofzingen en prijzen en haar onzen dank betalen? Moesten wij niet onder het graven en het ploegen en het eten deze hymne zingen God ter eere: Groot is God, dat hij ons zulke organen gegeven heeft, waarmede wij de aarde kunnen bewerken? Groot is God, dat hij ons handen geschonken heeft“ enz. (I 16, 15 vv.) Wie wordt hier niet herinnerd aan het woord van Paulus: hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, hetzij gij iets anders doet, doet het alles ter eere Gods (1 Cor. 10 : 31)? Elders heeft EPICTETUS eene soortgelijke gedachte: „Wilt gij u niet te binnen brengen, wanneer gij eet, wie gij zijt, die eet en wien gij voedt? Als gij omgang hebt, wie gij zijt, die omgang heeft? Als gij een gesprek voert, lichaamsoefeningen doet of disputeert, weet gij dan niet, dat gij een God voedt, een God oefent enz.? Gij draagt een God bij U om, ongelukkige, en gij weet het niet“ (II 8, 12). Men moet zich Gode waardig betoonen in alles wat men doet, omdat men met God verwant is, — dat is de bedoeling van deze pericope. De genoemde Paulijnsche parallel schijnt in den samenhang een citaat of spreekwoordelijke uitdrukking te zijn en stamt dan met de woorden van onzen wijsgeer uit een zelfden kring van gedachten. Van rechtstreeksche ontleening behoeft hier noch elders sprake te zijn: dit is, dunkt mij, door BONHÖFFER voldoende aangetoond.

Maar ik kom terug op de vrome, dankbare stemming jegens God, die EPICTETUS openbaart. Treffend luidt zijne bede: „Handel met mij in het vervolg zooals gij wilt, ik ben eenswillend met U; ik ben de Uwe. Ik weiger niets van wat Gij besluit; leid mij werwaarts gij wilt; doe mij het kleed aan, dat Gij verkiest. Wilt Gij dat ik een overheidsambt bekleed of dat ik ambteeloos leef, dat ik in mijn land blijf of het als balling ver-

laat, dat ik armoe lijd of mij in rijkdom baad? Ik zal U ten aanzien van al deze dingen bij de menschen verdedigen; ik zal hun laten zien, wat het wezenlijke van elk dezer toestanden is" (II 16, 42). Wie overtuigd is, dat de omstandigheden er niets toe doen en het 's menschen taak is, zich zedelijke vrijheid te verwerven, die ziet zich door geen tyran of meester, geene overmacht of lichamelijk sterkere belemmerd in zijn willen. Want dit is door God aldus bepaald. De leeringen der wijsheid zijn eene bron van vriendschappelijke verhouding in huis, stichten eendracht in den staat, vrede tusschen de volkeren; zij maken dankbaar jegens God en blijmoedig onder alle omstandigheden" (IV 5, 34 v.). Zijn wijze is niet harteloos en koud, maar door vroomheid geadeld. 't Is God, die hem onder alles den vrede des harten doet genieten (III, 24, 96). Zoo God slechts zijner gedenkt vindt hij het overal goed (III 24, 100). Zeker, ook bij EPICTETUS wemelt het van verstandelijke troostgronden bij gelegenheid van droefenissen, maar dan is de traditie der School bij hem aan het woord. Origineel en echt is echter de bede, waarmede hij van het leven wenscht te scheiden, waarin het o.a. heet: „Omdat Gij mij hebt geschapen, ben ik U dankbaar voor wat Gij mij gegeven hebt. Zooveel als ik er van heb mogen genieten, is voldoende; neem het mij weder af en geef het eene plaats naar Uw welbehagen. Want alles was het uwe, Gij hebt het mij gegeven" (IV 10, 16). Dit is vroom gesproken; toch mag het ons niet verleiden, eene parallel te trekken met de Christelijke bede: „Uw wil geschiede!" Immers, elders spreekt onze wijsgeer den wensch uit, dat hij bij zijn sterven tot God moge spreken: „Heb ik ooit Uwe geboden overtreden? heb ik ooit misbruik gemaakt van de vermogens, die Gij mij geschonken hebt, enz?" Inderdaad geene bede van den tollenaar, die gerechtvaardigd zijns weegs ging. Toch is de vroomheid ook in dit staaltje van zelfbewustheid van den Stoïschen wijze niet te miskennen.

Als EPICTETUS gevraagd wordt, hoe de ware Cynicus

(= het ideaal van een mensch) moet zijn, begint hij met te zeggen, dat wie zonder God een zoo gewichtige zaak entameert onder Gods toorn ligt (III 22, 2). God heeft ons niet alleen krachten gegeven, waarmede wij al wat ons overkomt kunnen dragen zonder daardoor terneergeslagen of gebroken te worden; maar als goed koning en waarachtig vader heeft hij ons dit zóó gegeven, dat wij nooit belemmerd, gedwongen of gedwarsboomd kunnen worden en hij heeft het geheel en al in onze eigen macht gesteld, ja, voor zichzelf in het geheel geen macht overgehouden, dat hij ons verhinderen of belemmeren kan (I 6, 40). Die laatste opmerking dient om te beletten, dat men God beschuldige, wanneer de tegenspoed komt. „Door de genade Gods ben ik wat ik ben” zegt Paulus, 1 Cor. 15 : 10. Het begrip „genade” kent EPICTETUS echter niet; het goddelijke ligt in de natuur van den mensch, het behoeft niet geopenbaard te worden. Van weemoed en gebrokenheid geen sprake, wel van verwantschap met God, zelfs wel van eerbied voor God. Men moet willen wat God wil, — maar dat is eigen daad des menschen; niet zooals het bij den Apostel heet: „Werk Uw eigen heil met vreezen en beven, want God is het, die in U werkt, beide het willen en het werken naar zijn welbehagen”. De wijze wordt door niets tegengehouden of voortgedreven, even weinig als God zelf (II 17, 22). Hij gevoelt zich dan ook eigenlijk als eene godheid (33). In hoeverre dit nu echter in strijd is met Christelijke opvatting, is eene andere vraag. Er zijn immers in het Nieuwe Testament, vooral bij Johannes, plaatsen, die weinig minder sterk klinken, b.v. als de Christus zegt: „Voorwaar, voorwaar zeg ik U: wie in mij gelooft, die zal de werken, die ik doe, ook doen, ja hij zal nog grootere dan deze doen” (Joh. 14 : 12). De Geest der Waarheid zal de geloovigen *volkomen* in de waarheid leiden (Joh. 16 : 13). Zij zijn volgens Paulus (1 Cor. 6 : 15) leden van Christus en tempels van den Heiligen Geest (1 Cor. 6 : 19).

BULTMANN meent, dat de platheid en irreligiositeit

van EPICTETUS' determinisme blijken, als hij „vroom” en „nuttig” afwisselend gebruikt. Daarmede stemt echter geheel overeen het Christelijk woord, dat de godzaligheid tot alle dingen nuttig is (1 Tim. 4:8) en zelfs de geest van de Bergrede blijkt minder afkeerig van utiliteitsredenen voor de deugd dan menigeen denkt, vgl. Mtth. 5:25. Intusschen heeft BULTMANN volkomen gelijk, wanneer hij de tegenstelling tusschen Stoïsche en Christelijke ethiek hierin zoekt, dat de eerste van eigen wilsbepaling afziet, de laatste haar eischt. De vrome Christen overwint de natuur, de Stoïsche wijze beaamt haar en kan slechts achterna willen, wat reeds te voren is geschied. God en natuur zijn hier pantheïstisch vereenzelvigd.

Vergeten wij hierbij echter niet, dat het onderscheid tusschen Nieuw Testament en EPICTETUS reeds in eersten aanleg een onderscheid van religie en filosofie is; al moge menige Nieuw-Testamentische bladzijde wijsgeerig getint zijn, en de jongste Stoa sterk religieuze trekken vertoonen, — het verschil in accent valt niet te miskennen. Dit verschil teekent zich uit den aard der zaak af in de Godsvoorstelling. De verhouding tusschen God en mensch zal die van twee personen zijn, waar het religieuze moment overheerscht; de godsdienst van hem, die vóór alles wijze is, heeft eene pantheïstische kleur. Wat in het Christendom als schuld van persoon tot persoon gevoeld wordt, dat heet bij de Stoa dwaling, onverstand. De ideëele Cynicus roept de menschen als een bode van Zeus tot bezinning (III 22, 23 v.), omdat zij den waren weg kwijt zijn en op een verkeerden zich voortbewegen, het geluk zoekende waar het niet te vinden is (III 22, 26). Deze ethiek doet niet zoo zeer een beroep op den wil, als wel op het verstand; zij bedoelt geen heiliging van de persoonlijkheid, maar genezing van den waan, dat het heil *buiten ons* en niet *in ons* gelegen zoude zijn. Zij spreekt tot den mensch: bedenk, wie gij zijt (II 10, 1), waartoe gij zijt geboren (I 6, 25). Deze religie rust op filosofischen grondslag,

en toch, hoe Christelijk klinken woorden als deze: „Het goede is daar, waar gij het niet vermoedt en het niet wilt zoeken. Want zoo gij wildet, zoudt gij het binnen in U vinden en niet daarbuiten rondzwalen en niet het vreemde zoeken als ware dat van U. Keert tot uzelf in! Werkt aan Uwe ziel, zorgt voor Uwe ziel, zoekt daar het geluk! Maar hoe kan men zonder bezit, naakt, dakloos, zonder huisvesting, vuil, zonder bedienden en vaderland tevreden leven? Zie, God heeft U dengene gezonden, die metterdaad U toont, dat het kan. Ziet op mij, dat ik zonder vaderland, huis, bezittingen en bedienden ben. Ik slaap op den grond. Ik heb geen vrouw, geen kinderen, geen paleis, maar alleen aarde en hemel en een pij. En wat ontbreekt mij? Ben ik niet opgeruimd, ben ik niet zorgeloos, ben ik niet vrij? Heeft ooit iemand uwer gezien, dat ik teleurgesteld werd in mijn verlangen of vervallen ben in wat ik vermijden wilde? Heb ik ooit God of menschen beschuldigd? of iemand verwijten gedaan. Heeft iemand uwer mij wel eens verdrietig gezien? Hoe sta ik tegenover hen, die gij vreest en bewondert? Doc ik niet alsof het slaven zijn? Wie meent niet, als hij mij ziet, zijn koning en heer te zien” (III 22, 38 v., 44 vv.)? Bij het beeld van dezen ideaal mensch, dezen waren Cynicus behoort ook, dat hij geslagen wordt, en hij moet degenen, die hem slaan, liefhebben, als ware hij aller vader en broeder (54). Een ander beroept zich in zulk een geval op CAESAR of op den proconsul. „Maar wie is voor den Cynicus anders CAESAR of proconsul dan ZEUS, die hem van den hemel heeft gezonden en dien hij dient? Roept hij iemand anders dan dien aan? Is hij er niet van overtuigd, dat wat hij ook te lijden moge hebben, ZEUS hem daardoor vormt (56)? Huwelijks geluk en vadervreugde offert hij op om door niets belemmerd te worden in den dienst van God en de menschen te kunnen bezoeken zonder door particuliere verplichtingen gebonden te zijn, noch verwickeld in relatiën, die hij niet zou mogen verwaarloozen. Erger ware het, zoo hij ter-

wille daarvan zijne taak als bode, als opziener, als heraut Gods verwaarloosde (69)! Hij moet zich wijden aan de belangen der gemeenschap en toezicht houden op de gehuwden en ouders (72). De ware weldoeners van de menschheid zijn niet zij, die twee of drie snotneuzen in de wereld schoppen (zóó letterlijk, 77), maar die op alle menschen naar vermogen toezicht houden, letten op wat zij doen, hoe zij leven, waarvoor zij zorgen en wat zij in strijd met hun plicht verwaarloozen. Hij staat met een koning gelijk (72, 79) en zijn koningschap is het offer van vrouw en kinderen waard. Aller menschen vader is hij: de mannen heeft hij tot zonen, de vrouwen tot dochters; zoo gaat hij met allen om en zoo zorgt hij voor allen (81). Ook aan het staatkundig leven wijdt hij zich in den hoogsten zin van het woord; hij spreekt niet over plaatselijke en tijdelijke belangen, maar over zaligheid en ellende, geluk en ongeluk, slavernij en vrijheid (84).

Wie herkent in dit alles niet het beeld van den Christelijken bisschop? Hij heeft deel aan Gods heerschappij (95); zijne ziel moet reiner zijn dan de zon, maar dat kan dan ook (93 v.). Men mag hem niet beschuldigen, dat hij zich met eens anders zaken bemoeit, het zijn menschelijke zaken en dus zijne eigene (97)¹⁾. Hij is onuitputtelijk in geduld: de menschen denken, dat hij geen gevoel heeft, een steen is; hij weet echter dat het kwade door het goede overwonnen wordt (100 v.).

Het is niet te loochenen, dat de kiemen van ascese en clericalisme reeds in het Nieuwe Testament te vinden zijn, meer dan de Protestantsche kritiek pleegt te erkennen. De Paulus der brieven doet veel aan den Cynicus van EPICTETUS denken, gelijk menig woord uit III 22 aan uitspraken uit de Bergrede herinnert (Mtth. 5, 22 vv., 39 vv. 6, 16). Ook elders in de *Dissertationes* treft ons verwantschap juist met de Bergrede. „Waarvan

1) E. ZELLER, *Sitzungsberichte Ak. d. Wiss. Berlin* 1893 bracht 1 Petrus 4: 15 „een die zich met eens anders doen bemoeit” in verband met het tot de Cynici gerichte verwijt: „*aliena negotia curant*”.

zullen wij eten (I 9, 8)? Wanneer gij heden verzadigd zijt, zit gij weder te weenen over morgen, waarvan gij dan eten zult (I 9, 19, vgl. Mtth. 6 : 25 vv.). „Zalig zijn de armen van geest” zegt Jezus, en EPICTETUS heeft het over 't besef van eigen zwakheid en onvermogen in de dingen, die noodig zijn. (II 11, 1). „Laat Uw licht schijnen voor de menschen, dat zij Uwe goede werken zien en Uwen Vader in de hemelen verheerlijken” zegt Jezus, en EPICTETUS : „Waag het omhoog te zien en tot God te zeggen : handel met mij voortaan gelijk gij wilt, ik ben eenswillend met U, ik ben de Uwe. Ik weiger niets van wat Gij besluit : leid mij werwaarts Gij wilt, bekleed mij met het kleed, dat gij verkiest. Wilt Gij dat ik een openbaar ambt bekleed, of ambteloos ben, dat ik in het land blijf of in ballingschap ga, dat ik arm ben of rijk ? Ik zal U op al deze punten bij de menschen verdedigen ; ik zal hun toonen, wat het wezenlijke van elk dezer toestanden is” (II 16, 42). Geene vrouw moet U schoon toeschijnen dan Uw eigene (III 7, 21) en wie een schoone vrouw ziende zegt : gelukkig de man, die haar bezit, die zegt meteen : gelukkig de overspeler ! (II 18, 15) — woorden, die treffend overeenstemmen met Mtth. 5 : 28. Den Christelijken Vader, die in het verborgen ziet, kent ook de Stoïcus : „wanneer Gij de deuren gesloten hebt en het binnen donker hebt gemaakt, denkt er dan om, dat gij nooit zegt : wij zijn alleen, want dat zijt Gij niet, maar God is binnen en hij is Uw daemon (I 14, 13) ; Gij kunt niets voor hem verbergen, niet wat Gij doet, maar zelfs niet wat Gij denkt en overlegt (II 14, 11). Gods wil moet geschieden” (I 1, 17, I 12, 7, II 7, 13) — daarover zijn EPICTETUS en het Nieuwe Testament het eens.

Men zou zeer gemakkelijk de reeks van teksten uit de Bergrede, die met EPICTETUS-plaatsen overeenstemmen tot het dubbele kunnen doen uitdijen van wat ik hier gegeven hebt, en toch, ondanks de somwijlen bepaald treffende gelijkenis, nooit genoodzaakt worden aan afhankelijkheid te denken. Nergens bij EPICTETUS

vermag ik eene plaats te ontdekken, waarvan de gelijk-luidendheid met eenigen Nieuw-Testamentischen tekst verder gaat dan men bij uitingen van verwante gedachtenkringen van te voren reeds verwachten mag. Wel hebben wij te denken aan gelijkheid van geestelijk milieu. Aan beide zijden eene diepgevoelde behoefte aan theïsme : het geloof aan de vaderlijke zorg Gods, die zich niet alleen uitstrekt over onze uitwendige, maar ook over onze innerlijke eeuwige belangen. Bij den wijze heeft dit alles het accent van redelijkheid, bij den Christen van gemoedelijkheid. Beiden bedoelen de synthese te geven van godsdienst en moraal, koesteren eene optimistische levensopvatting en eene idealistische wereldbeschouwing en maken vollen ernst van hunne zedelijke eischen ; maar bij EPICTETUS berust het geheel op zedelijke gronden, het Nieuwe Testament verlangt slechts geloof aan transcendente openbaring, gelijk het ook minder om *deze* wereld dan wel om de toekomstige geeft. Zoo heeft de Stoïcijn meer oog voor wat er in de wereld gebeurt, meer belangstelling voor het lichaam en zijne behoeften dan de oude Christen. Maar hij mist angst over de zonde, vrees voor Gods toorn, berouw, behoefte aan goddelijke vergiffenis en blijdschap over verkregen genade. De bekeering is eene zaak van redelijk inzicht.

Het menschdom kan echter bij redelijkheid-alleen niet leven. Het Nieuwe Testament bezit iets meer dan Stoïsche wijsheid. Maar het is te weinig gezegd, wanneer men zegt, dat de Stoa den weg voor het Christendom heeft geëffend ; haar eeuwenlang geoefende invloed op de geesten is factor tot het ontstaan des Christendoms geweest. VON ARNIM¹⁾ heeft gelijk met de opmerking : „Die christliche Idee des Gottesreichs, einer christlichen Menschheit, kann ihre Abkunft von dem Stoischen Kosmopolitismus nicht verleugnen”. Maar ook het denkbeeld van de absolute waarde van elke menschenziel en van hare door God gewerkte vrijheid was door de

1) Die europäische Philosophie des Alterkiens, S. 299.

Stoa lang vóór het Christendom gepredikt en is dus niet zijn uitsluitend eigendom. Het mystieke element ontleent het aan eene andere sfeer : aan eene in Oosterschen gedachtenkring wortelende Gnosis, die ten nauwste met de mysteriëndiensten samenhangt.

BONHÖFFER's poging om elken invloed van de Grieksche filosofie op het Nieuwe Testament te loochenen is evenals die van ALBERT SCHWEITZER¹⁾ mislukt. Wie zooveel bladzijden druks, zooveel scherpzinnigheid en geleerdheid noodig heeft om aan te toonen, dat overeenstemmingen tusschen stylistische eigenaardigheden, spraakgebruik en denkbelden wederzijds toch allermint op verwante herkomst behoeven te wijzen, geeft ons door dit feit zelf reeds te denken, en wel in tegengestelden zin. REITZENSTEIN en WENDLAND zijn en blijven de hoogst deskundige verdedigers van het gevoelen, dat met name Paulus zich telkens afhankelijk betoont van de populaire filosofie dier dagen ; een gevoelen, dat in de werken van HEINRICI, LIETZMANN, JOHS. WEISS en BULTMANN reeds lang met onwraakbare bewijsmiddelen aannemelijk is gemaakt. BONHÖFFER heeft zelf erkend : „die grösste geistige Macht, über welche das Griechentum in der Zeit des entstehenden Christentums verfügte, war die Macht der stoischen Gedanken, und was sonst noch Kraft und Geltung hatte in der griechisch—römischen Geisteswelt, war entweder, wie der Epikureismus und Skeptizismus gar nicht dazu angetan, einen Mann wie Paulus anzuziehen, oder hatte, wie die wiederauflebende alte Akademie und die peripatetische Philosophie, so viel vom Stoizismus angenommen, dass schliesslich doch in ihm sich alles ernstliche Wahrheitsuchen der Heiden für ihn verkörperte”²⁾. Bij het nader onderzoek naar de afhankelijkheid van het Nieuwe Testament van de Stoa houdt

1) Geschichte der paulinischen Forschung, Tüb. 1911.

2) S. 98.

BONHÖFFER ¹⁾ dan echter uitsluitend rekening met den schoolschen vorm, waarin de laatste zich vertoont, en niet met het eclecticisme van den tijd der Romeinsche keizers noch met het door de Stoïsche propaganda bewerkte algemeene bewustzijn des volks. De overeenstemmingen tusschen EPICTETUS en het Nieuwe Testament zijn uit dit laatste te verklaren.

1) Ten onrechte meent BONHÖFFER (S. 85), dat mijne *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, 2 Aufl. Göttingen 1909, iets meer inhouden dan de titel uitdrukt. Het Buddhisme als bakermat van Oud-Christelijke gedachten en gebruiken voor te stellen is nooit in mij opgekomen.

HET NIHILISME IN DE INDISCHE EN ANTIEKE WIJSBEGEERTE

DOOR

HERMANN WOLF.

I

INLEIDING.

Nemen wij met GEORG SIMMEL ¹⁾ aan, dat het wereldbeeld van den wijsgeer de verhouding eener typisch geestelijke persoonlijkheid tot de wereld en eene typische reactie op het „fenomenale Zijn” uitdrukt, dan zien we, hoe in de geschiedenis van het denken, over het geheel genomen, op het dit „Zijn” op twee volkomen verschillende wijzen gereageerd wordt, n.l. op eene wijze, die men de positieve zou kunnen noemen en op eene, die de negatieve zou kunnen genoemd worden. D.w.z. bestaat er voor het eene geestelijke type slechts de fenomenale werkelijkheid, zonder meer, stilt het zijn kennisdorst aan haar volkomen, vindt het in het verkrijgen van een relatief inzicht in de fenomenen de voornaamste opgave en het doel der wijsbegeerte en ziet het in elk zoeken naar het „Ding an sich”, naar ’t „Absolute” eigenlijk een absurditeit — zoo is voor het andere type daarentegen deze werkelijkheid om kennistheoretische of om andere redenen niet de werkelijkheid, en niets dan een vage vervliegende droom,

1) *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig 1910 p. 35, 42.

of een sluier, waarachter de wære werkelijkheid, de „realiteit der realiteit,” het Absolute, pas te vinden is. Wat bij het eene type het wezenlijke des bewustzijns is: het Transcendente, is voor 't ander niets dan fantazie¹⁾. Alle strijd der Realisten, Fenomenalisten, Positivisten, Dogmatici, Materialisten, enz. met de wijsgeeren van idealistische school berust feitelijk op dit fundamenteel verschil van denkwijze en voelen. Zij zijn niet in staat elkaar te waardeeren en te begrijpen omdat hunne geestelijke constructie volstrekt anders is²⁾. Deze uitersten zijn wellicht ook in geen hoogere Eenheid te verzoenen. — Nu doet zich in de geschiedenis der wijsbegeerte dit merkwaardig feit voor (natuurlijk in tallooze schakeeringen): gedurende een tijd, waarin het denken en voelen overwegend materialistisch-dogmatisch, dus beslist positief reageerend op het fenomenale Zijn is, openbaart zich plotseling bij den een of anderen wijsgeer in een oogenblik van *hoogste abstractie of diepste intuïtie* het Absolute; in den een of anderen vorm. De waarneembare werkelijkheid moet weer kennistheoretisch min of meer als irreëel aangenomen worden of wordt als zoodanig beleefd en hij zal dientengevolge op deze realiteit „negatief” reageeren. Allerwege wordt De Nieuwe Leer verkondigd: plotseling ontstaat er een idealistische strooming, de materialistische Augiasstal des tijds wordt met noesten vlijt gereinigd en hoewel een zuiver-idealistische leer natuurlijk nooit of te nimmer bij de groote massa ingang vinden kan. drukt zij toch op de

1) Hoe waar zijn SIMMELS woorden l. c. p. 95:

„Es hat etwas Erschütterndes und diese Erschütterung bis in die Fundamente des Denkens hinein Fortpflanzendes, dass der eine Teil der Menschheit nur das Nicht-Erscheinende für real hält, alle unmittelbare Tatsächlichkeit für Schein und Trug — der andere Teil aber das Uebersinnlich Absolute und das sinnlich Gegebne diese Rollen vorbehaltlos tauschen lässt.”

2) Zoo heeft b.v. NATORP in zijn „Platos Ideenlehre” Leipzig 1903 p. 366 er met nadruk op gewezen, dat de oorzaak van ARISTOTELES misverstaan van PLATO ligt in „der ewigen Unfähigkeit des Dogmatismus sich in den Gesichtspunkt der kritischen Philosophie zu versetzen.”

stemmingscultuur van den tijd haar stempel. Zijn echter bij den dood van een grooten idealistischen denker de epigonen aan zichzelf overgelaten, dan kan de stroom van het denken weer in verschillende richtingen gaan vloeien. Of de voorheen wellicht onderdrukte twijfel krijgt de overhand: de waarneembare werkelijkheid is niet langer meer een vaag beteekenisloos droombeeld, het realisme wint veld, de stroom verzandt langzamerhand weer in een dor materialisme, of het tegenovergestelde geschiedt: de leer van den „meester” wordt tot de laatste consequentie in de richting van het Absolute, Transcendente, doorgetrokken en dit heeft vaak het gevolg (wat men een pathologisch denkverschijnsel zou kunnen noemen) dat de denkende geest, die de verschijnselen-wereld in den diepsten zin als onwerkelijk beleeft of om kennistheoretische redenen als zoodanig aannemen moet, plotseling de voeling met het Absolute Transcendente verliest, dat bij hem óf niet langer het wesenlijke des bewustzijns blijft óf tegen een scherp sceptisch alles doorborend denken geen stand houden kan: het Absolute moet hij dientengevolge ten eenentmale ontkennen, alle steun wordt hem daardoor onttrokken en hij zinkt in een bodemloos *Niets*. De tragedie van het denken heeft haar toppunt bereikt, het leege hopelooze Absolute-Niets grijnst den wijsgeer aan. Hij reageert noch positief noch negatief meer; hij zweeft om zoo te zeggen reactieloos in een leege ruimte.

Verscheidene malen heeft in de geschiedenis der Wijsbegeerte zich het denken in die richting bewogen, nl. dat zoowel de relatieve fenomenale wereld = Niets als de absolute transcendente noumenale = Niets verkonddigd werd. Kennistheoretisch absoluut-Illusionisme of Scepticisme wordt veelal Akosmisme of Nihilisme m.a.w. het wereldgeheel wordt beleefd of aangenomen (in de kantiaansche terminologie) ¹⁾ als een „Nihil-Negativum”.

Het feit heeft zich in de Indische wijsbegeerte bij de

1) KANT *Kr. d. reinen Vernunft* (Kehrbach) p. 259—261.

middelste leer der Madhyamika Sastra van Nagarjuna, in de Grieksche bij ZENON en hoofdzakelijk bij GORGAS en bij den leerling van PLOTINUS, den nieuw-Platonist Damascius¹⁾ voorgedaan en in de nieuwere zou het zich volgens v. HARTMANN²⁾ bij de consequente doorvoering van de Kantiaansche principien weer moeten voordoen.

1) ARTHUR DREWS. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena 1907 pag. 14 en 333. Damascius enthüllte den abstrakt-monistischen Charakter der gesamten neuplatonischen Weltanschauung. Die antike Weltanschauung löste sich völlig in Akosmismus und Illusionismus auf, und das Einzige, was ihr noch übrig blieb, war die inhaltsleere Abstraktion des Einen, das indische Brahma, das in absoluter Ruhe und schweigender Erhabenheit, anziehend und doch drohend zugleich, wie ein ungeheures Fragezeichen, dem antiken Menschen geheimnisvoll entgegenstarrte, und in dessen Abgrund alle Bestimmungen der abendländischen Philosophie verschwanden.

2) *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Leipzig 1885, 3e. Auflage pag. 48. „Dass aller erkenntnistheoretischer Idealismus, wenn er nicht zum aufgehobenen Moment in einen erkenntnistheoretischen Realismus herabgesetzt wird, rettungslos zum absoluten Illusionismus führt, das ist das festzuhaltende Resultat unserer bisherigen Untersuchungen. Freilich ist hiermit noch gar nichts gegen die Wahrheit der idealistischen Principien bewiesen; es ist nur bewiesen, dass dieselben nur dann wahr sein können, wenn der absolute Illusionismus der allein wahre erkenntnistheoretische Standpunkt ist. Letzteres wäre ja möglich; wenigstens würde das nichts dagegen beweisen, dass von unseren modernen europäischen Idealisten bis jetzt keiner den Mut gehabt hat, sich zu der Consequenz des absoluten Illusionismus zu bekennen, sondern jeder sich mit Halbheiten vor diesem Extrem zu retten gesucht hat. Denn in Asien hat die echte ältere Lehre des Buddhismus [de Madhyamika Sastra nl.] allerdings diesen Mut gehabt, absoluter Illusionismus zu sein, und auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage ein methaphysisches und religiöses System zu errichten, das nur darum Atheismus sein dürfte, weil es ebensowohl Akosmismus und Anegoismus war“.

Opmerkingen.

1) SCHOPENHAUER is door PFLEIDERER „Religionsphilosophie“ 1 2e Aufl. Berlin 1883 p. 554 Nihilist genoemd, maar zooals VOLKELT „SCHOPENHAUER“ Stuttgart 1901 2e Aufl. o. i. zeer juist opmerkten onrechte. Het „Niets“ v. d. heilige is geen „nihil negativum“ maar een „nihil privativum“ zie bijv. Welt a. W. und V. 3e. Aufl. Frauenstädt p. 484, 548. Parerga II § 115, Briefel 205. (Grisebach).

2) Ook in de *Gnosis* zijn nihilistische stroomingen aan te wijzen. Zie

II

HET NIHILISME IN INDIË.

Nooit meer heeft zich de menschelijke geest zoo hoog boven de fenomenale realiteit uit verheven en zoo sterk 't wonder van 't „Zijn” beleefd, nooit heeft hij wellicht schooner een groote metaphysische waarheid uitgesproken dan in de oud-indische Upanishads. Weliswaar nog in een kleurig omhulsel, maar dat toch den kostbaren kern volkomen laat doorschemeren. Een zuiver idealistische leer is in deze Upanishads verkondigd door menschen van bij uitstek metaphysischen aanleg. Zòo sterk de irrealiteit der buitenwereld en de eenige realiteit van het Absolute in BRAHMAN-ATMAN beseffen, zòo doordringen tot in het diepste der ziel om daar het eeuwige, onvergankelijke te vinden, konden slechts zij, die van zoo wijsgeerigen aard waren als de oude Indiers.

De grondgedachte der Upanishads beweegt zich om deze twee begrippen, nl. die van de eenige volstreckte realiteit van de Atman en die van 't Brahman, die eigenlijk volkomen aan elkaar gelijk zijn, maar tallooze variaties vertoonen, waarop integaan hier de plaatsruimte verbiedt¹⁾. In 't Algemeen kan men Brahman het kosmische, Atman het psychische principe noemen. Wij kunnen nu met

hiervoor: WOLFGANG SCHULZ *Dokumente der Gnosis* Jena 1912 Kap. V. „*Nihilistische Systeme.*”

3) Louvier *Sphinx locuta est. Resultate einer rationellen Faustforschung.* HAMBURG 1906 vat de scene Faust II 2 „Finstere Gallerie” als 't *Nihilisme* in de Philosophie op „Die Mütter”: KANT'S 4voudig Niets. Der „Schlüssel” de Wijsbegeerte.

Der Dreifuss — de tijd (verleden, heden, toekomst) enz. „In deinem Nichts hoff ich das All zu finden” — Faust hoopt in „'t Niets de illusie Helena te vinden,” enz.

4) PAUL BOURGET heeft in zijn „*Essais de critique psychologie contemporaine*” 't Nihilisme in de fransche literatuur onderzocht (zie bijv. „*Le Nihilisme de Gustave Flaubert.*”)

1) Zie: DEUSSEN *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, Leipzig 1894 p. 36.

WALLESER¹⁾ aannemen, dat de Atman gelijk te stellen is met datgene wat men in de terminologie der nieuwere wijsbegeerte verstaat onder 't *absolute*, transcendente *Ik*, 't *transcendente substraat van 't bewustzijn* of met KANT wellicht: 't *transcendenteele subjekt* m.a.w. 't objekt-looze, „erkennende, nicht zu erkennende Subjekt”.

„*Tat tvam asi*”, 't groote woord²⁾ dat de identiteit van de Atman met den wereldgrond Braham³⁾ aanduidt *aham brahma asmi*:⁴⁾ Ik ben Brahman en de samenvatting *brahman-atman-arkyam*.

Eenheid van Brahman en Atman, zijn de fundamenteele dogma's der Upanishaden.

In het bewustzijn van de eenige realiteit van het transcendente absolute Ik, v. d. Atman en de volkomen verwerping van datgene wat niet de Atman is, in de meditatie, in 't doordringen tot in het binnenste der ziel, in 't opflikkeren der waarheid zijner gemeenschap met den absoluten wereldgrond, 't Brahman en de daardoor zekere onsterfelijkheid, vindt de Brahmaansche wijsgeer zijn hoogste geluk, zijn vrede en zijn steun.

De in de Upanishads verkondigde abstrakt-monistische gedachten hebben zich echter in den loop des tijds verder ontwikkeld en de zuiver-idealistische leer verkeerde later in 't groote Epos Mahabaratam weer in een naif-realistische, maar werd *religieus* verdiept. De Maya of de fenomenale, als irreëel beleefde of aan-

1) WALLESER: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904 p. 65—66, ook DEUSSEN: Das System des Vedanta. Leipzig 1883 p. 50 en 185. SPEYER: De indische Theosophie en hare beteekenis voor ons. Leiden 1910, p. 64.

2) DEUSSEN. Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897. In de Chandogya-Upanishad in de Samaveda 6, 8, 7 p. 166, 't eerst uitgesproken, 6, 1, 3, 5, Hier ook de bekende plaats, „aan woorden zich hechtend is de verandering niets dan een naam”, „dies ist die älteste Stelle, in der die Nicht-Realität der vielheitlichen Welt ausgesprochen wird.” In deze Upanishad wordt echter de groote metaphysische gedachte nog in plastischen vorm uitgesproken.

3) Brihadamyaka Up. Yajurweda 1, 4, 10.

4) WALLESER l. c. p. 68.

genomen realiteit werd langzamerhand tot de Prakiti, de „Natuur” in het *Sankhya* systeem en de zoo diepe wijsgeerige gedachten, die echter natuurlijk nooit bij 't volk ingang vinden konden, werden daarin zuiver godsdienstig opgevat. In den na-epischen tijd hebben zich weer verschillende wijsgeerige systemen ontwikkeld over wier onderling verband wij nog niets met zekerheid kunnen zeggen. Wij kennen zes orthodoxe systemen: de Vaiceshikam, Uyayana, Sankhyam, Yoga, Munanda en 't door CANKARA gekommenteerde Vedânta, dat onze voornaamste bron uitmaakt. Dan hebben wij nog een samenvatting naar de waarde van de systemen der *Sarva-darçana samgrata* van Madhava-acarya (1331 na Chr.) waarin de laagste trap de *materialisten* (Carvaka's) en de hoogste, de leer van CANKARA innemen. Tot de laagste trap behooren echter behalve de Carvaka's nog de *Buddhisten* en de *Jaina's*. De *Buddhisten* zijn weer in drie wijsgeerige sekten verdeeld — de *Madhyamika's* de *Nihilisten*; de *Yogacaras dogmatische Idealisten*, de *Vaikha shikas*: *Kennistheoretisch indifferente of naiefrealisten* ¹⁾. CANKARA neemt aan dat deze drie hoofdscholen geen phasen waren in de ontwikkeling maar naast elkaar bestonden en hij verklaart dat zij zich ten tijde van BUDDHA'S leven al ontwikkelden en de glossator (*Govinda Ananda*) zegt, dat naar den intellektueelen aard des leerlings hij zich bij de verschillende scholen aansloot ²⁾. Een andere kommentator van CANKARA'S Bhashya, Vacaspati-Miçra zegt in zijn Bhamati, dat 't eigenlijke einddoel van alle *Buddhisten* de *Cunyavada* of 't *kennistheoretische Nihilisme* was; slechts naar gelang zij begaafd waren onderscheidden zich de enkelen, de zwak begaafden werden door de leer dat alles is (*Sarvastitva*) die van middelmatige begaafdheid door 't subjektief idealisme langzamerhand tot de leer dat *alles leeg en nietig is*

1) WALLESER l. c. p. 4. DEUSSEN *Gesch. d. Ph.* I—III, Leipzig 1908 p. 207 neemt 4 systemen aan en neemt de problematische idealisten de *Santrantika's* er bij.

2) WALLESER l. c. p. 5.

heengevoerd, de begaafden alleen konden deze direkt begripen¹⁾. Voordat wij ons nu met dit Nihilisme nader bezig houden, moeten wij eerst konstateeren dat het oudere Buddhisme zich wel met ethische en religieuze vragen bezig hield, maar wars van alle metaphysische en kennistheoretische problemen was en daardoor in volstrekte tegenstelling met de Upanishads stond. BUDDHA die geen wijziging systeem leerde, schijnt dus ter wille van religieuze en ethische problemen weinig voor metaphysika over gehad te hebben²⁾. Is het nu een wonder dat hij de groote ontdekking der Upanishads de „Atman”, het „transcendenteele subjeet” loochenen moest? Met allen nadruk zien wij het Buddhisme tegen het Atmanbegrip polemiseeren. Niet dat hij het *empirische* Ik ontkende, maar hij bestreed de realiteit van een *transcendenteel* Ik. Hij kon echter door dit akosmisme wat ethika betreft slechts een indifferente houding aannemen, daar er bij vernietiging van 't absolute subjeet, geen plaats is voor een meer dan egoistische ethika, welke de Upanishaden door het door hen geleverde bewijs, dat er geen persoonlijk, individueel ik bestaat, konden verwerpen. De overtuiging, dat het Ik als persoonlijk Ik slechts een fiktie is, kon van groote opvoedkundige waarde zijn voor de Upanishads. Door de radikale loochening van alle *absolute* waarde van het subjeet door 't Buddhisme, kon dit ethisch maar weinig beteekenen. Stond BUDDHA dus wat methaphysika betreft op een volkomen negatief standpunt, van kennistheoretisch standpunt was het oudere Buddhisme positivistisch, en skeptisch of vrijwel indifferent. *Maar dat laatste standpunt heeft veroorzaakt dat langzamerhand behalve de loochening van 't bewustzijn ook in de „scholen” 't geheel van 't Zijn werd geloochend; alle begrippen worden als leeg (sunya) bewezen; men negeert zelfs het begrip Niet-Zijn en er kan dus bij hem meer sprake zijn van een*

1) WALLESER I. c. p. 6.

2) WALLESER I. c. p. 11. „Die grundsätzliche Ablehnung aller metaphysischen Probleme ist für Buddha geradezu charakteristisch.”

negativisme dan direkt van een nihilisme, omdat zowel Zijn als Niet-Zijn wordt geloofend en een middenleer (*madhyamaka-vada*), een middenweg als de beste verhouding tot de realiteit aangenomen wordt ¹⁾.

Deze *Madhyamika-Sastra* nu muntten door een niets ontziend scherpzinnig denken uit ²⁾. In te gaan op de bewijzen tegen alle begrippen verbieden de grenzen van dit opstel. Wij verwijzen naar WALLESERS vertaling. Wij willen hier slechts „'t Zelf” en de „objekten” (*atma-dharma*) nader bespreken.

Volgens DEUSSEN ³⁾ argumenteerden de *Madhyamikas* zoo: „Zooals de bedelaar steeds meer verlangt hoe meer men hem geeft, zoo moeten wij om de reden der oogenblikkelijke vernietiging en de [ergens anders] gedane concessies er den nadruk op leggen, dat ook de met de objekten-wereld overeenstemmende gevoels-wereld en de daarop gegrondveste waarheid als een bedrog is af te wijzen en dat men slechts rust in 't inzicht dat alles leeg en nietig is, vinden kan. De waarheid bestaat derhalve in het, van 't geheele tetralemma van *'t zijn, niet zijn, — alle beide zijn, geen van beide zijn*, bevrijde *niets*. Als 't wezen van de kruik in de realiteit bestond, dan zou de inspanning hem te produceeren te vergeefs zijn (want dan had hij al realiteit). Als het wezen van de kruik in de Niet-realiteit bestond, dan zou men daartegen hetzelfde kunnen inbrengen (geen inspanning zou hem immers reëel kunnen maken). Want men zegt: „Het zijnde heeft niet zijn oorzaak op aarde. Het gelijkt op de ruimte en dergelijk. Het niet-zijnde kan nooit iets uitwerken. Als etherbloemen is 't nooit te bereiken.”

1) MAX WALLESEER, *Die mittleren Lehren des Madhyamika-sastra Nagurjana nach der tibethischen Version übertragen*, Heidelberg 1911.

2) KERN, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*. Haarlem 1884 I 276 noemt hen de bloem der Buddhistische wijsgeeren. Zie ook l. c. II p. 399 over den Nagurjuna.

3) DEUSSEN, *Geschiede der Philosophie* I 3 p. 216—217 en „Das Sytem des Vendanta” p. 137.

De term *nastikyam* (nihilisme) komt reeds voor in den *Yajurveda* *Maihyanu Upanishad* (DEUSSEN 60 *Upanishads* p. 312 en 324).

Wat daarentegen de beide andere mogelijkheden van het tetralemma aangaat, zoo zijn deze als zichzelf tegensprekende, onbruikbaar. Daarom zegt de Eerwaarde (BUDDA) in de Atankaravatara: „Wat de kennis als bepalingen aan de dingen geeft, dat is niet hun eigen wezen, hun onbestendigheid is niet in woorden uit te drukken en duidt aan dat zij eigen wezen missen,” en verder „dat overtuigt met de bewijskracht der werkelijkheid wat ons de wijzen van de dingen zeggen, op 't zelfde oogenblik dat wij ze kennen, vergaan zij” d.w.z. aan geen van bovengenoemde mogelijkheden heeft men een houvast. Als op deze wijze tengevolge van de vier grondvoorstellingen (nl. van de ongedurigheid, smartelijkheid, betrekkelijke waarde en leegheid der dingen) alle waanvoorstellingen zijn vergaan, dan is daardoor 't absolute, vormelooze Nirwana volbracht, 't doel bereikt en ieder verder onderwijs overbodig”. Wij geven nu uit bovengeciteerde vertaling van WALLESE¹⁾ eenige stukken.

(Derde Hoofdstuk „Het gebied der zintuigelijke waarneming”.) Ten bewijze dat de zes zintuigen (zien, hooren, enz.) niet bestaan zegt de Meester: (bij 't onderwijzen v. d. leerling). Het Zien ziet niet zich zelve²⁾. Hoe kan 't dan, als 't zich zelve niet ziet, 't andere zien?

Maar (wordt er daartegen ingebracht door den leerling) al ziet 't oog ook zich zelve niet, 't ziet toch het andere. Zooals het vuur al brandt het ook zichzelf niet, het andere brandt.

Antwoord van den Meester: „Het zien te verklaren door het voorbeeld van het vuur is onmogelijk, om deze reden: Zooals door het *gegane*, *nog* niet *gegane*, een *tegenwoordig* gaan niet waar te nemen is, (Omdat in 't *gegane* geen gaan meer is, daar hierin 't *gaan* al vergaan is en omdat aan 't van werking ontdane geen werking mogelijk is. In 't *nog* niet *gegane* is ook geen gaan, omdat daarin geen gaan bestaat; in 't *tegenwoordig* gaan is ook

1) l. c. p. 22.

2) Zie de Briharadaranyaka—Upanishad 3, 4, 2 (DEUSSEN 60 Upanishads p. 436) „Niet zien kunt gij den ziener van het zien” enz.

geen gaan, omdat gescheiden van 't gegane en 't nog niet gegane geen gaan hoe ook bestaan kan. Daarom is ook bij 't verbrande, bij 't nog niet verbrande, bij 't brandende geen handeling van het branden. Zoo is ook bij 't geziene, nog niet geziene, 't nu gezien wordende geen handeling van 't zien aan te nemen". De ziende, waarnemende, bestaat ook niet¹⁾, dus bestaat 't te ziene (dat gezien moet worden) en 't zien niet, dus bewustzijn, aanraking, gevoel en verlangen ook niet. Zoo is het ook bij het hooren, proeven, enz."

Over 't *Zijn en Niet-Zijn* ²⁾.

't „Op zich zelve zijn" ontstaat niet uit oorzaak en gevolg, omdat dat gekunsteld zou zijn en omdat 't op zich zelve zijn niet van een ander afhankelijk kan zijn. „Anders zijn" bestaat evenmin, want 't op-zich-zelve zijn van een ander ding wordt „anders-zijn" genoemd en daar 't op-zich-zelve zijn niet bestaat, bestaat anders-zijn ook niet.

Daartegen wordt echter ingebracht : (door den leerling).

„Zonder op-zich-zelve zijn en anders-zijn zullen de dingen zijn."

Antwoord van den Meester : Waar zou er een zijn, zonder „op-zich-zelve en anders-zijn" zijn ? Slechts door opzichzelve en door anders-zijn bestaan zij."

Argument : „Zoo is er toch niet-zijn."

Antwoord : Zonder Zijn is er geen Niet-Zijn. Het Zijn van een ander Zijn noemen de menschen Niet-Zijn. Daar wordt nu dit argument tegen in gebracht (door den leerling) :

„Door het inzicht in de gesteldheid van 't Zijn wordt men verlost", dus bestaat ook 't op zichzelf Zijn der dingen.

Antwoord van den Meester : Zij, die opzich-zelve zijn,

1) Zie hiervoor l. c. p. 23.

2) l. c. p. 81 Einwand [v. d. leerling]: „Die Dinge sind mit *An-sich-sein*. Weil man sieht dass sie zur Ausübung verschiedener Wirkungen fähig sind, und weil auch das *Ansich-sein* aus Ursache und Bedingung hervorgeht."

anders-zijn, Zijn en Niet-Zijn zien, die kennen niet 't wezen van BUDDHA's leer. Hij heeft *Zijn* en *Niet-zijn weerlegd*."

..... Wat door op-zich-zelve-zijn bestaat, kan later niet Niet-Zijn. Omdat 't vanzelf zijnde niet verandert, daarom moest daaruit de eeuwigheidsopvatting volgen. (Men zegt) „Dat ding was vroeger, nu is 't er niet meer". Uit deze opvatting nl. dat 't bestaan van het ding zou worden vernietigd, zou men een vernietiging moeten aannemen. Omdat er zoovele fouten in de opvatting van „Zijn" en „Niet-Zijn" bestaan, daarom ziet hij die inziet: „De dingen zijn zonder op-zich-zelve-zijn", de *waarheid*. Omdat het de middenweg is, (madhyamika sastra) bereikt hij het hoogste."

Over: „*Het zelf en de objekten* (Atman-Dharma) ¹⁾.

..... *Argument*: De Atman is reëel, omdat door den Eerwaarden de Atman als bestaande is verkondigd.

Antwoord: „'t Zelf (Atman) wordt men geleerd te erkennen (maar) „Niet-Zelf" (Anatman) wordt ook geleerd."

Door de Buddha's wordt echter Niet-Zijn van welk Zelf en Niet-Zelf ook onderwezen. (volgt hoe de verschillende minder begaafde leerlingen worden onderwezen). Den goeden leerlingen, die alle hun goeden aanleg tot rijpheid ontvouwd hebben, en in staat zijn den stroom van 't Zijn te doorvaren, wordt als saamvattende mededeeling der hoogste wijsheid, geleerd: Een zelf (Atman) en Niet-Zelf (Anatman) bestaat niet.

„Alles is werkelijk, is niet werkelijk, is werkelijk en niet-werkelijk, is noch werkelijk noch niet werkelijk: dat is de leer van BUDDHA." „Alles is werkelijk" omdat in 't gebied van de zintuigen, zooals het oog, enz. de voorwerpen, zooals stof en verschijning, enz. de gewone waarheid niet tegenspreken; „is niet werkelijk" omdat in den hoogsten zin, 't afhankelijk ontstane een bedrog is

1) l. c. 103.

wat zijn en op-zich-zelf zijn betreft, en niet kan worden bereikt, omdat het niet zoo is, als 't schijnt te zijn. 't Is „niet werkelijk”, ten opzichte van het optreden der beide waarheden; 't is „noch werkelijk” „noch niet-werkelijk” omdat in den tijd van 't volkomen inzicht de Yogins (priesterleerlingen) de gesteldheid der objekten op geenerlei wijze voorstellen.

..... „Zoo is datgene wat den weg naar den hemel en de hoogste volmaaktheid belooft, het niet-één zijnde, niet veelheid zijnde, niet afgesneden zijnde, niet Eeuwige. Het is die uiterst diepe waarheid der hoogste idee, de bereiking der hoogste trap, de leer-ambrozia van den de wereld beheerschenden Eerwaarden BUDDHA.”

Belangstellenden verwijzen wij naar de vertaling van WALLESEER, men ziet hoe daar met groote scherpzinnigheid alle begrippen (tijd, oorzaak en gevolg, enz.) aan een kritiek onderworpen en „gewogen en te licht bevonden” worden. Hier konden uit den aard der zaak slechts eenige onvolledige, hoewel karakteristieke voorbeelden worden gegeven. Wij zien dus hier feitelijk de loochening of negatie van *alles*, ja zelfs *de negatie der negatie*.

De abstrakt-monistische leer der Upanishaden verkeert hier in 't *Buddhisme* in een volkomen leeg Negativisme door een buitengewoon subtiel denken. Wij zullen nu zien hoe in Griekenland 't monisme van PARMENIDES 't zelfde lot tegemoet ging.

III

HET NIHILISME IN GRIEKENLAND.

De Grieksche wijsbegeerte in 't eleatische tijdperk vertoont in menig opzicht merkwaardige overeenkomst met de indische in de Upanishads. Haar ontwikkeling is eveneens van 't naïef-realistisch standpunt uitgegaan en komt tenslotte tot dezelfde idealistisch-monistische

opvatting. Haar denken gaat den zelfden weg van positieve tot negatieve reactie op 't fenomenale Zijn.

Maar is er uiterlijk groote overeenkomst te constateeren, innerlijk verschillen zij ten zeerste. De *Indische* filosofie is overwegend intuïtief, ziet en voelt werkelijk de verschijnselenwereld als een sluier, als de „*Maya*.” De in de Upanishaden zich uitende metaphysische geest *beleeft* in extase het Absoluut-Eene van „*Brahman-Atman*” in zich en verheerlijkt 't als 't summum bonum in gloeiende kleuren; de grieksche wereldbeschouwing in PARMENIDES' en XENOPHANES' tijd was overwegend *logisch-intellektueel*. Het Zijnsbegrip van PARMENIDES is een der merkwaardigste afgetrokkenheden waartoe de menschelijke geest zich in de geschiedenis van zijn denken verstout heeft. Hier openbaarde zich in een oogenblik van hoogste abstraktie (niet zooals bij de Indiers van diepste intuïtie) een grondwaarheid der wijsbegeerte. Weliswaar kleeft aan het begrip van 't Eenig-Zijnde nog een sterke „*Erdgeruch*”¹⁾ en kunnen wij het feitelijk vrijwel met ons hedendaagsch begrip „*materie*” gelijkstellen; weliswaar is 't niet 't abstrakt-monistische begrip der Indische filosofie maar toch een wijsgeerige grondwaarheid, zooals in de Chandogya-Upanishad in *plastischen* vorm wordt uitgesproken²⁾. Het 'ov is evenzeer een relatief-negatief en limiteerend begrip en in tegenstelling gedacht met de γενεσις en de ολεθρος die de zinnenwereld beheerschen, als SPINOZA's *substantia* in tegenstelling verkeert met de *modi*, waaruit de geestelijke en lichamelijke wereld is samengesteld³⁾ en er bestaat zeker een analoge verhouding tusschen de, achter de zinnelijke phaenomena liggende noumena of het Ding-an-sich van KANT, met het eenige

1) GOMPERZ: Griechische Denker I Leipzig 1896 p. 139.

2) DEUSSEN: Sechzig Upanishads p. 154. „Alle drei CHANDOGYA, PARMENIDES, SPINOZA und so alle Philosophen vor KANT begehen den Fehler empirische Vorstellungsformen auf das Metaphysische zu übertragen, wodurch ihre Metaphysik die Wahrheit nur in *bildlicher* Form ausspricht.”

3) DEUSSEN *Gesch. d. Phil.* I 1 p. 286.

ware, achter de onbestendige verschijning liggend 'ov¹⁾. Maar had NIETZSCHE²⁾ geen gelijk uit te roepen : wat een abstraktie voor een Griek ! en is 't te verwonderen dat PARMENIDES' leer in Griekenland groote hilariteit verwekte? Deze ronde, onbewegelijke, begrensde, ongewordene, stijve bol zou 't ware Zijn zijn ? Alle verandering was slechts een naam, „die de sterfelijken geven in hun waan”³⁾ de onwetenden met dubbel gelaat. Want radeloosheid be-
stuurt den onvasten zin in hun boezem,..... een verwarde schare, voor wie Zijn en Niet-Zijn 't zelfde is of niet (hier ziet men duidelijk een toespeling op HERAKLITUS' *παντα ρει*)⁴⁾.

Maar deze opvatting van het „Eenig-zijnde” = het reële en de ontkenning der juistheid der zinnelijke waarneming was voor kritiek vatbaar en zou aan ZENON en later aan GORGIAS de sterkste argumenten aan de hand doen om de „Zijnsleer” den ondergang te bereiden en in een Scepticisme en Nihilisme te doen omslaan. PARMENIDES' leerlingen MELISSUS en ZENON erfden van hun meester een begrip, waarmede zij niet veel konden beginnen : deze Zijnsleer was voor weinig of geen uitbreiding vatbaar en beiden moesten het toch voor

1) ZELLER *Philosophie der Griechen I* p. 987 daarentegen zegt : „Auch die Eleaten haben aber nicht das hinter der Erscheinung liegende von der Erscheinung sondern die wahre Ansicht der Dinge von der Falschen unterschieden” waartegen GOMPERZ l. c. p. 390 o. i. met recht polemiseert.

2) NIETZSCHE: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* Nachlass 1893 (Taschenausg. p. 460) „.....das Wunderbare an jener Tatsache um diese Zeit ist vielmehr der gänzliche Mangel an Blut, Religiosität und ethischer Wärme, das Abstrakt-Schematische bei einem Griechen, vor allem aber die fruchtbare Energie des Strebens nach Gewissheit, in einem mythisch denkenden und höchst beweglichen phantastischen Zeitalter.”

3) Merkwaardige overeenkomst in *Chandogya Upanishad* in de Samaneda 6, 1, 3—5 „aan woorden zich hechtend is de verandering, niets dan een naam.”

4) DIELS. *Die Fragmente der Vorsokratiker I* 2e Aufl. Berlin 1906 p. 117—121.

PARMENIDES opnemen en zijn leer tegen de openbare meening verdedigen ¹⁾).

MELISSUS, die een sterke mystieke neiging schijnt gehad te hebben, verkeerde 't Zijnde in een meer geestelijk wezen en kende het smarteloosheid en eeuwigheid toe ²⁾, maar ZENON trachtte de leer van zijn meester in de details uit te werken en bereidde haar daardoor onbewust den ondergang. Voordat wij tot zijn scherpzinnige kritiek overgaan moeten wij ons eerst duidelijk maken wat realiteit voor PARMENIDES' school beduidde, daar dit probleem aan ZENONS' en GORGIAS' kritiek ten grondslag ligt.

Reëel is *volgens deze school* alles wat grootte bezit, dus uitgebreid en deelbaar en veelvuldig is. Nu wordt een veelvuldigheid uit eenheden samengesteld, deze eenheden moeten als ware of absolute Eenheden, ondeelbaar, onuitgebreid, zonder grootte, dus ook niet reëel zijn. Dientengevolge is de *realiteit gelijk aan een som van irrealiteiten*. Het begrip Zijn blijkt zichzelf tegen te spreken „der Koloss des Realen ruht auf den thönernen Füßen des Irrealen.” Gaat men nu uit van 't *veelvuldige* en blijft dit een veelvuldigheid, zijn de eenheden waaruit 't bestaat om grootte, uitgebreidheid en dus realiteit te bezitten niet op eenheden opgebouwd, zoo is 't zonder steun en zal het ten slotte tot NIETS vervallen. „Das Eine IST irreal; das Viele WIRD irreal, mag es nun auf sich selbst gestellt zu nichts zerbröckeln oder auf den Flugsand des Einen gestellt werden.” ³⁾ Zoo zullen wij ZENON, die als rechtschapen Ontoloog in 't strijdperk trad om 't voor PARMENIDES op te nemen, het als Skeptikus of beter als Nihilist zien verlaten. In zijn argumenten tracht hij met wonderbaarlijke dialektische scherpte ⁴⁾ aan te toonen, dat er noch beweging

1) Zie PLATONS PARMENIDES 127 E., 138 D.

2) GOMPERZ l. c. p. 149 noemt hem „das enfant-terrible der Metaphysik”. ARISTOTELES Metaphysika I en Physika I 2 zegt van hem dat hij *μικρὸν ἀγροικότερος* is.

3) GOMPERZ l. c. p. 164.

4) ARISTOTELES noemde hem den meester van dialektiek, zie ook PLATO (Phaedrus 261 D.).

noch veelheid bestaan kan. Zijne bekende bewijzen voor of liever tegen de eerste (het Pijlargument en Achilles en de Schildpad) willen wij hier niet bespreken, maar ons met de aporieën tegen de veelvuldigheid bezighouden, zonder verder op kritiek in te gaan.

ZENON argumenteerde aldus : ¹⁾

„Als er een veelvuldigheid bestaat, dan moet deze zooveel zijn als alle bestaande dingen, niet meer en niet minder. Als er echter zooveel bestaat als er bestaat, dan is 't *begrensd*. Als er een veelvuldigheid bestaat, dan is 't Zijnde onbegrensd. „Als 't Zijnde geen grootte had, dan zou 't in 't geheel niet bestaan. Als een ding echter bestaat, dan moet het ding een zekere grootte en dikte hebben en 't eene van 't andere door een afstand gescheiden zijn. En van datgene wat er buiten ligt, geldt hetzelfde. Want ook dat zal een grootte hebben en daarvoor zal weer iets liggen. 't Is hetzelfde of men dit eenmaal uitspreekt of telkens herhaalt ; want geen enkel van zulk deel van 't Zijnde zal 't uiterste zijn en nooit zal 't eene zonder verhouding tot het ander bestaan. Als er dus vele dingen bestaan, dan moeten zij zoowel groot als klein zijn : klein tot nietigheid, groot tot in 't oneindige. „Een ding dat noch grootte noch dikte noch massa bezit, kan niet bestaan. Want als 't aan een ander ding toegevoegd zou worden, dan zou 't dit niet grooter maken. Als nl. een uitgestrektheid, die geen uitgestrektheid heeft, bij een andere komt, kan die niets aan grootte er bij voegen. Zoo is dus 't er bij komende niets. Als echter door zijn wegname 't andere ding niet kleiner wordt, noch door zijn toevoeging grooter, dan is 't duidelijk, dat zoowel het er aan toegevoegde als 't weggenomene niets is.

Wij kunnen met GOMPERTZ ²⁾ deze twee aporieën zoo verkorten „als ieder der dingen werkelijk één is, dan moet 't ondeelbaar d.w.z. onuitgebreid, dus zonder

1) DIELS: Die Fragmente der Vorsokratiker I p. 133. Ook NESTLE Die Vorsokratiker Jena 1903 p. 130.

2) l. c. p. 163.

grootte zijn, en als er vele dingen zijn, dan moeten twee van hen, door een, er tusscheninliggend, ding gescheiden zijn, dat uitgebreidheid en dus deelen bezit, die dus op gelijke wijze gescheiden moeten zijn en zoo door tot in het oneindige.”

Dat in deze thesen werkelijk groote wijsgeerige waarheden uitgesproken worden, behoeven wij niet te zeggen.

Wij zien dus dat 't begrip *'ov* (Zijn) = Realiteit = Materie in een Niet-Zijn omslaat, daar dit begrip een innerlijke tegenstrijdigheid bezit en ZENON, die de veelheids-aanbidders bestrijden wilde, strijdt onbewust tegen zich zelf en 't Eene verbreekt door zijn kritiek tot een Niets. Wij kunnen met THOMPSON¹⁾ zeggen: „That the worshipped *'ov* is after all a pityful *μη 'ov*.” In ZENON zien wij de ontbinding der Parmenideische Zijnsleer, die PARMENIDES zelf geanticipeerd had door het in beeldvorm uitspreken eener groote philosophische waarheid.

Is ZENON zich waarschijnlijk niet van zijn Nihilisme volkomen bewust geweest, de Sophist GORGIAS verkondigde 't luid en met nadruk. Hij heeft de eleatische Zijnsleer op de meest zwakke plaats getroffen en haar de doodelijke wonde toegebracht. Had ZENON in de opvatting van 't Zijn als 't eenig reële een innerlijke tegenstrijdigheid aangewezen, GORGIAS schoot de scherpe pijlen van zijn kritiek af op een andere wondbare plek van PARMENIDES' leer. PARMENIDES toch had alle juistheid aan de zinnelijke waarneming ten eenenmale ontzegd, maar 't achter de verschijning liggende Zijn als 't eenig ware verkondigd. Nu kon men terecht vragen, hoe weet ge iets van dit Zijn anders dan door uwe zintuigen, wier geldige uitspraak gij juist bestrijdt? Waar is de waarborg dat gij u niet bedriegt? PARMENIDES die de psychische processen geheel op de physische liet berusten en zich niet op bovenzinnelijke intuïtie kon be-

1) Journal of Philology VIII p. 206. Zie ook nog PLATONS Sophistes en Parmenides.

roepen, zou 't antwoord schuldig hebben moeten blijven.

Had PARMENIDES gezegd „ondenkbaar en niet uitspreken is 't Niet-Zijn” — GORGIAS beweerde met evenveel zekerheid : ondenkbaar en niet uit te spreken is 't Zijn. Nooit is de ontkenning van de juistheid van „denken = zijn” zoo op de spits gedreven ¹⁾. GORGIAS' ²⁾ door de tijden heen beruchte thesenkrans bestaat uit drie deelen, waarin hij te bewijzen beproeft :

I. Er bestaat niets.

II. Als er iets bestond dan is 't voor den mensch onbegrijpelijk.

III. Ware 't begrijpelijk, dan zou men het toch aan een ander niet kunnen mededeelen.

1ste These.

1ste Argument. Als er iets bestaat, zoo is 't Zijnde of Niet-Zijnde. Het Niet-Zijnde bestaat niet. Want als 't Niet-Zijnde bestond, dan zou 't tegelijk Zijn en Niet-Zijn. Dat is volstrekt ongerijmd, dat iets tegelijk is en niet is. *Dus bestaat 't Niet-Zijnde niet.* Maar 't *Zijnde* bestaat ook niet. Want als 't bestond dan ware 't of eeuwig of geworden of alle twee. Geen van de drie onderstellingen komt uit, *dus bestaat 't niet.* Want stel dat 't Zijnde eeuwig is, dan had 't geen begin. Alles wat wordt heeft een begin. 't Eeuwige daarentegen, dat ongeworden is, heeft geen begin.

Wat echter geen begin heeft is onbegrensd. Als 't evenwel onbegrensd is, is 't nergens. Want als 't ergens was, dan moet er iets daar buiten bestaan, waarin 't is.

Dus zou 't Zijnde niet meer onbegrensd zijn, omdat een ander het omving. Want het omvangende is grooter

1) MAX FRISCHEISEN-KÖHLER: „Wissenschaft und Wirklichkeit” Leipzig 1912: „den Höhepunkt einer solchen (d. w. z. de gelijkheid van denken en Zijn-ontkennende) nihilistischen Auffassung bildet die berühmte Schrift des GORGIAS.”

2) Uit 't Geschrift: *περι του μη ουτος η π. Φυσεως.*

DIELS, Fragmente II, 1 p. 152.

ZELLER, l. c. p. 984.

GOMPERZ l. c. p. 380 (hier vindt men ook die kritiek op de enkele thesen, waarvan wij ons hier moeten onthouden).

dan datgene wat het omvangt. Er bestaat niets dat grooter is dan 't onbegrensde. Dus is 't onbegrensde nergens. Als dus 't Zijnde eeuwig is, is 't onbegrensd, als 't onbegrensd is is 't nergens, als 't nergens is dan bestaat 't niet.

2de Argument.

Het Zijnde kan evenwel ook niet geworden zijn. Want als 't geworden ware, dan is 't of uit 't Zijnde of uit 't Niet-Zijnde geworden. Maar 't is noch uit het Zijnde, noch uit 't Niet-Zijnde, want als het een Zijnde is, dan is 't niet geworden, maar is er al, noch uit het Niet-Zijnde: want 't Niet-Zijnde kan niets verwekken, omdat datgene wat verwekken kan, noodzakelijk aan een Zijn deelnemen moet. (*μετεγεν*).

Dus is ook 't Zijnde niet geworden.

Maar

Evenmin kan 't alle twee tegelijk, eeuwig en geworden zijn. Want dit heft elkaar op en als 't Zijnde eeuwig is, dan is 't niet geworden en als 't geworden is, dan is 't niet eeuwig. Als dus 't zijn noch eeuwig noch geworden noch geen van beide is, dan bestaat 't in het geheel niet.

Deze these was tegen ZENON en MELISSUS gericht. De eerste had zooals wij gezien hebben in zijn eerste aporie bewezen, dat 't Zijnde begrensd kon zijn ¹⁾.

IIde These.

Maar ook al bestaat er iets, dan is 't voor de menschen onbegrijpelijk. Want als dat wat gedacht wordt niet bestaat, zoo is 't niet het Zijnde wat gedacht wordt.

Dat wat gedacht wordt bestaat echter niet. Want als dat wat gedacht wordt bestaat, dan bestaat alles wat gedacht wordt en hoe men 't zich ook moge denken. Dit

1) GOMPERZ l. c. p. 587: „es kann mindestens fraglich erscheinen, ob GORGAS diesem seinem zweiten Argument eine mehr als bedingte Geltung zu erkennen wollte. Vielleicht sollte dasselbe nichts mehr besagen als dies: wenn man den widersprechenden Argumenten der Philosophen und insbes. MELISSUS und ZENON gegen die Vielheit wie gegen die Einheit u. s. w. des Seienden erhobenen Bedenken volle Kraft bemisst, so lässt sich auch die weitere, von keinem der beiden gezogene Folgerung nicht abweisen, dass jenes angeblich Seiende überhaupt nicht existiert.“

spreekt de ervaring tegen. Want als iemand zich een vliegend mensch of wagens, die op de zee rijden denkt, daarom vliegt toch nog geen mensch of rijden er wagens op de zee. Dus bestaat niet, wat er gedacht wordt.

Als verder datgene, wat gedacht wordt bestaat, dan kan 't Niet-Zijn niet worden gedacht. Want de tegenoverstellingen stemmen met de tegenoverstellingen overeen: het Niet-Zijnde is 't tegenovergestelde van het Zijn. Als dus 't Zijnde met het gedacht worden overeenstemt, zoo zal 't Niet-Zijnde met 't niet-gedacht worden overeenstemmen. Dit is echter ongerijmd, want ook een Scylla en Chimaera en nog menig ander, dat niet bestaat wordt gedacht. 't Zijnde is 't dus niet wat gedacht wordt.

(Dat deze these zich keert tegen PARMENIDES en MELISUS *το γαρ αυτο νοιν εστιν η και ειναι* richt, is duidelijk.)

Zooals echter dat, wat men ziet, daarom zichtbaar genoemd wordt, omdat men 't ziet en dat wat men hoort, daarom hoorbaar, omdat men 't hoort en zooals wij 't zichtbare niet verwerpen, omdat men 't niet hoort en noch 't hoorbare verwerpen, omdat men 't niet ziet (want iedere waarneming moet met 't met haar overeenstemmende orgaan worden gedaan), zoo bestaat 't denkbare ook als men 't niet met de ooren hoort of met oogen ziet, omdat 't door 't met hem overeenstemmende orgaan begrepen wordt. Als iemand zich wagens denkt, die op de zee rijden, dan moet hij, ook al ziet hij ze niet, gelooven dat er wagens bestaan, die op de zee rijden. Dat is echter ongerijmd. Dientengevolge wordt 't Zijnde noch gedacht noch begrepen.

IIIde These.

Maar al zou men 't Zijnde ook kunnen begrijpen, zoo zou men deze kennis aan niemand kunnen mededeelen. Want als 't Zijnde, dat zich buiten bevindt (*εξωθεν*) zichtbaar of hoorbaar of algemeen waarneembaar was en daarvan 't zichtbare door den gezichtszin, 't hoorbare door 't gehoor en niet omgekeerd begrepen wordt, hoe kan 't dan door een ander orgaan medegedeeld wor-

den? Het mededeelingsorgaan echter is 't woord, dit is toch niet gelijk aan dat, wat er aan ten gronde ligt en waardoor het bestaat, maar een woord, dat van dat waaraan 't ten gronde ligt verschillend is. Zooals nu 't zichtbare niet hoorbaar gemaakt kan worden, of omgekeerd, zoo is 't ook met het woord, omdat het Zijnde er buiten liggend is. Als 't woord dus niet iets is, dat bestaat, zoo kan 't ook aan een ander niet medegedeeld worden.

Ook deze schoone woorden worden GORGIAS toegeschreven: ¹⁾

„Het Zijnde is iets onzichtbaars, dat niet in staat is te schijnen, de schijn iets zwaks dat niet kan zijn.”

Wij zien dus hoe door een scherpzinnig, subtiel denken PARMENIDES' Monisme in een Nihilisme, in een volkomen negatie van 't fenomenale en 't noumenale Zijn omslaat. ZELLER zegt: ²⁾ „GORGIAS beweist ganz allgemein und unbedingt dass nichts existiert, erkannt oder ausgesprochen werden kann.”

't Schijnt dat dit Nihilisme volkomen „zeitgemäss” was. De sceptische, aan alles twijfelende Sophisten dweepten met deze soort van bewijsvoeringen. Maar wat was eigenlijk 't doel van deze thesen? Wij kunnen zeker aannemen, dat zij tegen de Eleaten gericht waren. Zooals gezegd, lag de steen des aanstoots vooral in de bewering, dat 't Absolute 't ware Zijnde zijn zou. Dat de fenomenale wereld irreëel was, wilden ook de Sophisten grif toegeven, maar dat 't achter deze liggende Zijn reëel moest zijn, scheen hun absurd toe. De dogmatische zekerheid, die PARMENIDES en MELISSUS aan den dag legden tartte hen tot tegenspraak en was de voornaamste drijfveer voor GORGIAS scherpe aanvallen.

Dat was dus 't lot van PARMENIDES' groote daad! Bij zijn leerling ZENON een absoluut Skepticisme, bij GORGIAS

1) DIELS Fragmente II, p. 561. Fragn. 26 Proc. in Hes. app. 83.

2) l. c. p. 987 in tegenstelling met GROTE: History of Greece VIII p. 369 he denied that any such ultra-phenomenal something, or noumenon existed or could be know, or could be described.” GOMPERS l. c. 390 bestrijdt ook de opvatting van GROTE.

een *Nihilisme* ¹⁾. Het Grieksche Monisme sloeg evenals 't Indisch abstrakt Monisme om in de leer van een absoluut Niets, de menschelijke geest stond op een dood punt; maar werd er door de Sophisten aan alle waarheid ook der zinnelijke waarneming getwijfeld, èen denker, SOKRATES, ging niet, zooals vele van zijn tijdgenooten deden, zich wanhopig of geresigneerd bij deze uitkomst neerleggen, maar zocht naar de dingen, „die des menschen hart bewegen”, ²⁾ en werd daardoor onbewust de wegberieder voor PLATO's groote ontdekking der „Ideen”. In PLATO's Ideenleer en bij den diepzinnige PLOTINOS bereikte de Grieksche wijsbegeerte haar hoogtepunt, tot dat ook deze idealistische leer bij zijn leerling DAMASCIUS weer in een Akosmisme en Nihilisme verkeerde. (Zie de noot op pag. 165.)

1) ARISTOTELES Physika I 3 186b oefende later eveneens een buitengewoon scherpzinnige kritiek op 't Parmenedeische Zijnsbegrip uit.

2) Zie XENOPHON Memorabilia I, 1, 14.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I

HUGO MÜNSTERBERG „DIE PHILOSOPHIE DER WERTE”.

De schrijver van dit boek is geen onbekende. Zijn geschriften over de wilshandeling en over Psychologie in het algemeen worden door velen hoog geacht. Die omstandigheid maakt, dat men zijn laatst verschenen groote werk „die Philosophie der Werte” niet onverschillig voorbijgaat. Een reden om er notitie van te nemen levert ook nog het feit, dat dit werk tegenwoordig in Duitschland „opgang maakt”. Het zij mij vergund om te trachten den inhoud van dit werk in beknopten vorm weer te geven en daarbij het een en ander op te merken.

In een voorrede geeft de schrijver zelf den oorsprong van dit werk aan. Hij zegt daarin ongeveer het volgende: Nog niet zoo heel lang geleden werd de energie der geleerden bijna geheel in beslag genomen door de natuurwetenschappen. En men bracht die wetenschappen een heel eind vooruit. Maar langzamerhand ontstond er behoefte om de grondstellingen van die wetenschappen te onderzoeken, kwam men dus weer op kentheoretisch terrein of, zooals de schrijver het zelf uitdrukt, „zur Frage nach dem Wert der wissenschaft-

lichen Behauptung". En eenmaal bij die vraag naar de „Wert der wissenschaftlichen Behauptung" aangekomen zijnde zijn de geleerden ook weer begonnen om „Werte" in het algemeen tot objekt van studie te nemen en, als een van hen, ook MÜNSTERBERG. En het resultaat van die studiën van MÜNSTERBERG vindt men in dit werk „Die Philosophie der Werte". Het werk bestaat uit twee deelen. Het eerste ontwikkelt eene „Theorie der Werte"; het tweede geeft een „System der Werte". — Er bestaat geen voldoende reden, waarom wij van de door MÜNSTERBERG gevolgde orde zouden moeten afwijken, bij het weergeven van zijn gedachten. Wij zullen dus eerst het eerste deel behandelen; daarna het tweede.

I.

In de Methodenleer der Logica wordt ons geleerd, dat, wanneer men alle wetten, die men van een object kent, kan voorstellen als deducties uit een hoogste wet, dat men dan een theorie van dat object heeft. Wanneer men b.v. alle wetten der erfelijkheid kon afleiden uit een hoogste wet, dan had men een theorie der erfelijkheid. Zoo meent nu de heer MÜNSTERBERG een „Theorie der Werte" te kunnen leveren. Hoe kan hij dat? Om dat eenigszins naar behooren te kunnen mededeelen, is het gewenscht, dat wij eerst een oogenblik onze aandacht bepalen bij het begrip „Wert".

Par. 1. Over „Werte". Dat er voor alle menschen wel dingen bestaan, die zij voor waardevol houden, is een van die dingen, die door niemand betwijfeld worden. Er is, evenwel, groot onderscheid tusschen waardevolle en waardevolle dingen. Wat voor den één waardevol is, is het nog niet voor een ander. De begeerten der menschen loopen zeer uitéén; ook in hetgeen ze voor goed, recht en schoon houden verschillen ze. Met deze feiten voor oogen komt men er toe om te vragen: zijn er wel waardevolle dingen, die „schlechthin wertvoll" zijn? M.a.w.

zijn er wel „unbedingte Werte”? „Sind alle Werte in der Welt darauf zurückzuführen, dasz Individuen als Individuen gewisse Dinge für sich begehren und bevorzugen, so gibt es grundsätzlich nur eine Klasse von Werten, die bedingten. In diesem Falle müszte, wer nur unbedingte Werte als wahre Werte anerkennt, von vornherein behaupten, dasz es nur Scheinwerte in diesem Dasein geben kann. Und hier sei, nur um die Perspective des ganzen Gebietes zie gewinnen, sofort auf den entscheidenden Punkt hingewiesen: es lässt sich in der That niemals ein unbedingter Wert in der Welt aus den persönlichen Begehungen ableiten. Es gibt keine Brücke von der individuellen Lust und Unlust zum allgemeingültigen Werte; solange wir vom selbstischen Verlangen der einzelnen ausgehen, und sie mögen ungezählte Millionen sein, werden wir immer nur zu sozialen und wirtschaftlichen Werten gelangen, die bedingte Gültigkeit haben: von einem Werte, der ohne Rücksicht auf menschliche Lust und Unlust der Weltwirklichkeit selbst zugehört und der somit über all m individuellen Begehren steht, kann da niemals die Rede sein”¹⁾. Dus, zullen er „unbedingte Werte” zijn, dan moeten zij onafhankelijk zijn van alle persoonlijk be-geeren.

Aldus MÜNSTERBERG, vrij wel in overeenstemming met wat KANT betoogt in de Kritik der praktischen Vernunft, par 2, Lehrsatz 1.

Zijn er nu zulke „Werte”, die van alle persoonlijk begeeren onafhankelijk zijn? Ja. „Die Wahrheit, die ich in meinem Streben nach Erkenntnis suche, ist eine unbedingte, denn sie hat ihren Sinn als Erkenntnisziel für mich vollständig verloren, sobald ich voraussetze, dasz ihr Gegenteil möglicherweise den gleichen Wahrheitswert beanspruchen darf. Es handelt sich da ja nicht um den wechselnden Standpunkt der Individuen:

1) HUGO MÜNSTERBERG, Philosophie der Werte, bladz. 23. — In het vervolg zal een citaat uit dit werk slechts door de bladz. worden aangeduid.

daz für mich links liegt, was andern zur Rechten, daz für mich vergangen ist, was andern zukünftig war..... das alles sind keine Widersprüche in der Wahrheit selbst, auf die sich mein Wahrheitssuchen erstreckt.".... Maar „verlangen wir nicht von der Erkenntniss, daz ihr Wert unabhängig ist von den Gefühlen beliebiger Majoritäten und Zeitströmungen, und daz wir uns der Wahrheit unterzuordnen haben in einer Weise, die jegliche Beziehung auf Individuen ausschlieszt, gleichviel wie sehr diese in ihren Bedürfnissen einig sind ?" ¹⁾ — Met betrekking tot het goede geldt een zelfde redeneering. „Die Selbstbesinnung unseres sittlichen Bewusstseins besagt uns da unmittelbar, daz, wenn wir von sittlichem Wollen erfüllt sind, wir keine Ziele suchen, deren Wert von unserer Neigung und Abneigung bestimmt ist" ²⁾. MÜNSTERBERG weet nog van meer „Werte", die van alle persoonlijk begeeren onafhankelijk zijn ; maar daarover later meer. — Omdat er nu zulke „unbedingte" of „überpersönliche" of „überindividuelle" „Werte" bestaan, moeten ook alle positivistische, evolutionistische en pragmatistische waardetheorieën worden verworpen. „Der Pragmatismus zeigt, daz alles Wissen nur eine Organisierung der Erlebnisse im Dienste unserer wechselnden Zwecke ist und somit der Wahrheitswert seiner ganzen Aufgabe gemäsz nur als ein bedingter Wert verstanden werden darf" ³⁾. Het is dus in strijd met de feiten, want die leeren, dat het weten „unbedingte Werte" verlangt. De evolutionistische philosophie leert, „daz nur diejenigen Gehirnvorgänge mit den entsprechenden Ideen sich entwickeln konnten, die biologisch der Menschheit nützlich sind, und daz somit alles, was wir als Wahrheit bewerten, nur ein Auslese-ergebnis der Stammes-entwicklung sei" ⁴⁾. Het

1) Bladz. 31 en 32.

2) Bladz. 33.

3) Bladz. 29.

4) Bladz. 29.

is op dezelfde wijze in strijd met de feiten als het pragmatisme. Met het positivisme is het desgelijks.

Nu is er met dat begrip van „unbedingte Werte” een begrip verbonden, in den loop des tijds, waarmede het niet noodzakelijk verbonden is en MÜNSTERBERG wijdt den derden „Abschnitt” van zijn werk aan een poging om de misverstanden, die uit die ongeoorloofde verbinding zouden kunnen voortspuiten, op te heffen. Het is misschien niet geheel overbodig om zijn argumentatie in deze kwestie weer te geven.

Het hier bedoelde begrip is het begrip „Sollen”. De „unbedingte Werte” hebben eeuwige geldigheid, onverschillig, hoe veel of hoe weinig menschen zich er aan onderwerpen. Maar nu vervalt men tot vóórkantsche Metaphysica, „wenn ihr” (der „Werte”) „Sinn so miszdeutet wird, als sei das ewige Dasein einer vom erfahrenden Bewusstsein grundsätzlich unabhängigen Welt behauptet.Mit solcher Ueberwirklichkeit hat die Vernunftkritik aufgeräumt..... Das ist uns unverlierbares Ergebnis der kritischen Bewegung: dasz die Werte, die wir in der erlebten Wirklichkeit suchen, uns nicht aus der erlebten Welt zu einer vom Erlebnis unabhängigen Sphäre weisen, aus der die Ideale nur wie Sterne von weither blinken, dasz alles Unbedingte vielmehr durchaus in Beziehung zu unserer Bewusstheit bleiben musz und schlechthin gültig nur für die Welt sein will, an der Geisteswesen Teil haben können” 1).

M.a.w., hoewel de „unbedingte Werte” boven alle willekeur verheven zijn en (naar het schijnt) als gebiedende heerschers boven den mensch staan, die eischen, dat de mensch zich naar hen regelt, moet men toch niet vergeten, dat de „Vernunftkritik” ons van de groote metaphysische dwaling van de „vom erfahrenden Bewusstsein grundsätzlich unabhängigen Welt” heeft verlost.

Een tweede punt, dat hier aandacht verdient, is de kwestie: is het wel waar, dat in het begrip der „unbe-

1) Bladz. 39 en 40.

dingten Werte" een „sollen" gegeven is? Zeker, in de polemiëk tegen relativisten, pragmatisten enz. kan men niet beter doen dan wijzen op de onvoorwaardelijkheid der „unbedingte Werte" en die onvoorwaardelijkheid uitdrukken door het woord „Sollen". Maar ligt dat begrip „sollen" in dat van „unbedingte Werte" opgesloten?

De feiten leeren het niet. „Suche ich die Wahrheit, so suche ich einen Zusammenhang, durch den eine Aufgabe gelöst wird; empfinde ich, dass die Aufgabe nicht vor mir als Individuum liegt, sondern allen gemeinsam ist, welche die Welt mit mir teilen, so empfinde ich die vollständige Lösung als eine Befriedigung, die sich auf kein persönliches Bedürfnis bezieht, sondern schlechthin gültig ist. Aber dadurch setzt nirgends ein sollen ein; es bleibt eine überpersönliche, reine Willensbefriedigung" ¹⁾). MÜNSTERBERG kan dus op het terrein van het ware geen „sollen" vinden. Hoe zou hij het ook? „Sollen" veronderstelt een keuze en bij het zoeken naar waarheid is er van keuze geen sprake. — Een soortgelijke rede-neering geldt voor het aesthetische. — Maar met betrekking tot het ethische schijnt de zaak anders. Dit is, evenwel, slechts schijn. „Stiehlt denn der Dieb deshalb, weil er die Handlung der Stehlens bevorzugt? Er will die Beute und ist, sobald er diesem Willen nachgiebt, gezwungen zu stehlen, aber das Stehlen selbst ist keine erwünschte Handlung. Auf der anderen Seite das ehrliche Handeln ist an sich eine gewünschte bevorzugte That. Auch der Dieb bevorzugt sie; hätte er überhaupt keine Bevorzugung der ehrlichen Handlung über die unehrliche erkennt, so bliebe er amoralisch, nicht unmoralisch" ²⁾). M.a.w. ook de zedelijk goede handeling wordt gewild; er is geen mysterieuze kracht, die ons de zedelijk goede handeling oplegt.

Er bestaan dus „unbedingte", „überpersönliche" of „überindividuelle" „Werte", die de mensch wil. Deze

1) Bladz. 53 en 54.

2) Bladz. 56.

„Werte” hebben niets te maken met „Lust” of „Unlust”. Zij zijn dus principieel verschillend van de „bedingte Werte”. Hoe kan nu de mensch deze „unbedingte Werte” willen ?

Par. 2. Om MÜNSTERBERGS opvatting van reine waarden van nog een kant te bezien, moeten wij nog even bij een gezichtspunt van hem op „Lust” en „Unlust” stilstaan.

Het is een veel voorkomende dwaling, zegt MÜNSTERBERG, dat men het er voor houdt, dat „Lust” en „Unlust” oorzaken zijn van handelen. Zoo is het niet, zegt hij. De zaak is anders. Wanneer een prikkel op ons inwerkt, kan het geschieden, dat het organisme er naar streeft, dat die prikkel aanhoude met het inwerken. In dat geval hebben wij in de eerste plaats een „Empfindung” van den prikkel en in de tweede plaats een „Empfindung” van het onwillekeurige streven van het organisme. Die twee smelten samen en vormen dan een bepaald „Lustgefühl”. En onverschillig welke prikkel het is, die op ons inwerkt, als hij veroorzaakt, dat ons physisch of psychisch systeem er naar streeft, om hem te doen aanhouden, dan ontstaat er een „Lustgefühl” op de genoemde manier. Voor „Unlustgefühle” geldt een analoge redeneering. Wanneer een prikkel, die op ons inwerkt, van dien aard is, dat ons physisch of psychisch organisme er naar streeft om die inwerking te doen ophouden, hebben wij in de eerste plaats de „Empfindung” (of waarneming) van dien prikkel en in de tweede plaats de „Empfindung” van het streven naar het doen ophouden van de inwerking van dien prikkel. Deze twee smelten dan samen en vormen dan een bepaald „Unlustgefühl”. — Wanneer nu iemand zegt, dat het „Lustgefühl” den willenden mensch bevredigt, dan is dat niet correct. Zoo iemand verwisselt oorzaak en werking. „Gewisz ist der Fruchtgeschmack lustvoll, aber es ist nicht die Lust, die ich suchte, denn die Lust ist

nur Ausdruck der Tatsache, dasz ich den Fruchtgeschmack festhalten will" ¹⁾).

Dit gezichtspunt verspreidt nu ook weer eenig licht over de mogelijkheid van „unbedingte Werte". De feiten leeren, dat die niet verbonden zijn met „Lust" en „Unlust". Zij bevredigen, echter, wel. Dus zij bevredigen op zulk een manier, dat daarbij geen sprake is van een streven van toevallig-individueele factoren. Zij worden gewild door iets anders, den „reinen Willen". Deze opvatting van het „Lust" \leftarrow en „Unlustgefühl" influenceert, evenwel, niet de theorie der „Werte" en behoeft dus niet noodzakelijk in dit verband te worden vermeld. Alleen het vermelden van deze opvatting verduidelijkt het gezichtspunt, dat MÜNSTERBERG heeft op het terrein der individueel-toevallige neigingen, welk terrein dat der „reinen Werte" omgeeft. — De kwestie, of MÜNSTERBERGS opvatting van „Lust" en „Unlust" goed is, blijve hier buiten beschouwing.

Par. 3. Uit dezen „reinen Willen" haalt nu MÜNSTERBERG de „unbedingte Werte". Nu heeft zijn betoog den vorm van een mathematisch betoog. Hij spreekt eerst de stelling uit, die bewezen moet worden. Daarna laat hij de feiten spreken, die de juistheid dezer stelling moeten bewijzen. Ik wil niet beweren, dat dit de rechte methode is om een „Philosophie der Werte" te leveren ; maar laat mij, om den inhoud van het boek zoo getrouw mogelijk weer te geven, MÜNSTERBERG in den vorm van zijn betoog volgen. Die stelling is : „Es giebt einen grundsätzlichen Willensakt, von dem wir nicht lassen wollen und der doch nichts mit unserer Lust und unserem Leide zu schaffen hat : der Wille, dasz is eine Welt gibt, dasz unser Erlebnisinhalt also uns nicht nur als Erlebnis zu gelten habe, sondern sich in sich selbst unabhängig behauptete. Von hier aus musz sich alles erleuchten. Hier ist die eine ursprüngliche Tathandlung, die unserem

1) Bladz. 67 en 68. Zie ook de bladz. 60—66, waar MÜNSTERBERG het optreden van „Lust-" en „Unlustgefühl" beschrijft.

Dasein ewigen Sinn gibt und ohne die das Leben ein schaler Traum, ein Chaos, ein Nichts ist”.

„Als eine Welt wollen wir unseren Erlebnisinhalte gelten lassen. Wir sagen nicht, dass er auf solche Welt hinweise oder solche Welt abspiegele, als wenn da ausserhalb des Erlebnisses noch ein Ueberwirkliches unveränderlich vorhanden sei..... Nein, der erlebte Inhalt selbst gilt uns als solche Welt..... Dass die Erfahrung nicht nur persönliches Erlebnis sondern eine in sich gültige überpersönliche Welt sei, das ist weder eine Wahrheit noch eine Schönheit noch eine Pflicht noch ein heiliges Gut, denn alle Wahrheiten, Schönheiten, Pflichten und Heiligkeiten der Welt sind notwendig selbst abhängig von der Forderung, dass es eine Welt gibt”¹⁾. Krachtens onze natuur moeten wij dus een wereld scheppen en die wereld is de inhoud van ons eigen „Erlebnis”. Wij moeten die wereld niet scheppen door eenige kracht, waaraan een „müssen” of „sollen” eigen is ; neen, „der ganze Sinn und die wahre Bedeutung dieser Tat ruht gerade darin, dass sie eine Tat der Freiheit ist”. Over den causalen samenhang van de deelen dezer wereld zegt de bewering van MÜNSTERBERG tot nog toe niets. Zij constateert alleen de vrije daad des menschen, die een wereld of „Erfahrung” of hoe men het verder maar noemen wil, scheidt.

En nu verder. „Wer da will, dass diese Erlebnisse als eine selbständige Welt gelten, der muss nun offenbar jedes Erlebnis mit dem Verlangen erfassen, das es in dem dahinrauschenden Strom seiner Erlebnisse sich selbst behauptet. Wenn jedes Erlebnis, in sich vereinzelt, nur auftaucht, um spurlos zu verschwinden, so hätten wir eben keine Welt”²⁾. M.a.w. deze wereld, het product van den vrijen wil des menschen, handhaaft zich zelf, blijft, bij alle verandering, met zich zelf identiek. Hoe kan dat ? Om die identiteit te begrijpen moeten wij ons goed doordringen van de omstandigheid, dat deze

1) Bladz. 74.

2) Bladz. 75.

wereld het product eener wilshandeling is. Bij een wilshandeling nu gaat de voorstelling van het gevolg aan de waarneming van het gevolg vooraf. Er is daar identiteit van den inhoud. „Damit ist durchaus nicht gesagt, dasz ich das Gewollte schon in demselben Empfindungsmaterial denken musz, in dem es sich später verwirklichen soll; durchaus nicht, es musz nur inhaltlich dasselbe bleiben. Ich mag das, was ich erreichen will, noch gar nicht kennen; es ist dann für mein Wollen zunächst ein Unbekanntes, ein x, das nur durch seine Beziehungen bestimmt ist und doch fühle ich die Befriedigung der Willenserfüllung, wenn die Gleichung sich auflöst, wenn das Unbekannte sich enthüllt“¹⁾. M.a.w. het spreekt van zelf dat deze identiteit niet een identiteit van „Empfindungsmaterial“ is. En dat moeten wij niet vergeten, wannecr er gezegd wordt, dat de wereld met zich zelf identiek blijft.

Wat heeft nu dit met zich zelf identiek blijven te maken met een theorie der „unbedingte Werte“? Laat MÜNSTERBERG hier zelf spreken! „Treten wir an die Erlebnisse mit dem Willen heran, dass sie nicht nur ein Traum, sondern eine für sich bestehende, in sich gültige, unabhängige Welt darstellen“²⁾, so musz jedes Wiederkehren, jedes Erhaltenbleiben, kurz jedes Sichidentischerweisen innerhalb der Erlebnisse den Willen befriedigen. Und da dieser Wille zur Welt keine Beziehung zu persönlicher Lust und Unlust hat, so musz diese Befriedigung schlechthin gelten, für jedes überhaupt mögliche Bewusstsein, das mit uns eine Welt will. Die schlechthin gültige Befriedigung aber ist der reine Wert; schlechthin wertvoll ist also die Beziehung der Identität zwischen den wechselnden Erlebnissen. Und nur insofern als solche Identität sich darbietet, ist die Welt schlechthin wertvoll. Nur insofern als

1) Bladz. 71.

2) MÜNSTERBERG denkt hier aan de empiristen, die het bestaan van iets onafhankelijks ontkennen en alles terugbrengen op „Empfindungen.“

solche Identität sich darbietet, ist aber, wie wir sehen, das Erlebte überhaupt eine unabhängige, selbständige, wirkliche Welt. Die Welt der Werte ist also die einzig wahre sich selbst behauptende Welt, und für jeden, für den es überhaupt eine Welt gibt, müssen alle Beziehungen, die sich aus der Selbstbehauptung der Erlebnisse ergeben, schlechthin wertvoll sein. Das System der Werte muß sich also dann ergeben, wenn wir fragen, was durch diesen Akt der Weltbejahung gesetzt ist oder, mit anderen Worten, in welcher Weise die Selbstbehauptung der Welt vor sich gehen kann" ¹⁾). In deze geciteerde regelen meent nu de heer MÜNSTERBERG te hebben aangetoond, hoe de oorspronkelijke vrije daad van den mensch, waardoor hij zich de wereld schept, aangewend kan worden om het „System der Werte" te vinden. En hij gaat dan door en zegt: „Die Grundrichtungen der Bewertung übersehen wir nun sofort..... Sollen sich die Erlebnisse als unabhängige Welt behaupten und somit sich in immer neuen Erlebnissen selbst verwirklichen und somit im Wechsel der Erfahrung untereinander identisch erweisen, so muß eine vierfache Beziehung gefordert werden. Erstens muß jeglicher Teil im Wechsel der Erlebnisse mit sich selbst identisch erhalten bleiben. Zweitens müssen die verschiedenen Teile in gewissem Sinne unter einander identisch sein, also mit einander übereinstimmen und somit in sich selbst einig sein. Drittens muß jegliches auch in seinem Anderswerden mit sich identisch bleiben und somit sich selbst betätigen. Diese dreifache Identität im Chaos der Erlebnisse gibt so eine dreifache Selbstbehauptung, eine dreifache Verwirklichung des Gegebenen in neuem Erlebnis und somit eine dreifache überpersönliche Befriedigung des Erlebenden und somit einen dreifachen Wert: der Wert der Erhaltung, der Wert der Uebereinstimmung und der Wert der Betätigung. Soll aber die Welt sich vollkommen selbst behaupten

1) Bladz. 75 en 76.

ten, so müssen auch diese letzten Werte wieder mit einander identisch sein, der eine sich im andern verwichlichen ; erst dann wird dem überpersönlichen Willen die schlechthin letzte Befriedigung, und wir gewinnen so den vierten Wert : den Wert der Vollendung" ¹⁾). Wij hebben hier dus vier „Werte" of, beter gezegd, namen van genera van „Werte". Nu moet men verder weten, zegt MÜNSTERBERG, dat wij een „Auszenwelt", „Mitwelt" en „Innenwelt" onderscheiden en vervolgen, dat er verschil is tusschen de wereld, die de ongeleerde en die, die de geleerde zich schept. En die feiten in aanmerking nemende krijgt men vier-en-twintig „Werte". MÜNSTERBERG stelt ze schematisch aldus voor :

1) Bladz. 76.

Die reinen Werte (Die Selbstbehauptung der Welt) (Gegenstand der reinen Befriedigung)				
	Die logischen Werte (Die Selbsterhaltung der Welt)	Die ästhetischen Werte (Die Selbstüberein- stimmung der Welt)	Die ethischen Werte (Die Selbstbetätigung der Welt)	Die metaphysisch. Werte (Die Selbstvollendung der Welt)
Lebenswerte (Unmittelbar gesetzte Werte)	Daseinswerte (Gegenstand der An- erkennung)	Einheitswerte (Gegenstand der Freude)	Entwicklungswerte (Gegenstand der Erhebung)	Gotteswerte (Gegenstand des Glaubens)
Außenwelt	Dinge	Harmonie	Wachstum	Schöpfung
Mitwelt	Wesen	Liebe	Fortschritt	Offenbarung
Innenwelt	Bewertungen	Glück	Selbstentwicklung	Erlösung
Kulturwerte (Zielbewusst-geschaf- tene Werte)	Zusammenhangswerte (Gegenstand der Erkenntnis)	Schönheitswerte (Gegenstand der Hingebung)	Leistungswerte (Gegenstand der Wür- digung)	Grundwerte (Gegenstand der Ueberzeugung)
Außenwelt	Natur	Bildende Kunst	Wirtschaft	Weltall
Mitwelt	Geschichte	Dichtung	Recht	Menschheit
Innenwelt	Vernunft	Musik	Sittlichkeit	Ueber-ich

Hiermede is nu de stelling aangegeven en de theorie opgesteld. Wij zullen nu hebben na te gaan, hoe MÜNSTERBERG, in het tweede deel, de feiten laat spreken.

II.

In het eerste deel van zijn boek erkent MÜNSTERBERG het bestaan van het feit, dat er „unbedingte Werte” zijn; hij betoogt voorts, dat die „Werte” niet noodzakelijk verbonden zijn met een „müssen” of „sollen”, dat zij ook niet „lustbetont” zijn, dat zij, nochtans, „schlechthin” bevredigen en dat zij dus verklaard moeten worden uit iets „überindividuell”, waaraan hij den naam van „reiner Wille” geeft. Er is daarop niet aan te merken, voor zoover ik kan inzien. Dat is alles waar.

Maar nu de afleiding dezer „Werte”. De tafel der „Werte” ziet er, oppervlakkig beschouwd, verbijsterend uit. Het is zeer moeilijk om in te zien hoe b.v. „Harmonie,” „Liebe” en „Glück” samen gesubsumeerd moeten worden onder het begrip „Einheitswerte”. En zoo is het ook met de andere species der waarden. En daar MÜNSTERBERG ook niet zeer uitvoerig zijne ordening der waarden rechtvaardigt, maar meer zijn energie aanwendt, om het vallen van elk der waarden onder zijn stelling te bewijzen, zullen wij ons er eerst toe bepalen om aan te geven, hoe MÜNSTERBERG die bewijzen levert. Het gaat, natuurlijk, niet aan om MÜNSTERBERG in zijn operaties met elk der waarden te volgen. De plaatsruimte staat dat niet toe en het zou — laat mij het maar zeggen — ook de moeite niet loonen. Wij zullen dus hier en daar een „Wert” nemen.

Par. 4. Een groep der „Werte” constitueeren de „Daseinswerte”, die in drie klassen worden ingedeeld: Dinge, Wesen, Bewertungen. Onze wil, zegt MÜNSTERBERG, houdt „den auszenwetlichen Eindruck, die mitweltliche Zumuthung, das innenweltliche Verlangen” vast met den eisch, dat zij identiek met zich zelf weder

gevonden kunnen worden. En wanneer nu onze wil in dezen eisch bevredigd wordt, dan is die bevrediging „überpersönlich” en deze bevrediging noemt hij „Daseinswert”. — Nu volgt uit het feit, dat onze wil de identiteit van den „auszenweltlichen Eindruck” enz. eischt, nog niet, dat aan dien eisch werkelijk wordt voldaan en dus rijst de vraag, of wij ook bewijzen kunnen, dat er aan dien eisch wordt voldaan, m.a.w. „ob es wirkliches Dasein gibt”.

Laat ons trachten na te gaan hoe voor een speciale groep dezer „Werte”, nm. „die Dinge” deze vraag door MÜNSTERBERG behandeld wordt. Laat mij eerst nog iets zeggen van de onduidelijkheid, die het boek kenmerkt. In het eerste deel wordt keer op keer het bestaan van „unbedingte „Werte” erkend. De mogelijkheid van hun bestaan, m.a.w. de kwestie, aan welke voorwaarden voldaan moet zijn opdat „Werte” mogelijk zijn, wordt gesteld en beantwoord.

En nu vinden wij hier weer op nieuw de vraag: zijn er wel „Werte” (voor dit speciale geval dan „Dinge”)? Dit geheele boek maakt den indruk van slordigheid. Het is niet af; het is te vroeg gedrukt: het mist een kenmerk van degelijke bewerking, nm. dat de deelen er van stuk voor stuk in logische orde behandeld worden.

Maar, hoe is nu het bewijs, dat er „Dinge” bestaan? Voordat ik deze vraag beantwoord, eerst nog iets over MÜNSTERBERGS kentheoretische en metaphysische opvattingen, om het inzicht in zijne beschouwingen zoo duidelijk mogelijk te maken, iets, waarvan ik gaarne beken, dat het mij moeite kost — MÜNSTERBERG verwerpt alle psychologisme; ten minste, met woorden. Inderdaad, is hij vrij wel door psychologisme bevangen. Wat relativisten, positivisten enz. leeren over de wereld, verwerpt hij. Zij zijn, volgens hem, zooals ook reeds in het voorafgaande is medegedeeld, met de feiten in strijd. Maar ook de in ons land welbekende opvatting van onzen landgenoot, Prof. HEYMANS, verwerpt hij. Hij noemt, waar

hij die opvatting bestrijdt, den naam van onzen landgenoot wel niet, maar dat hij diens theorie over de vraag, hoe wij er toe komen om te gelooven in het bestaan van een werkelijkheid, die van ons bewustzijn onafhankelijk is, gedurig voor den geest heeft, is zeker. MÜNSTERBERG vindt zulk een theorie het werk van iemand, die „versteekt ist im alten Naturalismus”. Hij zelf staat, voor zoover ik kan zien, het dichtst bij de zoogen. Neo-Kantianen, die ten opzichte van het hier bedoelde punt geheel met KANT meegaan. Ik mag hier verwijzen naar wat ik hierover schreef in het Tijdschr. voor Wijsbegeerte van Juli 1911 onder den titel „eenige opmerkingen over de geschiedenis van KANT's principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen”. MÜNSTERBERG drukt zich op blz. 86 aldus uit: „Wer den Dogmatismus überwinden will und den kritischen Gedanken durchführen will, musz nicht nur verlangen, dasz alle Erkenntnis sich auf die Welt der Erfahrung bezieht, sondern auch dasz die Erfahrung selbst sich erst in der Erkenntnis vollzieht. Wir haben keine nur vorgestellte Erfahrungswelt, sondern eine anerkannte, logisch geformte, beurteilte Erfahrung. Die Objecte der Erkenntnis und der Akt der Erkenntnis fallen somit nicht auseinander, sondern sind eines”¹⁾).

En om nu weer terug te keeren tot de kwestie: hoe bewijst MÜNSTERBERG, dat er „Dinge” bestaan? Wat hij onder „bestaan” verstaat, zegt hij duidelijk; het is een „vom Erlebnis und vom Erlebenden unabhängige Existenz”.

En nu laat hij eerst het praktische leven spreken: „Ich glaube mich zu entsinnen, dasz am Ende dieses Waldwegs eine bretterne Bank stand; täusche ich mich oder hat die Bank, an die ich mich erinnere, Wirklichkeit? Ich wandere meinen Weg weiter; dann wird sich schon zeigen, ob das Ding nur für mein Erinnern

1) De spatieering is van schrijver dezes.

Geltung hat oder unabhängig existiert ; kann ich das Gesuchte wiederfinden, so gilt sein Daseinswert mir als bewiesen ¹⁾.....

In gleicher Weise wirkt ein anderes Verfahren, das uns praktisch vielleicht noch häufiger zurecht führt. Das Ding, das nur als sichtbar sich darbot, versuche ich zu ergreifen und zu betasten, oder was ich bisher nur hörte, versuche ich nun auch zu schauen ²⁾.....

..... Nu zijn deze methoden om ons te vergewissen van het werkelijk bestaan van dingen goed, voor zoo ver ze gaan ; maar zekerheid bieden ze niet..... Een andere methode is nog „die Bestätigung durch andere Beobachter” ³⁾. Maar de mogelijkheid bestaat ook nog, dat die andere „Beobachter” zich bedriegen ; dus, deze methode voert ook niet tot zekerheid. Hoe, dan, ontstaat zekerheid, dat het ding bestaat ?..... „alles ist getan, wenn wir..... sagen, dasz unser Erlebnisinhalt als Erlebnis für jedes andere Wesen unter gleichen Erfahrungsbedingungen gefordert wird. Die blosser Erfahrung ist damit überschritten und eine Forderung ist an die Stelle gesetzt. Wir verlangen, dasz unser Auszenweltinhalt möglicher Gegenstand für jedes denkbare Selbst ist : erst dann haben wir ihn vollständig und grundsätzlich van unserem persönlichen Bedürfnis losgelöst ; erst dann ist er durchaus selbständig und unabhängig” ⁴⁾. M.a.w. zekerheid voor het bestaan van objecten bestaat dan, wanneer de wil eischt, dat het object voor alle menschen „erlebbaar” is. — Nu zou ik hier zeer gaarne eenige dingen willen vragen. Mag deze eisch, dat het ding voor elk denkbaar subject besta, opgevat worden als een eisch, die willekeurig mag worden gesteld ? Ware dat zoo, dan zou men met elke fantasievoorstelling dezen eisch kunnen verbinden en dus gelooven, dat een daarmee overeenstemmend object bestaat. Dit zou al te

1) Bladz. 92.

2) Bladz. 93.

3) Bladz. 94.

4) Bladz. 95.

dwaas zijn en kan de bedoeling van MÜNSTERBERG dus niet zijn. Deze eisch moet dus beschouwd worden als aan zekere voorwaarden gebonden. Wat zijn nu die voorwaarden? Ik weet het niet en MÜNSTERBERG licht niet in. — Maar ook, heeft MÜNSTERBERG recht om te beweren, dat die „Erlebnisse”, die voor alle subjecten gelden, objecten zijn? M.a.w. sluit algemeengeldigheid objectiviteit in zich? Of zijn die twee wisselbegrippen? Wat de eerste vraag betreft, denke men eens aan het volgende: ik neem een stukje suiker en krijg de gewaarwording van zoet; ik ben verder zeker, dat alle menschen, in dezelfde omstandigheden, dezelfde gewaarwording zouden krijgen; maar objectiveer ik die gewaarwording? Geenzins. Wat de tweede vraag betreft, men zou slechts kunnen zeggen, dat, wanneer wij algemeen geldige oordeelen uitspreken, dit oordeel dikwijls betrekking heeft op objecten; maar dat deze twee wisselbegrippen zouden zijn, daarvoor bestaat geen schaduw van bewijs. MÜNSTERBERGS opvatting van het object-begrip is wel zeer pover. Ik zou hem gaarne willen verwijzen naar G. HEYMANS' *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte*, bladz. 216—221, waaruit hij kan leeren, dat hij met betrekking tot het objectbegrip dezelfde fouten begaat, die ook KANT in de Prolegomena beging. MÜNSTERBERG heeft dus niet bewezen, dat die dingen werkelijk bestaan, met betrekking tot dewelke onze wil eischt, dat zij voor alle menschen „erlebbaar” zijn. Hij beweert dat slechts. En die bewering is ook nog niet eens houdbaar.

En vervolgens: de hoofdstelling, in het eerste deel uitgesproken en in het tweede deel te ontwikkelen, was gedeeltelijk: de reine wil objectiveert de „Erlebnisse”. Die stelling moest, na eerst een beetje gepreciseerd te zijn, bewezen worden. Wanneer ik nu zeg: voor zoover ik eisch, dat bepaalde dingen, die ik beleef, ook voor anderen „erlebbaar” zijn, voor zooverre bestaat de wereld werkelijk; bewijs ik daarmee dan die bovengenoemde

stelling? Het komt mij voor, dat ik dan slechts de bovengenoemde stelling met een klein beetje wijziging herhaal, zonder iets ten bewijze bij te brengen; m.a.w. MÜNSTERBERG begaat hier een *idem per idem*.

Met betrekking tot de „Wesen” geldt een soortgelijke redeneering; en wat MÜNSTERBERG van de „Bewertungen” zegt, daarvan wil ik gaarne bekennen, dat het mij duister is. Die passage lijkt mij gedwongen en gewrongen.

Par. 5. De „Zusammenhangswerte” zijn de door de wetenschap verwerkte „Daseinswerte”.

Laat ons van deze „Werte” den „Wert” geschiedenis nemen.

„Aufgabe des Geschichtsforschers ist es die Wesen so aufzufassen, dass ein geschlossener Zusammenhang aller Wesen durch Willensidentitäten möglich wird”¹⁾. Ter verduidelijking begint MÜNSTERBERG met te beweren, dat elke aanwending van het causaliteitsbegrip hier buitengesloten is. „Die Unanwendbarkeit des Kausalbegriffs für die Wesen ergibt sich schon aus der einen Grundthatsache, dass ihre Wirklichkeit nicht in der Zeit liegt”²⁾. De tijd, zegt MÜNSTERBERG, is een vormsel van eigenaardigheden van het persoonlijk „Erlebnis” en daar dit persoonlijk „Erlebnis” wilsdaad is, is ook de tijd door den wil „gesetzt”. De wil zelf, evenwel, vult dien tijd niet. De objecten, niet de wezens, vullen den tijd. Tijd is een begrip, dat in de natuurwetenschappen thuis behoort, niet in de geschiedenis. „Wir fühlen unmittelbar”, dasz..... der Wille Napoleons, den wir im historischen Sinne begreifen wollen, der Wille, der Europa überwand, uns nicht als Objekt entgegentritt”³⁾. De wil is tijdeloos. „Die Geschichte handelt von Wirklichkeiten, die in unendlich mannigfaltigen Beziehungen zu den zeitlichen Dingen, selbst aber nicht Ding und nicht

1) Bladz. 157.

2) Bladz. 158.

3) Bladz. 159.

zeitlich sind" ¹⁾). Dat de wil niet in den tijd geplaatst wordt, licht MÜNSTERBERG nog toe door de aandacht te vestigen op hetgeen in het gewone discours gebeurt. De menschen, zegt hij, beschouwen elkaar daarbij niet als in den tijd te plaatsen objekten; zij denken daarbij niet, dat zich daar een rij van waarneembare bewustzijnsverschijnselen aan elkaar rijgt in den persoon, die hun deelgenoot in het discours is; hun medevreugde en medeleed, hun medehopen en medevreezen weet niets van zulke in den tijd verloopende bewustzijnsverschijnselen maar grijpt onmiddellijk het willende menschelike wezen. „Jeder, der PLATO liest und versteht, will, wenn er den einzelnen Satz begreift, gerade das, was PLATO will, und PLATOS Wille selbst geht so identisch in unseren Willen ein. Dasz PLATO's Wille noch nach zweitausend Jahren identisch erhalten blieb und jeder einzelne platonische Willensakt unzerspalten in seiner Ganzheit in Millionen Seelen identisch weiterlebt, das ist uns unmittelbare Lebenseinsicht" ²⁾). — „Und nun gilt es, den historischen Zusammenhang auf solche Identitäten zurückzuführen, das einzelne Wesen in seiner historischen Stellung also dadurch zu begreifen, dasz in seinen Willenserlebnissen das Wollen anderer Subjekte wirklich wiedergefunden wird" ³⁾). — Bij deze mededeelingen laat MÜNSTERBERG het niet in zijn toelichting van de taak des geschiedschrijvers. Hij herinnert er aan dat de wilsbetrekkingen tusschen individuen samengesteld zijn; hij bedoelt daarmee zoo iets als dit, dat men oeconomisch Marxist kan zijn, tegelijk religieus Calvinist, biologisch Darwinist enz.; hij zegt voorts, dat niets in de historie zonder beteekenis is, dat ook het grootste genie, per slot van rekening, niets nieuws voortbrengt, enz. En daarmee meent hij dan „den Wert" der geschiedenis zóó te hebben toegelicht, dat het voor ieder duidelijk moet zijn, „was die Geschichte will".

1) Bladz. 160.

2) Bladz. 166.

3) Bladz. 166 en 167.

Het is mij onmogelijk om in te zien, dat wij hier te doen hebben met iets meer dan oppervlakkige beweringen. Wil men ze critiseeren, dan moet men eerst vragen om verduidelijking. Zoo, zooals ze in dit boek staan, staan ze vrij wel buiten het bereik van een wetenschappelijke beoordeeling. Wat moet men toch denken van de bewering over Plato's wil en van de bewering, dat de wil den tijd „setzt” en er zelf buiten staat? Zulke dingen worden hier zoo maar neergeschreven, alsof het kleinigheden waren. Ja, het is zelfs zóó, dat MÜNSTERBERG zijn eigenlijk doel vergeet.

Geschiedenis is, volgens de tafel der waarden, een wetenschappelijke waarde. Zij moet ex hypothesi volgen uit de oorspronkelijke wilsdaad van den mensch. Hoe wordt dat nu aangetoond? Indien de schrijver in ernst meent die zaak te hebben duidelijk gemaakt, zooals hij verplicht was te doen, dan moet ik bekennen niet bij machte te zijn hem te volgen.

En zooals het is met de twee waarden, waarover wij tot nu toe handelden, zoo is het met alle waarden, en dus ook met de waarden, die hij de „Gotteswerte” noemt. Daarover nog een enkel woord.

Par. 6. Gotteswerte. MÜNSTERBERG begint met in herinnering te brengen, dat logische, æsthetische en ethische waarden verschillend zijn en noodzakelijk tegelijk. Maar deze drie verschillende „Werte” moeten vereenigd worden „wenn die Welt als Ganzes nicht in sich widersprechend und somit im letzten Grunde wertlos werden soll”¹⁾. De ongeleerde mensch brengt nu deze vereeniging tot stand door den godsdienst, de geleerde door de philosophie. Voor den ongeleerde bestaan er dus „Gotteswerte” en voor den geleerde „Gotteswerte” (in een bepaald stadium van ontwikkeling n.m.) en „Grundwerte”. Nu rijst hier, natuurlijk, de vraag, hoe Mün-

1) Bladz. 399.

STERBERG het aanlegt om datgene, dat hij onder het begrip „godsdiensl” samenvat, voor „Werte” te kunnen houden. Ik wil niet beweren, dat ik deze vraag met zekerheid zou kunnen beantwoorden; maar, als ik gissen moet, is de redeneering ongeveer aldus: de godsdiensl is een ware „Wert”, want hij bestaat uit overtuigingen en overtuigingen geven een vasten „Anhalt” voor daden en daden zijn „Verwirklichungen” en „Verwirklichungen” komen neer op identiteitsherstel en waar identiteitsherstel is, is een waarde. Ik meen dit in en tusschen de regels te lezen op bladz. 403. —

De godsdiensl, zegt hij verder, vereenigt de drie groote groepen van waarden door een „Oberbau, der die erlebte Welt überwölbt”, terwijl de philosophie dit doel bereikt door een „Unterbau” der die erlebte Welt trägt. Die Religion schafft so die Gottesvorstellung, die der Welt Heiligkeitswert gibt; die Philosophie sucht den letzten Urgrund, das Unbedingte, das der Welt Ewigkeitswert verleiht.” Men vindt deze beweringen op blz. 404. — De lezer zal hier wellicht vragen, hoe kan nu de Godsvoorstelling dezen noodzakelijken „Oberbau”, waardoor de „Werte” vereenigd worden, vormen?

„Der Gläubige, der zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, aufblickt, ist nicht mit einer naturwissenschaftlichen Hypothese beschäftigt. Der Gottesglaube ist kein unsicheres Fürwahrhalten; der religiöse Glaube trägt vielmehr eine Gewisheit in sich, die aller logischen Beweiskraft überlegen ist.” Men vindt deze uitlating op bladz. 411. Hoe de naieve mensch aan deze Godsvoorstelling komt, vind ik niet aangeduid. Als Schepper van hemel en aarde is God eigenlijk niet het wezen, tot Wien gebeden wordt. Opdat de Schepper recht God zij, „musz er in Beziehung treten zur ästhetischen Welt des Glücks, der Eintracht, des Schönen und zur ethischen Welt der Entwicklung und des Sittlichen”¹⁾. „An Gott den Schöpfer glauben heiszt, in

1) Bladz. 413.

jedem Erlebnis die Welt so auffassen, dasz in ihr vermöge einer jenseitigen Macht der Gegensatz zwischen Naturordnung, Glück und Sittlichkeit sich aufhebt" ¹⁾). Soortgelijke redeneeringen geeft MÜNSTERBERG ten beste over „Offenbarung" en „Erlösung". Hij moet dat wel doen. In de eerste plaats moet hij onder „Gotteswerte" drie species begrijpen volgens de tafel der „Werte", die hij, zonder de ervaring te hebben geraadpleegd, opstelde. Die tafel, is, zooals men wel eens zegt, „aus der Pistole geschossen". En, vervolgens, moet hij ook „Offenbarung" en „Erlösung" zóó behandelen, dat de tweede en derde species van de „Daseinswerte", „Entwicklungswerte" en „Einheitswerte" een beetje kunnen worden voorgesteld als volgende uit een hoogere eenheid. Het is nutteloos, vermoeiend en ergernis verwekkend zijne redeneeringen over deze dingen te lezen. Hier blijkt het zóó duidelijk, dat MÜNSTERBERG er op uit is om een te kwader ure opgestelde theorie te redden, dat het belachelijk zou zijn om in bijzonderheden te treden.

III.

Par. 7. Op deze wijze meent nu MÜNSTERBERG een theorie der „Werte" te kunnen leveren en die theorie te kunnen uitwerken tot een volledig systeem. Maar ik mis er in, wat een theorie behoort te hebben. Wat ik daarmee bedoel, is dit: Er zijn logische, ethische, aesthetische en misschien nog andere „Werte". Dat leeren de feiten. Nu wil men een theorie dezer „Werte". Goed. Men wil m.a.w. een summum genus, waaruit deze „Werte" volgen. Hoe moet men daartoe nu komen? Natuurlijk, door onderzoek. Men moet de „Werte", die men kent, onderzoeken, d.w.z. hunne eigenschappen opsporen en dan trachten te vinden, wat ze gemeenschappelijk hebben, enz. Ik denk hier aan soortgelijke onderzoekingen

1) Bladz. 414.

als die, die den botanicus in staat stellen om klassen, orden enz. op te stellen. Er ware misschien wel iets van dien aard te vinden. Men zou b.v. verstand en wil kunnen beschouwen als species van het *genus facultas affirmandi et negandi*. Men behoefde dan nog niet te schijnen het geheel met SPINOZA eens te zijn, die kortweg zegt, dat *instellectus* en *voluntas unum et idem* zijn; maar men had dan toch iets, hoewel, natuurlijk, lang niet genoeg om aan het opstellen van een theorie te kunnen denken ¹⁾.

En wat vinden wij nu bij MÜNSTERBERG van deze noodzakelijke ²⁾ onderzoekingen? Niets. Zijne beweringen over de theorie der „Werte”, die men op bladz. 76 vindt, worden daar op niets gegrond en de volgende bladzijden, die de fundamenten voor de theorie zouden moeten leveren, dragen blijken, dat de schrijver, nu ja, in de eerste gedeelten nog wel een beetje, maar later heelemaal niet meer, zich verplicht gevoelt om het verwachte bewijs te leveren. Het boek wordt hoe langer hoe slechter, uit een oogpunt van logica beschouwd.

Par. 8. Het is met den samenhang van de verschillende genera en met den samenhang van de verschillende species, die tot een genus behooren, niet beter dan met de afhankelijkheid van elk der species van de hoofdstelling. Welke onbevooroordeelde kan inzien, waarom „Wirtschaft”, „Recht” en „Sittlichkeit” species zijn van het genus „Leistungswert”? En wie kan inzien dat „Harmonie”, „Liebe” en „Glück” species van het genus „Einheitswert” zijn? Deze groepeerings dragen zóó duidelijk het kenmerk der willekeur, dat ieder er van zeggen moet: ik zou wel eens willen zien, hoe deze groepeerings logisch verdedigd kunnen worden. En

1) Ik bedoel hier niet te zeggen, dat wilsverschijnselen uit verstandsen nog andere verschijnselen kunnen worden opgebouwd.

2) Noodzakelijk nm. in zooverre MÜNSTERBERGS pretentie van een volkomen theorie der waarden te hebben geleverd zulk onderzoek eischte.

MÜNSTERBERG weet voor deze willekeurige ordening der waarden niets bij te brengen dan een paar armoedige, hoewel voornaam klinkende, regelen over „Erhaltungs-“, „Uebereinstimmungs-“, „Betätigungs-“ en „Vollendungsweite“¹⁾).

Par. 9. Het is moeilijk deze dingen neer te schrijven zonder te vragen: hoe kwam deze man, die toch ook natuuronderzoeker is, er toe om dit wonderlijke boek te schrijven? Misschien geeft een uitlating in de voorrede op deze vraag eenig antwoord. Hij zegt daar o.a.: „Das, was unserem Philosophieren heute fehlt, ist ein in sich geschlossenes System der reinen Werte; erst dann kann die Philosophie auch wieder aufs neue zur wirklichen Lebensmacht werden, wie es zu lange ausschliesslich die Naturwissenschaft gewesen ist“. Die woorden bevatten, geloof ik, het punt, dat men in het oog moet houden bij het zoeken naar een verklaring van den oorsprong van MÜNSTERBERGS theorie. MÜNSTERBERG wil de filosofie weer levensmacht doen zijn. Zij moet weer een plaats innemen gelijk die van den godsdienst. Dat deed zij in de dagen van den door hem zoo hoog vereerden FICHTE. Ten minste, dat meent MÜNSTERBERG. En hij meent verder, dat dit eerst dan zal gelukken, wanneer er „ein in sich geschlossenes System der reinen Werte“ bestaat; en, op deze wijze denkende, zet hij zich aan den arbeid om een systeem van waarden te leveren.

Par. 10. Er is nog iets. Het boek geeft gedurig blijk daarvan, dat de schrijver met de filosofie van zijn tijd goed is vertrouwd. Maar hij noemt zelden of nooit de namen van de schrijvers, wier opvattingen hij bestrijdt of gebruikt. Zoo vind ik in het heele boek — als ik mij wel herinner — nergens den naam van onzen landgenoot HEYMANS, dien hij toch gedurig bestrijdt en van wien

1) bladz. 78.

hij toch een hoogst belangrijke gedachte overneemt. Evenwel, dit — ik bedoel het al of niet noemen van den naam van een schrijver — raakt de eigenlijke materie van het boek niet.

Ik zeide daar zoo even, dat MÜNSTERBERG een hoogst belangrijke gedachte van Prof. HEYMANS overnam. Het is de in het boek steeds wederkeerende opvatting, dat de reine wil bevredigd wordt door identiteitsherstel.

Wanneer men nu weet dat Sir WILLIAM HAMILTON ontdekte, dat het motief voor het causale denken gevonden moet worden in onze apriorische overtuiging van de blijvende identiteit van het bestaande ; en verder, dat HEYMANS het gewicht dezer ontdekking heeft ingezien en er door in staat gesteld werd om het 'wezen der aetiologische wetenschappen bloot te leggen ; en verder, dat deze opvatting aan alle kanten door de ervaring wordt ondersteund ; dan kan men begrijpen, dat zij ook door MÜNSTERBERG werd aanvaard. En wat doet MÜNSTERBERG nu met deze opvatting ? Hij brengt ze onder de wilsverschijselen. Terwijl toch in den loop der tijden het causale denken en alles, dat daarmee samenhangt, onder de denkverschijselen werd gerekend, komt nu MÜNSTERBERG dit even veranderen, zonder van de geschiedenis notitie te nemen. Inderdaad is in een streven naar waarheid het wilselement niet weg te cijferen ; maar dat geeft geen voldoende grond om met de oude gewoonte te breken. Dat in het streven naar waarheid het wilselement niet ontbreekt, wisten HAMILTON en HEYMANS ook wel — maar ze vonden er geen reden in om te zeggen : het streven naar waarheid moet uit de afdeeling der denkverschijselen naar die der wilsverschijselen worden overgebracht. En het ergste in deze zaak is, dat MÜNSTERBERG met zijn vreemde rubricering een „aus der Pistole geschoszen" theorie wil bevestigen ¹⁾.

1) Ook getuigt deze verplaatsing van het identiteitsbegrip uit de sfeer van het logische naar die van den wil van eenige onverschilligheid voor de problemen en feiten der materiele logica.

Par. 11. Een laatste punt, dat aandacht verdient, is dit, dat het boek, wel beschouwd, zich zelf vernietigt. MÜNSTERBERG noemt het een feit, dat er „unbedingte Werte” bestaan. Daarvan zijn wij onmiddellijk zeker, zegt hij. En hij drukt daarmee, voor zoover ik kan inzien, de werkelijkheid juist uit. Nu staan, evenwel, daarnaast weer uitlatingen, die, voor zoover ik kan inzien, er mee in strijd zijn. Ik bedoel MÜNSTERBERGS antwoord op de vraag, hoe de bewustzijnsinhoud van een mensch verklaard moet worden. Die verklaring kan alleen tot stand worden gebracht door een zóó ver voortgezette analyse, dat alles gereduceerd wordt tot „Empfindungsatome” en bij deze analyse mag van geen andere wetten gebruik worden gemaakt dan van de associatiewetten. Aldus MÜNSTERBERG o.a. op blz. 147. Nu behooren tot dezen bewustzijnsinhoud ook „Werte”. Die moeten dus ook op de genoemde manier worden verklaard. Het doet er niet toe, of men een reinen wil aanneemt tot verklaring van die „Werte”. Ook die reine wil moet weer volgens de psychologische opvattingen van MÜNSTERBERG verklaard worden uit „Empfindungsatome” en associaties. MÜNSTERBERG zegt dit niet uitdrukkelijk; want daarmee zou hij zich zelf duidelijk weerleggen. Maar het volgt uit zijn opvatting van de manier, waarop de bewustzijnsinhoud verklaard moet worden. Hoe nu ooit „unbedingte Werte” door zulk een psychologisme verklaard zouden kunnen worden, wie zou dat kunnen begrijpen? Het kan niet. Het onderscheid tusschen „bedingte” en „unbedingte” „Werte” valt bij zulk psychologisme weg. En hieraan wordt niets veranderd door MÜNSTERBERGS oppositie tegen Positivisme, Relativisme enz., waarvan op andere plaatsen, blijkt.

Dit werk is het werk van een genie, dat ik zou willen vergelijken met SPINOZA, nm. voor zooverre de methode aangaat. Maar die methode maakt onverschillig voor de feiten; zij verleidt hen, die haar toepassen, om de

feiten te verwaarloozen en te verdraaien. De synthetisch verkregen definities worden, natuurlijk, bij zulk een methode nauwkeurig in het oog gehouden ; maar met die definities, die niet anders kunnen worden verkregen dan door analyse, wordt slordig omgegaan ; en om die slechts door analyse verkrijgbare definities is het te doen of, beter, moet het in een „Philosophie der Werte” te doen zijn.

C. PEKELHARING.

Peize (Drente)

II

DE DUITSCHE MONISTENBOND.

Evenals de beekjes in 't bergland onopgemerkt tezamen-vloeien om onverwacht als een breede stroom ons oog te verrassen, en de door hen besproeide landstreken te regelen, te dienen en te beheerschen tegelijk, verzamelen zich nu en dan in den loop der geschiedenis hier en daar de volksmeeningen of de leerstellingen der denkers op onna-speurlijke wijze om plotseling op den voorgrond te treden als een geheel van leerstellige denkbeelden dat duizenden medesleept, en daardoor versterkt (want niets werkt zoo opwekkend als de macht van het aantal) vaak aan geheel onze beschaving een eigenaardige richting geeft, welke eeuwen lang stand houdt en door niets in zijn loop schijnt te stuiten.

Zoo is 't Christendom nadat drie eeuwen in allerlei vorm daarover was getwist, en het in dien tijd gelegenheid had gehad allerlei vreemde denkbeelden in zich op te nemen, ten slotte als 't ware gestold en als eenheid opgetreden bij de stichting der Katholieke Kerk te Nicaea.

Zoo heeft 't Protestantisme na op allerlei wijze te zijn voorbereid onder de leuze van een reformatie in capite et menbris, die weerklonk van de meest afgelegen kloosters tot op den pauselijken stoel, zich geopenbaard op den Rijksdag te Augsburg en sindsdien den geest der Germaansche natiën geleid en beheerscht..

Zulk een algemeen geloof hebben velen voor onzen tijd onmogelijk geacht. En toch is het opgetreden..... in den vorm van het Monisme.

Hoe oudtijds die breede stroomingen ontstonden die de ontwikkeling der volken bepaalden, is moeilijk na te gaan; in onzen tijd van openbaarheid en volkerenverkeer, valt dit veel lichter, al blijven er natuurlijk altijd enkele duistere punten over die ons verhinderen het ontstaan der geestesbewegingen volkomen te verklaren.

Mijn doel is thans het oog te vestigen op den Duitschen Monistenbond. ERNST HAECKEL had reeds in 1904 30 stellingen in 't licht gegeven met het doel het Monisme te grondvesten. Op dien grondslag werd nu 1906 te Jena de Deutsche Monistenbond opgericht.

Nu was reeds in 1901/2 in Hamburg een kleine vereeniging ontstaan van vrijdenkers, die zich — ietwat gezwollen zouden wij nuchtere Hollanders 't noemen — Freunde freidenkerischer Bestrebungen noemden. Dit woord „freidenkerisch” wekte wantrouwen. Bij elk hunner bijeenkomsten was een Pickelhaube aanwezig. Verscheidene leden lieten zich daardoor afschrikken, en ook de caféhouders werden door deze belangstellende houding der Polizei niet weinig ontmoedigd, zoodat de vereeniging kwijnde en rondzwierf. Een gelukkige ingeving van het medelid KAHL bracht evenwel redding in den nood. Hij stelde voor in 1903, den naam van het gezelschap te veranderen in Monistische Gesellschaft. Van nu aan wies het ledental voortdurend, sprekers van naam traden in hun midden op en menschen van aanzien sloten zich bij hen aan, de pers begon de aandacht van 't publiek op haar te vestigen, de Polizei bleef weg, en toen nu in 1906 de Deutsche Monistenbond tot stand was gekomen sloot Hamburg als afdeeling van dien bond zich terstond daarbij aan.

De vrijdenker, die de vrije school, het leeken moraal-
 onderwijs, afschaffing van den eed, scheiding van kerk
 en staat trachtte te verwezenlijken zag in de nieuwe vereeniging het centrum waarom men zich tot verwezenlijking dier idealen kon scharen. De menigte die naar een wereldbeschouwing zocht welke de volgens haar thans verouderde kon vervangen, meende die gevonden te

hebben in het door HAECKEL 1899 uitgegeven boek „die Welträtsel”.

In geheel Deutschland vond dit weerklank¹⁾ en wel in die mate dat de regeering het in 1908 nog eens noodig achtte een vergadering te Hamburg door de Polizei te laten bewaken, maar toen 12 Febr. 1909, geheel wetenschappelijk Hamburg zich vereenigde om met de Afdeling van den Monistenbond den 100-jarigen geboortedag van DARWIN te vieren, toen was het ijs gebroken en werd de Vereeniging overal en door een ieder erkend. In 1910 hielden de eerste Deutsche geleerden redevoeringen in haar midden. In dat jaar begon men ook praktische cursussen te houden voor de jeugd. Het ledental steeg tot 650. Bovendien richtte men een „vrij kinderkuis” op. De pers werd welwillend en in 1911 gevoelde men zich reeds zoo krachtig dat men het waagde het eerste Monisten-congres te Hamburg te ontvangen.

Voor dit congres kwamen 2500 personen bijeen, het kostte 50.079.57 Mk. en het tekort van 38.000 Mk. werd door Hamburg zelf gedekt.

Daar HAECKEL zelf niet kon komen, nam OSTWALD het praesidium waar, en na afloop van het congres ging een groot gedeelte der congressisten naar Jena om den eere-president met een fakkeltocht hulde te bewijzen.

En zoo heeft dan de Vrije Gedachte onder het schild van het Monisme van HAECKEL zijn intocht in Deutschland gedaan. Tegen Latijn is zelfs een Pickelhaube niet bestand.

Maar zou men het gelooven dat nu onlangs in 1912 in Holland pogingen zijn aangewend om de Dageraad, de Vereeniging ter bevordering der Vrije Gedachte alhier ook in een Monistenbond te hervormen.

Iets is er misschien voor te zeggen. Voor het woord „vrij denker” schrikt hier te lande wel niet de politie, maar het fatsoenlijk publiek nog altijd terug. Van het woord Monist begrijpt niemand iets, wie weet dus hoeveel

1) Alles wat vrijzinnig was, zelfs de Frei Religiösen, sloten zich bij de beweging aan in het Kartell te Weimar 1908, een soort van of- en defensief verbond.

zieltjes en rijksdaalders men daarmee zou vangen? Maar zou dit geen dollarmoraal zijn?

Maar anderzijds: Op het gebied van echt vrijdenken zijn wij nog altijd onze bureu een halve eeuw vooruit.

Wie het Gedenboek van de Vereeniging de Dageraad leest, ziet dat Nederland in 1860 ongeveer even ver was als Duitschland nu. Der natuurwetenschap werd toen vrij en openlijk veroorloofd haar resultaten „ook aan het volk” mede te deelen, ook al waren die op verschillende punten in strijd met het algemeen geloof.

MULTATULI, thans in Duitschland overal vereerd, vormde toen bij ons zijn „school”. Zou het dan met het oog hierop niet een teeken van achteruitgang zijn, indien we thans het voorbeeld van Duitschland gingen volgen en de vrije gedachte verborgen onder het masker van het Monisme. 't Is te hopen dat we daartoe te fier zijn. Maar er is nog een ander gevaar mede verbonden. Het Deutsche Monisme leert de ontwikkeling van den mensch uit het dier, ontkent de onsterfelijkheid der ziel en de vrijheid van den wil en meent dat de wetenschap overal de religie moet vervangen ¹).

Door zijn vijandig optreden tegen den Christelijken godsdienst schrikt het velen af, niet alleen, maar, en dit is het grootste kwaad, brengt het vijandschap onder de verbondenen.

Onder de leuze van denkvrijheid, d.w.z. ontkenning van elk gezag in zake onzer innigste overtuiging, staat men vrijer dan onder de leuze van bestrijding van 't

1) HAECKELS assistent HEINRICH SCHMIDT (zie WOBBERMIN Monotheismus und Monismus blz. 162) schreef in zijn Monismus und Christentum dat de Monistenbond wil aankondigen: 1° dat het Christendom heeft uitgediend en als ethiek niet meer voldoet, 2° dat wij daarvoor in de plaats een nieuwe ontwikkelingskrachtige wereldbeschouwing hebben te zetten die een uitvloeisel is van natuurwetenschappelijk-philosophisch Denken en in hare toepassing op het leven van enkeling en maatschappij veel belooft, 3° dat dit nieuwe en betere niet alleen het recht maar ook de plicht heeft zich in geregelde strijd tegen het bestaande een plaats te veroveren in den geest der menschheid, in overeenstemming met zijn beteekenis voor de beschaving.

Christendom, een leuze die op zichzelf ontegenzeggelijk wêêr een dogma is.

Dit is logisch duidelijk, maar wordt ook door de geschiedenis van den Monistenbond reeds bewezen.

Nauwelijks was het bekend dat HAECKEL en OSTWALD zich verzoend hadden en te Jena den Monistenbond hadden tot stand gebracht of van alle zijden rezen de bezwaren. En dat wel niet alleen van kerkelijk-geloo-vige zijde maar voornamelijk van de zijde der natuur-wetenschap.

Nadat het Monisme van HAECKEL zijn monistisch-atheïstische Tendenz duidelijk getoond had is daartegen-over in 1908 de Keplerbund in 't openbaar opgetreden. Deze wil evenals het Monisme de kennis der natuur-wetenschap zooveel mogelijk verbreiden. Onder de onder-teekenaars van den eersten oproep waren 130 natuur-kundigen.

Zijn grondstelling is : de Natuurwetenschap is als zoo-danig in zaken van religie neutraal. Deze basis sluit in zich dat men het recht heeft al of niet te gelooven en staat dus op vrijeren bodem dan het Monisme dat ter-stond vijandig tegenover het geloof optreedt. De bond noemt zich naar KEPLER omdat deze juist door zijn groote ontdekking van de wetten der beweging van de hemellichamen godsdienstiger geworden is. Hij telt 8000 leden en geeft twee Tijdschriften uit „Unsere Welt” en „Für Naturfreunde”. Roomschen en Protestanten sluiten zich bij hem aan. Geen enkele bepaalde godsdienst wordt door hem gepropageerd. Hij verzet zich niet tegen de ontwikkelingsleer maar beschouwt deze als hypothese niet als dogma.

Hij wil natuurwetenschap en natuurphilosophie uit elkander houden. Hij meent dat natuurkennis en gods-geloof zeer wel samengaan en dat een, enkel op natuur-wetenschap berustende wereldbeschouwing altijd eenzijdig en onvoldoende moet wezen. Met groote bitterheid ver-hief HAECKEL zijn stem tegen deze tegenstanders en daar hij zich door zijne Embryonenbilder had bloot gegeven

en den Keplerbond beleedigde werd dit feit door den Keplerbond benut om hem niet minder heftig aan te vallen en in de oogen van wetenschappelijk Duitschland zwart te maken.

En zoo streden dan op natuurkundig gebied de geesten met denzelfden ijver als dit weleer de theologen hadden gedaan.

De groote menigte deed als gewoonlijk. Zij stelde zich aan als le docteur Cryptogame, alias Spillebeen, die altijd meedeed, maar nooit iets begreep van hetgeen er om hem was voorgevallen. Sommigen meenden in het Monisme een nieuwen godsdienst te zien, anderen zagen daarin alleen en niets anders dan een aanval op den godsdienst.

Prof. Dr. phil. E. DENNERT heeft in zijn *Weltbild und Weltanschauung* een duidelijk inzicht in het streven van den bond gegeven; een brochure getiteld *Monistenwaffen* van zijne hand behandelt meer in 't bijzonder de strijdvragen waar het om gaat.

Uit het voorgaande relaas der feiten is ons nu duidelijk gebleken dat het Monisme, als geestesstrooming thans in Duitschland gevierd en bestreden, inderdaad het HAECKELSCHE ontwikkelingsmonisme is, gegrond op zijn boek die *Welträtsel*; dat het bestrijding en vervanging van den godsdienst beoogt, en dat het tegen zich heeft zien optreden een groote menigte vrienden der natuurkennis die bezwaren hebben tegen zijn atheïstische polemieek.

Het Monisme wordt met kracht verbreid en in April 1912 werd tegenover *unsere Welt*, das Monistische Jahrhundert opgericht: *Zeitschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Kulturpolitik*.

Onder „wissenschaftlich” moet hier natuurwetenschappelijk verstaan worden. W. OSTWALD de groote scheikundige noemt alle andere „papierwetenschappen” die hij ongeveer met hetzelfde oog beschouwt als OMAR de bibliotheek van Alexandrië. Hij houdt monistische Sonntagspredigten, die wezentlijk belangrijk zijn om te lezen en vaak een geheel nieuwen kijk op de dingen geven. Hij is de werkelijke leider der beweging.

De vraag blijft nu over wat heeft de wijsbegeerte met al deze dingen te doen. Heeft zij zich wel te bekommeren om al die volksbewegingen van den dag, dat gedruisch der Viel zu Vielen, dat haar slechts stoort in haar diepzinnige overpeinzigen, en doet zij niet wijs om even als enkele denkers onzer dagen geen couranten te lezen en de wereldgeschiedenis buiten haar om te laten gaan. Wij meenen van niet. Wat het land der Intelligenz in onze onmiddellijke nabijheid zoo heftig in beroering brengt als de monistische beweging, kan door ons niet onopgemerkt voorbijgegaan worden. Al wat menschelijk is, heeft voor ons belang en de wisselwerking tusschen „den Geistigen und dem Volke” is de geheele geschiedenis door onmiskenbaar.

Ieder wordt gedragen door den geest van zijn tijd al steekt hij zelf daar ook misschien een hoofd boven uit, ook al verbeeldt hij zich dit ten onrechte, en al is de vox populi nu niet altijd de vox Dei, in de verte en in de diepte is er toch altijd wel iets verhevens in te erkennen. Allen zijn wij kinderen van onzen tijd en het staat niet fraai zijn familie te negeeren.

In Deutschland heeft de bekende A. DREWS zich in het strijdperk gewaagd met een boek over het Monismus, dargestelt in Beiträgen seiner Vertreter, Jena E. DIEDERICHS.

Hij stelt eerst de vraag wat monisme is en antwoordt dan: diejenige Weltanschauung die nur ein einziges Prinzip oder nur einen einziges Grund der Wirklichkeit gelten lässt.

Uit den aard der zaak blijkt dat we hier met Methaphysiek te doen hebben, want met de vraag naar den oergrond der dingen gaat men buiten de grenzen der natuurkennis.

Aangezien de meeste Monisten echter van Metaphysik niet hooren willen, trachten ze dan het Monisme eenvoudig te veranderen in een Denkmethode die de eenheid en onveranderlijkheid der wereldwetten op den voorgrond stelt. Maar dat is dan toch geen wereld- en levensbeschouwing op zich zelve. En bovendien dat doet het

dualisme ook. Tegenover dit bezwaar stellen de Monisten dat zij alleen gelooven aan de natuur en niets daarbuiten dat zij niets weten willen van lijf en ziel, god en wereld en dus dit alles tot eenheid willen brengen.

Hoe dit zij, de monisten zijn het nog zelve niet allen onder elkaar eens en dat verwondert ons geenszins als we van ARTHUR DREWS verder vernemen, dat er ongeveer 14 soorten van Monisten te onderscheiden zijn: 1 het materialistische, 2 het spiritualistische, 3 het hylozoïstische, 4 het dynamische, 5 het monadologische, 6 het kosmonomische, 7 het Monisme van het transcendentale Individualisme, 8 het energetische Monisme, 9 het voluntaristische, 10 het psychophysische, 11 het kentheoretische, 12 het inconsequente bewustzijnsmonisme, 13 het abstracte Monisme en 14 het concrete Monisme van 't Onbewuste (E. VON HARTMANN).

Dit boek van DREWS wordt uitvoerig besproken in *Monismus und Monotheismus* van GEORG WOBBERMIN Hst. VII.

Volgens dezen schrijver blijkt daaruit dat het eenige wat ze gemeen hebben de wensch is naar een wereldbeschouwing uit één stuk (einheitlich), wat dus geen reëel maar alleen een formeel beginsel is, hetgeen natuurlijk voor de menigte geen beteekenis heeft. Het blijkt dan de poging te zijn om van het verbrokkelde onsamenvangende positivisme bevrijd te worden en een aaneensluitend geheel te krijgen op theoretisch zoowel als op praktisch gebied.

HAECKEL en de 5 eerste Monismen zijn samen te vatten onder den naam van naturalistische, en steunen op DARWIN.

Volgens WOBBERMIN is uit deze stelsels geen zuivere Ethiek op te bouwen en zijn zij dus als zoodanig onbruikbaar. De natuurwetenschap oordeelt niet over aesthetische of ethische waarden.

De overige Monismen laten zich onder 2 rubrieken indeelen: het parallelistische en het Monisme van het Onbewuste.

Het parallelistische is het eerst theoretisch gegrondvest door SPINOZA later door FECHNER en PAULSEN vernieuwd.

WOBBERMIN heeft hiertegen het bezwaar dat 't geestelijke en het stoffelijke in die stelsels gecoördineerd worden en dus ook hier volgens hem voor zedelijke levensrichting geen plaats is.

Dat nu ook ten slotte dit bezwaar geldt tegenover het eenige Monisme dat DREWS als 't ware erkent, spreekt van zelf. De Ethiek ligt binnen den kring van het bewuste, het onbewuste Absolute is ethisch indifferent.

Dat nu inderdaad een dergelijk ingewikkeld vraagstuk niet onder de menigte gebracht kan worden spreekt wel van zelf. Al is dan ook de tendenz in het Monisme voor velen in onzen tijd sympathiek, steeds blijven wij nog gelooven dat de leuze der vrije gedachte boven die van het duistere Monisme verre te verkiezen is. Bovendien schuilt o.i. daarin ook een gevaar dat ernstig onder de oogen gezien moet worden.

Nadat eeuwen lang in de wetenschap de geesteswetenschappen den heerscherstaf in handen hebben gehad, heeft een eeuw geleden de jongste der zusters de natuurwetenschap, met hare belofte van „panem et circenses”, de geheele wereld stormenderhand veroverd en beleven wij in onzen tijd het feit dat zij, de allerjongste, haar overige oudere zusters overal, zelfs op hun eigen gebied naar haar hand tracht te zetten. De hygiene wil de moraal, de psychiatrie de rechtswetenschap, de oeconomie de geschiedenis ter zijde schuiven. Tegen dit in den grond materialistisch streven moet thans overal krachtig verzet worden aangeteekend. „Ieder op zijn gebied” is de leuze der Keplerpartij, wij zullen goed doen ons daaraan te houden, en theoretisch is dit niet beter te doen dan door te volgen den weg door SPINOZA ons gewezen, den weg van het parallelisme, die zeker meer dan eenige andere tegelijk monistisch kan worden genoemd, maar beter en anders begrepen moet worden dan dit door HAECKEL is gedaan.

Uit dit verslag moge gebleken zijn dat onder de faits divers der wereldgeschiedenis het Duitse Monisme een feit van groote beteekenis kan geacht worden. Of OSTWALD nu evenwel het recht had om onze eeuw das monistische Jahrhundert te noemen, een nagalm vermoedelijk van Prof. HEYMANS qualificatie, zal nog niet zoo grif door iedereen worden erkend.

Dr. W. MEYER.

BOEKBESPREKING.

LEO POLAK. Kennisleer contra Materie-Realisme. Bijdrage tot
Kritiek en Kant-begrip. Amsterdam. W. Versluys 1912.

Noode voldoe ik aan het verzoek der Redactie om het boek, waarmee de heer POLAK als wijsgeerig schrijver debuteert, in dit Tijdschrift aan te kondigen. Want de door hem verdedigde kennisleer in een paar bladzijden te kritiseeren, gaat natuurlijk niet aan. En wanneer ik, kortelijk mijn oordeel over vorm en beteekenis van het werk uitsprekend, genoodzaakt zijn zal mij met het geheel weinig ingenomen te verklaren, dan vrees ik na langer of korter tijd door den heer POLAK geducht onder handen genomen en in al mijn oppervlakkigheid en wijsgeerig onvermogen aan de kaak te zullen worden gesteld. Deze schrijver is namelijk zeer strijdlustig van aard en in zijn uitlatingen alles behalve zachtzinnig en bescheiden. Ook bij hem hindert weer die hatelijke, smalende toon van geestelijke meerderheid, dien niet weinigen in ons land bij het bestrijden van wijsgeerige tegenstanders zich meenen te mogen veroorloven. Zeker, in enkele gevallen kan het wel eens zijn nut hebben, wanneer iemand van erkend gezag tegen gevaarlijke, aanmatigende oppervlakkigheid wat kras optreedt. Maar ergerlijk is het, als bv. in een niet-wijsgeerig tijdschrift met argumentaties, die het gewone publiek niet beoordeelen kan, het werk van een andersdenkende spottend wordt uiteengerafeld; of wanneer een eerstbeginnende uit de hoogte en in minachtende termen zich uitlaat over de gedachten van mannen, die een eervol leven van ernstigen, wetenschappelijken arbeid achter zich hebben. Tegen deze slechte manieren, die bij de beschaafden de filosofie in discredit brengen, kan ik niet nalaten bij deze gelegenheid eens te protesteeren. Het ware te wenschen, dat de heer POLAK verder den door hem zoo hoog vereerden prof. HEYMANS in diens rustige, zakelijke en hoffelijke wijze van strijdvoeren tot voorbeeld nam.

Gaarne wil ik overigens de verdiensten van zijn werk erkennen. Het is frisch en levendig geschreven, getuigt zonder twijfel van wijsgeerigen aanleg en bovendien van een ongewone en, naar het schijnt,

geenszins oppervlakkige bekendheid met de nieuwere en allernieuwste filosofische litteratuur. Sympathiek is ook de opdracht: „aan mijn Ouders; in diepe vereering en tot dank voor het voorrecht van vrije studie”. In de voorrede deelt de heer POLAK ons mede, dat hij, van plan eerlang in de rechten te promoveeren met een proefschrift over „de Grondslagen van het Strafrecht” deze studie, als kennistheoretische inleiding, meende te moeten doen voorafgaan. Zij is een lijvig boek van ongeveer 430 bladzijden geworden. De schrijver, door de filosofie machtig aangegrepen, brandde blijkbaar van verlangen om zijn overtuiging uit te spreken, in den wijsgeerigen strijd onzer dagen positie te nemen en tegen allerlei personen en richtingen zijn grieven te luchten. Bijna het geheele werk bestaat uit polemiëk. Polemiëk in de maar zeer sober uitgevallen positieve uiteenzettingen; polemiëk in de talrijke, veel plaats innemende noten onder den tekst; polemiëk in afzonderlijke hoofdstukken binnen het eigenlijk geschrift, en dan nog ten slotte in de meer dan 200 pagina's vullende „Opmerkingen tot toelichting en bevestiging”.

Of de schrijver verstandig gedaan heeft zulk een boek nu reeds te publiceeren? Ik aarzel niet, op deze vraag beslist ontkennend te antwoorden. Hij zal er de zaak, die hij voorstaat, geen dienst mee bewijzen. Er kunnen nog wel duizend dergelijke boeken geschreven worden, zonder dat wij in het allermoeilijkste probleem van de grondslagen onzer kennis iets verder komen. M.i. toont de heer POLAK een buitengewone naiveteit met te meenen, dat hij door zijn — uiterst onvolledige, onoorspronkelijke en weinig diepgaande — uiteenzettingen iemand, die in deze kwesties niet thuis is, tot een inzicht zou kunnen brengen en de mogelijkheid laat doorschemeren, dat hij een denker als EDUARD VON HARTMANN (die, helaas, nu niet meer van zijn bestrijding kan kennis nemen) eventueel van de dwalingen zijns weegs zou hebben kunnen bekeeren. Welke lezers heeft de heer POLAK zich eigenlijk voorgesteld? Aanvankelijk schijnt hij het woord te richten tot den algemeen ontwikkelden wijsgeerigen leek. Spoedig echter wordt het anders. Want dat het grootste gedeelte van zijn polemiëk alleen door den geschoolden vakman eenigszins kan beoordeeld worden, zal hij zelf wel toegeven. En zou deze, als hij reeds een andere gevestigde meening heeft, door zulke vluchtige en van den hak op den tak springende bestrijding overtuigd kunnen worden? Wij gelooven er niets van. Wie in deze zaak iets bereiken wil, moet geheel anders te werk gaan!

Het probleem van deze oorsprong en de grondslagen onzer kennis is een geheel eenig probleem. Het is buitengewoon moeilijk de hier noodwendige, in naam algemeen bekende en zelfs afgezaagde abstracties op de juiste wijze te hanteeren. Want het geldt hier niet, een bepaalde klasse van objecten te kennen, maar op het wezen der objectiviteit zelve den rechten kijk te krijgen. Soms zou men er toe komen zich in arren moede van dit geheele gebied der logische onder-

zoekingen voorgoed af te wenden. Wat een onvruchtbaar geharrewar, wat een verspilde scherpzinnigheid! Men schijnt altijd in een kring te moeten ronddraaien. Onvernietigbaar lijken wel sommige misverstanden. Telkens staat weer iemand op, die belooft de kwesties nu eens volkomen duidelijk te zullen maken. Maar alles blijft, zooals het is. De schrijvers overtuigen niemand behalve zichzelf en een klein getal gelijkgezinden. En nu bedoelt kennistheorie, of, zooals wij liever zeggen: kenkritiek, toch *wetenschap* te zijn! Wat is dat echter voor eene wetenschap, zal de scepticus vragen, waarin de vakmannen het op, geen enkel punt met elkaar eens worden kunnen, waarin men zich nergens op een door alle bevoegden als vaststaande erkend resultaat beroepen kan, waar, wat de eene beroemdheid als natuurlijk en uitgemaakt beschouwt, door de andere beroemdheid als oppervlakkig vooroordeel bespot of als een gevaarlijke dwaling bestreden wordt!

ERNST FRIEDRICH APELT schreef reeds in 1860: „Die Philosophie, wenn sie eine feste Wissenschaft ist, musz Schulsache werden wie die Mathematik, und alles Vornehmthun, alle Groszsprecherei, alles Mysteriöse in ihr musz ein Ende haben. Die groszen philosophischen Fragen pflegt man gewöhnlich als eine Sache zu betrachten, über die sich nur noch Wahrscheinlichkeiten räthseln lassen und dennoch gibt es auf jede dieser Fragen eine ganz bestimmte wissenschaftliche Antwort, welche denselben Grad der Gewiszheit hat wie die Auflösung eines mathematischen Problems“. Maar hoever zijn wij na een halve eeuw, na het ontzaglijk vele wat door knappe denkers sedert dien geschreven is, nog van het vervuld-zijn van dezen eisch verwijderd!

En toch, wie overtuigd is, dat filosofie wetenschap en in het bijzonder logika *de* fundamenteele wetenschap is, kan ook met de nu nog altijd bestaande droevige anarchie voor oogen, de hoop niet opgeven, dat eenmaal, al is het ook na eeuwen, de noodwendige ééne, alle andere *δοξαι* uitsluitende *ἐπιστημῆ* door ernstige studie voor allen bereikbaar wezen zal, zoodat b.v. een sensualistische kennisleer of een hedonistische ethiek niet meer als een bepaalde soort filosofie, maar kortweg als onwetenschappelijk algemeen erkend worden zal. Zooals de zaken nu staan, is het een zuiver toeval in welke school men terecht komt. En heeft men zich eenmaal de terminologie dezer school aangewend en hare manier om de problemen aan te vatten eigen gemaakt, dan schijnt het bijna onmogelijk zich in een andere zienswijze, al zou deze ook wetenschappelijker zijn, in te denken. Dit blijft bij het schrijven van een werk over kenkritiek altijd het groote, bij geen enkele andere wetenschap in die mate geldend, bezwaar, dat men gedwongen is in het begin louter termen te gebruiken, die, om in den juisten zin opgevat te worden, de oplossing (in hoofdzaak) van het kenprobleem al veronderstellen. Er is in de logika niets natuurlijks, niets vanzelfsprekends, waarvan men zou kunnen uitgaan. Wij moeten toch al dadelijk spreken van weten, denken, gewaarwording, het gegevene, de werkelijkheid, object en

subject. Hoe zouden wij dat kunnen vermijden! En toch, als de lezer al was het maar van één dezer begrippen een klare opvatting had, behoefde hij het geheele boek niet te lezen!

Als er iemand is, die naast grondige bekendheid met de meest uiteenlopende wetenschappen, de geschiedenis der filosofie en een benijdenswaardige virtuositeit in het behandelen van de hoogste abstracties, de gave heeft om helder en bevattelijk te schrijven, dan is het wel prof. HEYMANS.

Wie als eerstbeginnende, na tevergeefs aan allerlei ingewikkelde en duistere logika-geschriften zijn krachten beproefd te hebben, diens hoofdwerken ter hand neemt moet wel verrukt zijn van de klaarheid, waarmee hier de vraagstukken uiteengezet worden. En toch is deze klaarheid m. i. maar zeer betrekkelijk. Deze auteur opent bv. zijn Einführung in die Metaphysik met een reeks bepalingen, die op het eerste gezicht uiterst plausibel lijken. De geschoolde Neo-Kantiaan echter zal bij elk dezer bepalingen een vraagteeken zetten, of liever, hij zal ze geen een van allen accepteren.

In het begin van „die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens” lezen wij: „Wenn wir darüber nachdenken was wir mit den Worten *Wahrheit*, *Wissen*, *Erkenntniss* eigentlich meinen, so sehen wir gar nicht ein, wie es möglich sein könnte über irgend einen Gegenstand wirklich etwas zu wissen, ausser sofern wir es der auf diesen Gegenstand sich beziehenden Erfahrung entnommen haben”. Lijkt dit niet zeer begrijpelijke taal? En toch, wat is „die auf einen Gegenstand sich beziehende Erfahrung”? In deze uitdrukking ligt een heele kennisleer, die wij voor ons geenszins aanvaarden! Zeer veel voorkomend bij prof. HEYMANS is ook de tegenstelling van een „bestaan *binnen* en *buiten* het bewustzijn”. Deze tegenstelling wordt als uitzichzelf duidelijk aangenomen (bv. Causaliteitsprobleem pag. 217 vlg.). Wij echter kunnen deze tegenstelling niet alleen niet zomaar begrijpelijk vinden, maar beschouwen haar zelfs als zeer misleidend. Wie datgene, wat aan het populaire denken daarbij voorzweeft, op de juiste wijze in strenge begrippen zich vermag duidelijk te maken, die heeft het kenkritisch inzicht bereikt!

Wat moeten wij nu denken van de meening van den heer POLAK, dat hij met zijn korte, op de eigenlijke moeilijkheden òf in het geheel niet ingaande, òf ze met eenige vinnige uitroepen afdoende beschouwingen in het kennisprobleem iets van betekenis zou hebben uitgericht? Neen, wien wij voor de door hem voorgestane oplossing daarvan wilden winnen, dien zouden wij verwijzen naar de hoofdwerken van prof. HEYMANS zelf, waar hij een uitvoerige, bezadigde, in bijzonderheden gaande uiteenzetting kan vinden, en waaruit ook voor dengene, die in het principieele met dien wijsgeer niet kan meegaan, zeer veel te leeren en te genieten is.

Want de filosofie van den heer POLAK is die van prof. HEYMANS. Diens werken worden door hem steeds met volkomen instemming

aangehaald. Volgens hem heeft prof. HEYMANS de fundamenteelste kwesties „endgültig erledigt”. Ik ben zoo vrij hierin met hem van meening te verschillen en omgekeerd als mijn overtuiging uit te spreken, dat wij in de filosofie eerst dan vasten grond onder de voeten zullen krijgen als de psychologistische logika van den Groninger hoogleeraar en de daarmee nauw samenhangende monistische metafysika „endgültig” zal overwonnen zijn. Maar dat zal nog lang duren. Want deze filosofie heeft nog zeer machtige aanhangers.

Tot een klaar inzicht in het grondprobleem der logika kan niets ons brengen dan een grondige studie der kritische filosofie. De bedoeling is niet, dat wij KANT's leer, precies zooals die in zijn werken is neergelegd, als de definitieve waarheid zouden hebben aan te nemen. Men kan vrij van meening zijn, dat de heele manier waarop KANT zijn categorieëntafel in aansluiting aan de resultaten der zoogenaamde formeele logika heeft opgesteld, onhoudbaar is, en dat in de dispositie der grondbegrippen gewichtige verbeteringen moeten worden aangebracht, en toch de grondgedachte zijner logika als onwrikbaar vaststaande erkennen. De transcendentale Aesthetik kan niet van de transcendentale Logik en de Ideeënleer worden losgemaakt. Deze drie vormen een ondeelbare eenheid en hun resultaten hangen weer ten nauwste samen met het principe der ethiek en schoonheidsleer.

Over de Marburger Neo-Kantianen spreekt de heer POLAK maar terloops en dan met groote minachting. Ik krijg echter niet den indruk, dat hij in de werken dier school, ook al citeert hij er een enkele maal iets uit, bijzonder thuis is. En toch had hij, om zijn KANT-opvatting staande te houden, juist in de eerste plaats met COHEN, NATORP, CASSIRER e.a. moeten afrekenen. Want deze denkers zijn niet de eersten de besten. Zij zijn geenszins onbekend met de problemen der natuurwetenschap, onderscheiden zich door een fijn historisch begrip en hebben van KANT's leer een diepgaande studie gemaakt. Bij hen had hij kunnen zien, dat de noodwendige samenhang van KANT's logika met zijn leer der ruimte-idealiteit toch wel met niet geheel onverworpelijke argumenten kan betoogd worden, en dat de Ideeënleer geenszins alleen door de voorstanders eener ouderwetsche theologie wordt in eere gehouden.

Het is met de beoordeeling van KANT een wonderlijk iets. Zeer gebruikelijk is het, hem als een baanbreker, een hervormer, een diep en geniaal denker te verheerlijken, en hem tegelijkertijd van een volslagen verblindheid aangaande de beteekenis zijner eigen principieele gedachten te beschuldigen, hem op de handtastelijkste (door elk ontwikkeld mensch zonder veel moeite in te zien) denkfouten te betrappen, of — hem draaijerij en min of meer bewuste oneerlijkheid te verwijten. Zeer ver gaat hierin de heer POLAK. Nadat hij eerst (pag. 3) gesproken heeft van „KANT's geniale oplossing van het kritisch probleem”, zegt hij verder dat KANT er hem niet minder om zou geweest zijn, als deze alles wat na de transcendentale Aesthetik ver-

schenen is, nooit geschreven had. „De sofismen van zijn Analytik, de fantasmen van zijn Schematismus, z'n moraaltheologiseerende Ideeënleer, de systeemmakerij en parodiërende analogiezoekerij van zijn andere Kritiken..... hij was dan ten minste vrij gebleven van meer dan één zonde tegen de Heilige Geest der Waarheid." En verder: „Ik durf gerust beweren, dat KANT z'n roem grotendeels aan z'n fouten heeft te danken. Niet aan z'n kritiek, z'n Bathos der Ervaring, maar aan z'n dogma, z'n Pathos der Ideeën, zijn Praktiese Postulaten, zijn Primaat der Praktiese Rede, waardoor en de zedeleer en het theoreties geweten, vooral in Duitschland, nu reeds een eeuw lang bezoedeld en vergiftigd zijn".

Zonden tegen den Heiligen Geest der Waarheid, bezoedeling en vergiftiging van het theoretisch geweten..... het is toch werkelijk wat heel kras, zooiets aan KANT, juist aan KANT, ten laste te leggen.

Laten wij hopen, dat de heer POLAK door voortgezette studie zijn eigen KANT-begrip verdiepend, weldra spijt zal gevoelen zich zoo over dezen edelen, en toch ook door hem als groot erkenden denker, te hebben uitgelaten.

Leiden.

B. J. H. OVINK.

A. DÖRING. Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen. Ein Versuch, die Logik auf neuer Grundlage zu gestalten. Leipzig, FELIX MEINER.

De titel en ondertitel van dit beknopte boek wijzen de strekking ervan aan. Na een inleidend hoofdstuk, waarin de verschillende opvattingen van logika besproken worden, en het begrip der logika in het algemeen wordt vastgesteld, en wat dies meer zij, behandelt de schrijver zijn onderwerp als een „Naturlehre des logischen Denkens", om daarna tot de „Kritik der natürlichen logischen Funktionen" te komen en eindelijk de „Methodenlehre im engeren Sinne" voor te dragen.

Logika, meent de schr. is geen kentheorie; zij handelt niet over het ontstaan of over de mogelijkheid der kennis, maar over de inrichting van het denken. Deze waarheid is voorbijgezien sinds PLATO. SOKRATES heeft de juiste opvatting gehad, hij gebruikt de logische handelwijzen als hulpmiddelen niet voor ontsluiting van het verborgen wezen der dingen, maar voor de geordende en duidelijke opvatting van het door ervaring gegevene. In dezen zin past hij de logika toe. PLATO echter vat de logische handelingen als kennisfunkties op, en wel als funkties van metafysische kennis, waarbij hij de wezensverwantschap van het denken met den oergrond der werkelijkheid veronderstelt. Dit gezichtspunt meent schr. mag in de logika niet

toegelaten. ARISTOTELES heeft het volgehouden en daardoor zijn leer van het syllogisme voorgedragen; want onbetwifelbaar is het dat ARISTOTELES de stringentie van het syllogisme in verband gedacht heeft met de in de begrippen afgebeelde metafysische wezensverhoudingen. In den nieuwen tijd heeft men hetzelfde gewild; BACO's inductie-leer bedoelt de grondlegging eener nieuwe methode van kennis en op tegenoverstelde manier zoekt DESCARTES niets anders, en in HEGELS spekulatieve logika heeft deze lijn der logika als kennisleer haar hoogtepunt; het empirisme, dat daarna opkwam, heeft zich nog niet losgemaakt van de gedachte dat logische funktie kenfunctie is. J. STUART MILL vraagt nog hoe „ware oordeelen” verkregen worden en FR. UEBERWEG acht de Logika een wetenschap van de normatieve wetten der menschelijke kennis. Het onderscheid met de „rationeel-kentheoretische logika” is, dat de overeenstemming van denken en werkelijkheid niet apriori gesteld wordt; het denken past zich aan bij het zijn, gelijk dit laatste eene geschiktheid voor het denken „erfahrungsmässig” bewijst. Van SIGWART's opvatting der logika, door WUNDT en B. ERDMANN voortgezet, meent de Schr. dat deze laatste faze der logika als kentheorie het sterkste bewijs is der ontaarding van deze wetenschap. Hier is het ondergeschikte hoofdstuk „Methodenleer” tot het een en al der logika geworden en het oordeel tot eenige logische funktie verheven. De logika als „wetenschap van den vorm der wetenschap” drijft deze tak van wijsgeerig onderzoek in een doodlopende steeg.

Een goede logika moet, meent de Schr., steunen op het begrip der logische funktie en op niets anders. De logische funktie is een species der voorstellingsverbinding. Tegenover de willekeur der fantasiewerking, en de toevalligheid der voorstellings-associatie die ook voorstellingsverbindingen zijn, heeft de logische funktie algemeen-geldigheid en innerlijke noodwendigheid (allgemeingültige psychische Nötigung). Deze zijn hare kenmerken. Maar er valt nog specialer te onderscheiden: er is, meent de Schr., vierderlei denken en de logische funktie is slechts één van deze: er is kausaal denken met het doel van kennis-verkrijging, axiologisch denken met het doel van waarde-bepaling, teleologisch denken met het doel van wensch-verwerkelijking. Er is voorts het *logische denken*, de logische funktie. Deze regelt zich naar het doel eener geordende samenvatting van den chaos der indrukken (voorstellingen), die aan het bewustzijn te beurt vallen.

Het *formeel* karakter der logika acht D. dan hierin te bestaan, dat haar studie afziet van allen kennis-inhoud; maar volstrekt formeel is geen wetenschap, en zoo vult hij deze negatieve bepaling met een positieve aan: het doel der logika is de opsporing der voorstellings-verhoudingen.

Wat de Schr. zich voorneemt is dus de logika te psychologiseeren. Een dergelijke psychologie mist echter het groote gezichtspunt van waaruit alleen een leer van het menschelijk denken belangrijk is:

het gezichtspunt der waarheid. Het denken is niet om het denken maar om de waarheid begonnen, en is vanwege zijn eigen natuur: kennis. Terecht acht D. dat aan zijn opvatting het „vollständiges Ineinander der logischen und Erkenntnisprozesse” een groote moeilijkheid in den weg stelt. Wij vragen of deze moeilijkheid niet de aanwijzing bevat aangaande een essentieel verband der twee en dat bij deze losmaking het gezichtspunt verloren gaat van waaruit alleenlijk het denken in zijn zin en beteekenis kan worden verstaan. Zonder de strekking om ware kennis te zijn, is het denken in de menigvuldigheid zijner tallooze funkties uiteengevallen; toch moet bovena en steeds weer de eenheid in zijn menigvuldigheid begrepen worden, zal een logika niet maar psychologisch, doch wijsgeerig zijn.

B. DE H.

Dr. W. J. AALDERS. Groote mystieken. Eerste Serie No. 1 (Augustinus) en No. 2 (Pseudo-Dionysius Areopagita). Baarn. Hollandia-Drukkerij.

Met deze twee geschriften is een gedeelte van de taak, door Dr. AALDERS op zich genomen, om in het denkleven van eenige mystische wijzen in te leiden, voltooid. In het eerste geschrift is het den schrijver eer gelukt een beschrijving, overzichtelijk doch zonder oppervlakkigheid, te geven van het geestelijk karakter des kerkvaders — dan met nauwkeurigheid den mysticus te bepalen, die in AUGUSTINUS steekt. Dit brengt te weeg dat wat hier geboden wordt niet geheel de verwachting bevredigt. In het mystische leven wordt op een of andere wijze de tegenstelling opgeheven tusschen God en wereld, en de beschrijving van AUGUSTINUS als mysticus zou zich tot de aanwijzing van dit zielsmoment moeten bepalen. Dr. A. schrijft dat AUGUSTINUS' mystiek „theïstisch geïntendeerd” is, en in deze uitspraak schijnt nu juist het mystische en niet-mystische in de kerkvader dooreengemengd. In de mystiek wordt het theïsme overschreden en ook bij AUGUSTINUS is deze overschrijding aan te wijzen, daar zijn christendom de neo-Platonische wijsheid wel heeft afgewezen, maar ook heeft doorloopen en niet geheel heeft kunnen verzaken. De mystiek is bij dezen kerkvader zeker niet meer dan een geestelijk „moment”, maar wij zouden dit gaarne met zorgvuldigheid bepaald zien, niet zoozeer in het verband met, als wel in onderscheiding van de overige geestesmomenten van dezen rijken mensch, in wiens werk en leven zoovele stroomingen samenloopen. Wanneer volgens AUGUSTINUS de intuïtieve kennis God en alles in God aanschouwt, een genieten brengt, dat met dronkenschap vergelijkbaar is; wanneer de minnaar met zijn voorwerp één wordt, en het leven geheel vol wordt van God — dan is een innerlijke verhouding geschapen, die kwalijk met een theïstische Godsleer overeenstemt. Geen theïsme zonder het *juridisch* moment der tegenstelling van God en wereld en waarbij het koning- wetgever- en

rechterschap Gods en de genadegeving als uitwendige handeling worden volgehouden. Het Oud-testament heeft de grondtrekken van het theïsme vastgelegd. Hier is geen plaats voor mystiek open.

Zoo schijnt ons, dat Dr. A. eer geslaagd is in het geven van een blik op den rijkdom en diepte van AUGUSTINUS' geest, dan dat hij het begrip van de mystiek van dezen kerkvader uit het geheel heeft weten af te zonderen.

In vergelijking van het samengesteld, levend en veelzijdig karakter van AUGUSTINUS is DIONYSIUS AREOPAGITA een figuur van eenvoudige omtrekken en uit wiens geschriften niet de veelzijdigheid van het leven, maar de eenheid van het stelsel naar voren treedt. Met vaste lijnen heeft Dr. A. het beeld van dezen mysticus geteekend, en waar hij zijn onderwerp in een reeks van hoofdpunten behandelt, de beteekenis der Dionysische begrippen met klaarheid doen uitkomen, in een stijl die zonder precieus te zijn overwogen is en welverzorgd. De belangrijkheid van DIONYSIUS staat in omgekeerde evenredigheid met zijn bekendheid. Maar om belangrijk over hem te schrijven, zooals Dr. A. in zijn kenschetsende en fraai geschreven verhandeling doet, moet men zelf eerst de belangrijkheid inzien en oog hebben voor de kosmische breedte van dit onpersoonlijke denken. Wie slechts eerbied heeft voor het persoonlijke leven en niets gevoelt voor de idee eener kosmische wereldorde, kan bezwaarlijk in de geschriften van den AREOPAGITA iets anders lezen dan verstarring en dood. Hem komt, bij gemis van orgaan voor het boven-persoonlijke, het Dionysisch stelsel als een ijzig produkt van verstandelijke bevrozing voor. DIONYSIUS is dan ook van protestantschen huize uit, meestal voor een misgeboorte der oostersch-christelijke spekulatie gehouden en met bekrompen minachting verwaarloosd. Het voorvoegsel „pseudo”, dat niet meer dan litteratuur-historische beteekenis heeft, werd op den geheelen inhoud van DIONYSIUS' werk betrokken. Dr. A., verre van deze opvatting te onderschrijven, wijkt af van het oordeel, onlangs nog door Dr. E. LEHMANN, den Berlijnschen hoogleeraar, in zijn bekend geschrift (*Mystik im Heidentum und Christentum*) uitgesproken, en schrijft: „Zoo beschouwd zou de lectuur dezer oude Grieksche geschriften mij onverdragelijk zijn en hun invloed een ongerijmdheid. Ik kan ze alleen belangrijk vinden, als ik ze mag beschouwen als eene in haar soort ernstige poging om kerkelijk Christendom en academisch neo-Platonisme, zooals deze elkander destijds ontmoetten op eenige wijze te verbinden. Deze verbinding is bezorgd door den onbekende, van wien ons althans dit bekend is geworden, dat hij in alles éénheid zocht”. Het is zonder twijfel aan Dr. A. gelukt de lezers van de belangrijkheid van den Areopagiet te overtuigen, en hun het beeld te ontwerpen van een denker, die geheel met zijn spekulatieve mystiek is eengeworden, en bij wien, zooals Dr. A. opmerkt de „anonymiteit hare eigenaardige beteekenis heeft”.

B. DE H.

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN, Het vraagstuk van den vrijen wil. — Haarlem, D. H. Tjeenk Willink en Zoon 1912.

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN heeft ons weder een van zijn keurig gestelde, en grondig overwogen zielkundige studies gegeven, getiteld: Het vraagstuk van den vrijen wil.

Door Prof. BRUINING, door Dr. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA en door ondergeteekende is dit in den laatsten tijd weder bij ons ter sprake gebracht in Levensvragen Serie IV No. 10 en Pro en Contra Serie VI No. 9. Dr. W. F. wijdt er een boek aan. Wij willen dit thans eens in bijzonderheden nagaan.

Prof. HEYMANS zegt dat een wilsbesluit het gevolg is van waarnemingen, voorstellingen enz., meestal, misschien altijd emotioneel gekleurd, d.w.z. door aandoeningen beneveld en verduisterd. Dit is ook de eerste opmerking van Dr. WIJNAENDTS FRANCKEN in zijn boek over 't vraagstuk van den vrijen wil.

En dat verklaart tevens de groote moeilijkheid om de vraag naar de vrijheid van den wil zuiver toe te lichten.

Om licht te zien in deze duisternis moet men den wil herleiden tot een wilsbesluit en onafhankelijk van elke gemoedsaandoening beschouwen.

De wil bestaat *niet* in de handeling. De wil bestaat *ook niet* volstrekt onafhankelijk als liberum arbitrium indifferentiae.

De vrijheid van den wil kan alleen nog als kiesvrijheid tusschen beweegredenen ter sprake komen — als liberum arbitrium spontaneitatis.

Onder die beweegredenen is altijd het karakter van den persoon begrepen.

Is dit van dien aard dat hij gewoon is zijn lusten door de rede te bedwingen dan bestaat er iets wat wij zedelijke vrijheid noemen. Deze nu wil Dr. W. F. (blz. 12) buiten bespreking laten. Moeilijk is het in te zien waarom, en zeker is het weinig beleidvol aangezien juist hierop de aandacht wordt gevestigd door allen die nog in den tegenwoordigen tijd de wilsvrijheid verdedigen.

Op blz. 14 noemt W. F. dezen vorm autodeterminisme; beter ware het geweest, als dan toch een vreemd woord moest gebruikt worden, van autonomie te spreken. Dit is immers het gangbare woord.

's Menschen persoonlijkheid geeft den doorslag; daarin is dus de oorzaak gevonden en hiermede reeds terstond de onafhankelijkheid van den wil onbestaanbaar verklaard.

Maar er is een omschrijving van vrijheid die bij de behandelings van ons vraagstuk velen in de war heeft gebracht.

Vrij is datgene wat alleen door eigen aard wordt gedreven. Zie SPINOZA's Ethica I Def. VII. Vrij, is de steen die valt volgens de wetten der zwaartekracht alleen. Vrij, is de denker die zich alleen door denkwetten laat leiden. Vrij, is de mensch die zich alleen door zijn rede laat drijven bij zijn gedrag.

Had Dr. W. F. deze omschrijving van SPINOZA vooropgezet dan zou hij zich veel moeite bespaard hebben. Want zoolang men meende dat de mensch een zelfstandig karakter had, m.a.w. een substantie was, was de wil, krachtens bovenstaande omschrijving vrij. Van 't oogenblik echter dat men den mensch als een deel van 't Universum ging beschouwen, werd hij opgenomen in 't raderwerk der natuur, en daarin zit ten slotte de *cardo quaestionis*. De persoonlijkheid van den mensch, daarom gaat het hier.

KANT's oplossing van 't vraagstuk door de vrijheid te verplaatsen in een andere wereld, waarin hij dan tevens plaats vond voor God en de onsterfelijkheid der ziel kan natuurlijk geen genade vinden in schrijvers oogen, evenmin als SCHOPENHAUER's verklaring van KANT's hypothese.

Maar toch ondervindt de schrijver 't zelfde bezwaar wat deze denkers en zoovelen voor hen hebben gevoeld, hoe een vrijen wil te rijmen met de algemeen geldende oorzakelijkheidswet.

En zoodoende komt hij dan vanzelf op metaphysisch terrein.

Op blz. 33 erkent hij dat ervaring alléén niet in staat ware ons tot een (absolute) algemeene geldigheid der causaliteitswet te doen besluiten.

Welnu, daarin heeft hij volkomen gelijk, al zou ik liever voor het woord „ervaring” het woord waarneming gebruiken, wat beter Hollandsch is 1).

Om dus van causaliteit — wat in 't Hollandsch „noodwendige samenhang” of verband moet heeten — te kunnen spreken moeten we over de muren der ervaring heen klimmen (transcendere) en iets vooronderstellen wat volstrekt (absoluut) is, dus niet zintuigelijk waarneembaar.

Dr. W. F. noemt de causaliteit een denkkategorie aan welker invloed wij ons niet vermogen te onttrekken.

Dit is wat boud gesproken. Niet alleen alle vrije wilsbetoegers, maar ook de groote HUME heeft dit gepoogd. Dat zij het mis hebben, geef ik gaarne toe, maar de feitelijke algemeene *erkenning* der wet vervalt daardoor toch ten eenemale.

We zijn dus met deze wet geheel in de metaphysica verdwaald, een terrein waar ik wel eenigszins verbaasd ben mijn vriend W. FR. te ontmoeten. „Malgré nous l'Infini nous tourmente” zei de MUSSET en ook hier ziet men daarvan weer het bewijs.

Maar in den grond ben ik het geheel met Dr. W. F. eens.

Het gebeuren is óf noodzakelijk óf onmogelijk (blz. 34). De causaliteitswet heerscht onbeperkt (absoluut) of zij heeft geen beteekenis (blz. 35).

Dus is de vrije wil onbestaanbaar.

Op blz. 40 en volgende behandelt de schrijver nu de vraag of er ook misschien verschillende soort van causaliteiten zouden bestaan zooals DILTHEY, RICKERT en WUNDT beweren.

1) Het woord ervaring is vertaald uit 't Duitsche Erfahrung. — Deze onjuiste vertaling heeft ontzaggelijk veel verwarring te weeg gebracht.

Indien men ook hier weer zijn eigen taal en niet een verknoeid Latijn had gebruikt zou deze vraag niet zijn opgeworpen.

Is de „causaliteit” het noodwendig verband aller dingen, dan behoefde men zich niet moeilijk te maken over de vraag of er wel van *mechanische* werking op geestelijk gebied sprake zou zijn. Dit misverstand berust op 't woord *causa*, waarin van ouds 't begrip van beweging ligt opgesloten.

Duidelijk echter is dat *en causa en ratio* beiden ondergeschikt zijn aan 't woord *necessitas*, dat wijsgeerig beide begrippen omvat; hetgeen SPINOZA dan ook aanleiding en **recht** gaf telkens van *causa sive ratio* te spreken.

Een eigenaardige „psychische causaliteit” bestaat niet in den zin waarin zij voor ons vraagstuk alleen van belang is.

En door de causaliteitswet aldus algemeen op te vatten wordt eenvoudig alle willekeur, alle toeval, elk wonder uitgesloten, zoowel op stoffelijk als op geestelijk gebied.

En dit is dan ook een der redenen dat het godsdienstig geloof, wiens liefste kind juist het wonder is zich tegen de wilsgebondenheid altijd ten strengste verzet. (Zie DESCARTES, DU BOIS-REYMOND, BRUYNING, HOEKSTRA, MOLINA enz.).

Op blz. 50, 51 en 52 toont W. F. verder volkomen in overeenstemming met SPINOZA aan, dat men aan den wil zelf geen afzonderlijk bestaan kan toekennen en dat deze dus geheel tot het wilsbesluit behoort te worden teruggebracht; om dan met een ontleding van hetgeen hij het „wilsgevoel” noemt te besluiten.

Hoofdstuk IV behandelt zeer uitvoerig en juist ons *vrijheidsbewustzijn*, en doet ons duidelijk inzien hoe het mogelijk is geweest dat de menschen zoolang aan den vrijen wil geloofd hebben en nog gelooven.

Dit Hst. is zeer de moeite waard gelezen te worden. Jammer dat het eindigt met een vermaning die men van een modern mensch als deze schrijver is niet zou verwachten.

Evenals de Katholieke kerk acht onze schrijver het nml. verkeerd de groote menigte over dit vraagstuk in te lichten. Hij meent dat zij de ontsluiting der waarheid niet kan verdragen en daarom maar liever in zulke droombeelden als van den vrijen wil moet blijven voortleven.

Weinig had ik verwacht in onze dagen van University extension in dit boek nog zulk een aartsbehoudend beginsel te ontmoeten.

Het afsluiten van het licht kan nooit tot iets anders leiden dan tot bevordering van de werken der duisternis. Ook hier schijnt echter weer de noodlottige invloed van het Americanisme te werken, wat op blz. 74 toch met zoovele woorden door Dr. W. F. zelve als zuiver Jezuitisme gebrandmerkt wordt.

In Hst. V, „over determinisme en moraal” treffen wij zeer goede opmerkingen aan over de beteekenis van 't determinisme voor de moraal.

W. F. acht deze vraag niet zeer belangrijk omdat hij aan theorieën op dit gebied niet veel waarde toekent.

PAULSEN zegt dat de levenswijze van den mensch niet door metaphysische voorstellingen betreffende de natuur van het bestaande, maar inderdaad door natuurdrijf, opvoeding en omstandigheden wordt beheerscht.

En W. F. haalt dit oordeel met instemming aan. Maar is dan de opvoeding en de zedeleer der Jezuiten even nuttig voor het menschedom als die der moderne paedagogen, en berust de eerstgenoemde niet geheel op 't leerstuk van den vrijen wil.

Op de opvoeding komt het aan en deze hangt geheel van onze wereldbeschouwing af.

Waartoe strekken, wat beoogen wij dan met onze zielkundige onderzoekingen als 't niet is de menschen beter en gelukkiger te maken, en al kunnen wij nu ook niet ieder dien wij levenswijs willen maken onze wijsgeerige overtuiging in zijn geheel mededeelen, onze levenslessen spruiten daaruit toch onmiddellijk voort en zodoende is zij middellijk toch ontegenzeggelijk van den grootsten invloed op de menigte.

De leer van de wilsvrijheid leidt tot anarchisme op elk gebied; het bederf voor de kunst, de dood voor de wetenschap, en de ondergang der beschaving. Mogen wij zulk een leer dan als een onverschillig iets beschouwen?

Veeleer zou men kunnen instemmen met de uitspraak van von HARTMANN, door den schrijver zelf (blz. 79) aangehaald, dat men menschen die met een liberum arbitrium bedeed, vrij rondliepen eigenlijk als krankzinnigen moest opsluiten en onschadelijk maken.

Onze waardeoordeelen hangen nauw met 't vraagstuk te zamen, en onze opvoeding wordt er door beheerscht, kortom de geheele ethiek hangt er van af.

Dat het determinisme geen invloed op ons strafrecht kan hebben wordt zeer juist in Hst. VI betoogd. Ook W. F. verzet zich hierbij echter tegen 't behoud van het vergeldingsbeginsel, welk verzet evenwel, hoewel algemeen overbodig en ongegrond is.

In den natuurstaat leert de wraakzucht ons de vergelding: jus tali-onis. Door de beschaving neemt de rede de overhand en gaat de wraakzucht over in den zin voor gerechtigheid. Maar deze bedoelt toch mede niets anders dan ieder het zijne te geven, en al geschiedt dit nu ook zeer terecht met het verwijderde doel der afschrikking, indien men het grondbegrip der vergelding laat varen, komt men zoo licht tot die noodlottige gevoelsoverdrijving die van onze boeven engelen tracht te maken, en op schrikbarende wijze de tuchteloosheid onder alle standen en leeftijden in de hand heeft gewerkt.

LOMBROSO moet gewraakt worden, in welken vorm men zijn denkbeelden ontmoet. Zijn theorie is niet alleen niet waar, maar ook hoogst noodlottig voor de openbare zedelijkheid.

In Hst. VII brengt de schrijver de beteekenis van het geheele vraagstuk ter sprake en toont ons aan hoe het ten allen tijde en ook nu ten nauwste heeft samengehangen met 's menschen godgeleerde en wijsgeerige beschouwingen.

Hoezeer nu, volgens hem, de vrijwilsleer van lieverlede overal teruggedrongen in hopeloozen toestand verkeert, zal de menigte haar echter nooit prijs geven, omdat zij hare innigste gemoedsbehoeften bevredigt.

En hun denken wordt beheerscht door het gevoelsleven. „Men wil zich zelf niet als automaat erkennen. Men wil vrij zijn, men veroordeelt bij voorbaat alle mechanische wereldbeschouwing. Dit alles is wel geen bewijs, maar voor de „Al te velen” geven deze gevoelsargumenten den doorslag.” Aldus Dr. W. F.

Het verdriet ons eenigszins op deze wijze een geleerd betoog te zien eindigen. Weliswaar is 't niet te betwijfelen dat bij de meesten 't gevoel, de lust en de begeerte alle redelijk denken en handelen beheerscht, maar waar men nu eenmaal determinist zich verklaard heeft, daar wanhoopt men niet aan den invloed van klemmende redenen op zijn medemensch, overtuigd dat ten slotte het aantal der medestanders in onzen strijd, voor ons van geen gewicht, op de passieve menigte onzer tegenstanders ten slotte zijn geheimzinnigen invloed mede zal gaan uitoefenen en zoo wat ons waarheid schijnt doen zegevieren. Wie zoozeer aan de rede gelooft als de schrijver van dit boek, mist het recht langer aan de rede te wanhopen wat KANT ons te onzaliger uur heeft ingeprent. Laat ons weer den moed onzer overtuiging zien terug te krijgen. Dat zal voor onze eigen gemoedsstemming en onzen invloed op anderen van het hoogste gewicht blijken te zijn.

Ten slotte nog een opmerking. Evenals de oude CATO altijd eindigde met zijn Praeterea censeo kan ik niet nalaten ook hier weer aan te raden tot Verdietsching.

Onder het mom der vreemde woorden komen ongemerkt denkfouten over de grenzen, die we in 't Hollandsche pak gestoken, terstond van zelf zouden hebben ontdekt.

Op blz. 12 spreekt de schrijver van *subjectieve* waardeering. Waarvoor dit onmogelijk bijvoeglijk naamwoord? Waarom blz. 16, motiefloos in plaats van onoverwogen? Waarom blz. 19, motieven in plaats van beweegredenen. Wat „determineerende” factoren blz. 19 zijn, is nog minder te begrijpen. Een factor is een bestanddeel en zoo iets determineert niet maar is gedetermineerd.

Waarom altijd psychische en psyche voor ziellijk en ziel geschreven wordt is niet te verklaren.

Op blz. 29 wordt gezegd dat het absolute onkenbaar is. Op blz. 35 wordt de causaliteitswet als absoluut erkend. En als zoodanig erkent men ook alle natuurwetten.

Op blz. 75 wordt 's menschen doen en laten beheerscht niet door „abstracte ethische of metaphysische theorieën maar door biologische

en psychologische factoren". Nu zijn theorieën of leerstellingen altijd iets afgetrokken, dus kan abstract gemist worden, ethisch en metafysisch is zedelijk en bovenzinnelijk, en factoren zijn geen dingen die heerschen maar samenstellen en dus ook nooit zielkundig of levenskundig kunnen zijn.

Anderen schrijvers kan men dit misbruik van Latijn of Grieksch vergeven, handig is dat om onkunde te bedekken; waar evenwel de stof zoo wordt beheerscht als W. F. dit gewoon is te doen, daar schaadt het den goeden indruk, dien zijn heldere stijl op iedereen moet maken. Aan onze taal ligt het niet. Laat ons dus voor alle dingen trachten haar getrouw te blijven.

W. M.

Intuitionisme en formalisme, rede bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleeraar in de Wiskunde aan de Universiteit van Amsterdam op Maandag 14 October 1912, uitgesproken door Dr. L. E. J. BROUWER.

Het is niet op elk gebied van wetenschap mogelijk in een korte rede tegelijk algemeen bevattelijk te zijn en wetenschappelijk waardevol werk te leveren. Vooral wordt dat ondoenlijk, wanneer het betreffende gebied nog zoozeer in het duister ligt, dat de grondgedachten en hoofdlijnen nog niet scherp naar voren treden. De spreker komt dan noodzakelijk in tweestrijd, welk van beide wenschelijkheden hij zal opgeven.

Een keuze is moeielijk en valt geheel buiten het terrein der kritiek. Merken wij slechts op, dat, in een geval als hier, waar sterk de nadruk gelegd is op het wetenschappelijke, dit voor het gehoor, voor zoover bestaande uit niet-wiskundigen en zelfs uit wiskundigen, die zich niet met dit speciale, aan de filosofie grenzende gedeelte hunner wetenschap bezighielden, zijn minder aangenamen kant kan hebben gehad, aan den anderen kant echter de rede, zooals zij thans als document voor ons ligt er zeer aan waarde door gewonnen heeft.

De schrijver, dien wij uit zijn „Over de grondslagen der Wiskunde” van 1907 kennen als overtuigd intuitionist, stelt zich hier ten doel, zuiver objectief beide denkrichtingen tegenover elkaar te stellen, en enkele harer consequenties na te gaan. Daarbij ontstaat dan een werk, dat juist door die goed doorgevoerde objectiviteit een zeer waardevolle aanvulling geeft van het grotendeels polemische geschrift van 1907.

Het groote verschil tusschen de beide denkrichtingen ziet schrijver in hunne antwoorden op de vraag, waar de exactheid der wiskundige wetten bestaat, en als antwoorden geeft hij kort aan, voor den intuitionist: in het menschelijk intellect, en voor den formalist: op het papier. Dit kort en karakteriseerend „Schlagwort” wordt dan onge-

veer als volgt nader uitgewerkt. De intuitionist erkent geen andere wiskunde als die, opgebouwd uit wat hij noemt de oerintuïtie der wiskunde, die van de aprioriteit van den tijd uitgaat, en blijkt te bestaan uit, 1. de intuïtie van tweeënigheid zonder meer, die het aanzijn schenkt aan de getallen een en twee, de reeks der eindige ordinaalgetallen, en het kleinste oneindige ordinaalgetal, en 2. de intuïtie van het continuum. Alles, wat niet op deze grondslagen is opgebouwd, behoort voor den intuitionist niet tot de wiskunde. Het formalisme, daarentegen, vooronderstelt relaties tusschen wiskundige entiteiten, en leidt uit deze, volgens vaste wetten andere relaties af. De exactheid ligt dan slechts in de wijze van ontwikkeling dezer reatieserieën, wier bestaan afhankelijk is van de overeenstemming met de mathematisch-logische wetten, die hunne ontwikkeling beheerschen, en die verzinnelijkt worden in de symbolische logica.

Beide denkrichtingen moeten noodzakelijkerwijze tot verschillende conclusies leiden, en van deze geeft het onderhavig geschrift eenige voorbeelden, waaronder de oneindige ordinaalgetallen van hoogere orde, ingevoerd door CANTOR, die niet intuitionistisch afleidbaar zijn, en dus voor den intuitionist niet bestaan, en enkele bij de formalistische opvatting optredende paradoxen, die voor den intuitionist zinledig zijn en hem dus geen moeielijkheid bereiden, welke voorbeelden dan een bijzonder goede illustratie vormen bij het medeaangehaalde woord van POINCARÉ:

„Les hommes ne s'entendent pas parce qu'il ne parlent pas la même langue et qu'il y a des langues qui ne s'apprennent pas.”

* * *

De moderne strijd over de grondslagen der wiskunde staat in het nauwste verband met de principieele vraagstukken der categorieënleer. Het intuitionisme is in den boven aangegeven vorm zuiver arithmetisch, een leer van zuivere quantiteit zonder meer, die zelfs alle denken onder die categorie der zuivere quantiteit wil brengen (Verg. de Grdsl. der Wisk. bldz. 8). In het bijzonder is de Wiskunde der Logica, die voor den formalist een onafhankelijk en aan de Arithmetiek voorafgaand, en dus quantiteitsloos, onderdeel der wiskunde is, voor dit intuitionisme een deel zijner quantiteitswiskunde, dat zich slechts daardoor onderscheidt, dat het zich beperkt tot de relaties „geheel en deel”, en de relatie „opvolger van” niet meer expliciet maar wel degelijk impliciet bevat. (Verg. De Grdsl. der Wisk. bldz. 127). Het formalisme daarentegen begint met de Wiskunde der Logica als leer van zuivere qualiteit zonder meer, het legt er den nadruk op, dat de relatie „opvolger van”, die het quantiteitsbegrip met zich brengt, hier nog niet optreedt, en erkent geen impliciet voorhanden zijn. Later worden dan eerst de voor het ontwikkelen der quantiteitsleer noodige bepalingen ingevoerd. Wie dan ook een modern boek over deze fundamenteele wiskundige vraagstukken ter hand neemt,

wordt ten zeerste getroffen door de overeenkomst met die gedeelten van zuiver filosofische werken die zich met de behandeling der categorieën van quantiteit en qualiteit bezig houden. De grenzen tusschen filosofie en wiskunde zijn hier vervaagd, of liever, de wiskundigen hebben dat deel der categorieënleer als tot hun terrein behoorende erkend. De belangstelling van hunne zijde voor vraagstukken van filosofischen aard is dan ook allerminst toeval. Er is in onze dagen van streven naar samenvattende eenheid in het wetenschappelijke behoefte aan mannen, niet alleen belangstellende in wijsgeerige problemen, maar ook geneigd, en door filosofische begaafdheid bevoegd, de resultaten van wijsgeerig denken vruchtbaar te maken ook voor de niet centrale wetenschappen. In den nieuw benoemden Hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam meenen wij zulk een man te zien, een vruchtbaar arbeidsveld zij hem toegewenscht!

S.

SIMON DEPLOIGE. *Le conflit de la morale et de la sociologie.* Louvain, Institut supérieur de Philosophie. Paris, Félix Alcan. 2^{ième} éd. 1912. 424 blz. Fr. 7.50.

De schrijver, hoogleeraar aan de Catholieke Universiteit te Leuven, geeft in dit lijvige werk een uiteenzetting en critiek der bekende theorieën van DURKHEIM en LÉVY-BRUHL. De naaste aanleiding tot het schrijven was het boek van LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des moeurs*. „Un professeur de Sorbonne accablait naguère les ‚moralistes‘ d’une critique hautaine et dépourvue d’indulgence. En même temps il exaltait une méthode sociologique de découverte récente et riche d’ambitions, il proposait de substituer à la philosophie morale et au droit naturel une nouvelle science des moeurs, sur laquelle se fonderait plus tard un art moral rationnel.”

Het is de moeite waard te lezen, hoe deze wijsgeer, aanhanger van het Thomisme, over de kwestie denkt.

Dat hij niet den handschoen opneemt voor de aangevallen „moralisten”, zal men begrijpen; hij proeft in hun rationalisme den geest der revolutie. Met voldoening wijst hij er op, hoe reeds JOSEPH DE MAISTRE schreef: „Jamais on n’a écrit, jamais on n’écrira a priori le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse”. „En politique comme en mécanique, les théories trompent —. Sortons des théories, et représentons nous des faits” 1).

En hoevele bezwaren Prof. DEPLOIGE ook heeft tegen allerlei sociologische opvattingen, hij draagt de nieuwere sociologie geen kwaad hart toe. „Ce qu’il faut considérer, c’est la réaction que ce mouvement représente contre l’ignorant orgueil du rationalisme, c’est le besoin de savoir qu’il manifeste; la passion de recherches qu’il allume; le labeur énorme qu’il suscite; les découvertes dont il enrichit le patrimoine

intellectuel" 2). En hij biedt haar in het Thomisme een passend tehuis aan. Of zij op het aanbod zal ingaan? Zal zij erkennen, dat haar taak is op te sporen de wet van de „finalité intrinsèque dans la nature morale et sociale"? 3) Twijfel is zeker geoorloofd. En de heeren DURKHEIM en LÉVY-BRUHL zullen wel niet meedoen. Want — de schrijver zegt het terecht — „M. DURKHEIM a une véritable phobie des fins". En beweert deze niet: „Il faut affirmer l'unité de la nature et renoncer à considérer l'humanité comme un monde à part, soustrait au déterminisme. Les faits sociaux doivent être traités comme des phénomènes naturels soumis à des lois nécessaires"?

Aan DURKHEIM's houding ten opzichte van het probleem der finaliteit worden door den auteur zeer lezenswaardige bladzijden gewijd. De conclusie is, dat D. de finaliteit met veel vertoon de deur uitwijst om haar straks stilletjes weer binnen te laten. Ik ga hierop niet verder in; ik hoop in een volgende aflevering er op terug te komen.

Eén opmerking nog. Eén hoofdstuk heeft tot titel: La genèse du système de M. DURKHEIM. Dat hoofdstuk getuigt van 's schrijvers groote belezenheid. Maar hij vergeet, dat alle gelijkenis niet behoeft te wijzen op afhankelijkheid. Het is mij althans onbegrijpelijk, hoe hij kan zeggen: „L'oeuvre de M. DURKHEIM — est made in Germany".

Voor 't overige, het boek bevat menig scherpzinnige opmerking, en is helder geschreven.

N. WESTENDORP BOERMA.

1) p. 205.

2) p. 390.

3) p. 391.

HET RECHTSBEWUSTZIJN

(Naar aanleiding van: „Positief Recht en Rechtsbewustzijn”, door
Mr. R. KRANENBURG, rechter in de arrondissements-
rechtbank te Tiel, II en 87 blz.)

DOOR

Mr. J. J. BOASSON.

I.

Groote onrust heerscht sedert eenige jaren in het kamp der rechtswetenschap. De schuttingen, waarbinnen in de eerste 80 jaren der 19e eeuw het rechtsgeleerd bedrijf rustig zijn gang ging, zijn op vele plaatsen stuk geslagen of door vermolming bezweken en het ruime uitzicht, dat hierdoor den juristen geboden wordt, heeft de meesten verfrischt, enkelen tot ontdekkingsreizen aangespoord, sommigen verschrikt.

Jarenlang gold als een axioma, dat de ware rechtsgeleerdheid bestond in, door noeste Romeinsch-rechtelijke studie gedragen, grondige wetskennis, in systematische en verklarende bewerking der wetten. Dat de rechter de slaaf der wet was en zijn taak opging in eenvoudige subsumeering van de aan zijn oordeel onderworpen vraagpunten onder de praemisse der wet, geleek vanzelfsprekend. De administratie was, zoo scheen het, streng aan wet en Grondwet, het parlement strikt aan de Grondwet gebonden en met het terrein, waar wet of Grondwet zelve beiden vrij liet, had wel de staatsman of administrateur, niet de jurist als zoodanig, zich te bemoeien.

Reeds in de tachtiger jaren begon men het axioma van de slaafsche gebondenheid des rechters aan de wet in twijfel te trekken en sedert is die twijfel tot breede kringen doorgedrongen. Een voorname oorzaak van de nieuwe beweging was ontevredenheid over het langzame verloop der wetgeving, over nalatigheid van den wetgever om regelingen te treffen, die door nieuwe behoeften en nieuwe rechtsopvattingen werden verlangd. Wat wonder, dat men zich afvroeg, of de rechter niet de hulp zou kunnen verschaffen, die de wetgever weigerde! Zoo ontstond het vraagstuk van de verhouding tusschen rechter en wet, dat thans nog een vruchtbaar onderwerp voor juridische discussies levert. Men zag in, dat er van een volstreekte onderworpenheid van den rechter aan de wet geen sprake kon zijn en dat die eigenlijk ook nimmer bestaan had. Immers, steeds was erkend, dat de rechter bij het toepassen der wet zekere beginselen van interpretatie (grammaticale, logische, systematische, historische, analogische interpretatie, redeneeringen a contrario of a fortiori) volgde en moest volgen. Die beginselen echter kunnen tot verschillende antwoorden op een concrete rechtsvraag leiden en noch omtrent de volgorde, waarin zij toepassing moeten vinden, noch zelfs omtrent de waarde dier beginselen heeft ooit algemeene overeenstemming bestaan. Tusschen wet en rechter is dus al reeds hierdoor eene ruimte, waar de wet en het eigen oordeel van den rechter in een a priori geenszins nauwkeurig bepaalbaar contact komen. Ook de stelselmatige bestudeering van de rechtspraak wees op haar beurt aan, dat het niet meer aangaat de taak des rechters als eene eenvoudige subsumeering van het concrete geval onder de wet te omschrijven. Daar komt nog bij, dat sommige wettelijke bepalingen den rechter een speelruimte laten, die groot genoeg is om de gebondenheid in de practijk haast onmerkbaar te maken (uitlegging van overeenkomsten naar goede trouw, gebruik of gewoonte; bepaling der strafmate), zoodat het b.v. in de maand Februari jl. heeft

kunnen gebeuren, dat de kantonrechter te Amsterdam in een, weliswaar zeer betwist, vonnis de beslissing over een aan zijn oordeel onderworpen arbeidscontractgeschild afhankelijk maakte van zijn waardeering van eene werkstaking in het drukkersbedrijf, die hij rechtvaardig achtte ¹⁾).

In het staatsrecht leidde steeds nauwkeuriger studie van de functioneering der centrale staatsorganen tot de erkenning, dat op dit terrein menigvuldig wordt gehandeld naar vaste, niet in de wet opgenomen, regelen waarvan de kennis noodzakelijk is voor een begrip van het centrale staatsleven (parlementair stelsel). En thans, in den laatsten tijd, is men er toe gekomen om ook het niet aan de wet gebonden gedeelte van de administratie wetenschappelijk te onderzoeken en ook daar vaste regelen of beginselen te constateeren, die hier niet minder nauwgezet gevolgd worden dan de wettelijke regelen.

Voorts nam men op het gebied van rechtspraak, constitutioneel leven en administratie ook vormen van wetenschappennis waar, die in zekere gevallen min of meer consequent voorkwamen.

De rechtswetenschappelijke litteratuur had zich reeds vrij vroeg losgemaakt van de verklaring en systematisering van de wet. De bewerking van elk positief recht geraakt eindelijk uitgeput. Sedert lang leveren

1) Vonnis van 21 Februari 1913, Weekblad van het Recht no. 9428. Ongeveer 10 maanden vroeger had het Gerechtshof te Leeuwarden in een geheel andere rechtsquaestie (de z.g. exceptie van gewijsde zaak) beslist, dat de wet daarin geen uitkomst gaf en „dat „men hierbij staat tegenover een ongeschreven recht, waarbij aard „en doel van de rechtspraak het antwoord moeten geven.” (Arrest van 24 April 1912, W. v. h. R. 9373 en 9416.)

Een vonnis van de Rechtbank te Haarlem, 13 Januari 1910 (W. v. h. R. 8945) in eene eedsweigerig geweest, had zonder omwegen verklaard, dat het de taak des rechters is „wanneer zulks mogelijk „is, de wet uit te leggen in den zin, dien de tijdsomstandigheden „en nieuwe opvattingen vergen en om zonder de wet geweld aan te „doen, die te ontwikkelen en haar een evolutionnaire kracht toe te „kennen.”

dan ook verschijnselen van het practische rechtsleven, maatschappelijke verhoudingen, voedzame spijs voor juridische dissertaties en andere rechtsgeleerde verhandelingen.

Uit een dogmatisch oogpunt ligt de groote beteekenis van de geschetste beweging voor de rechtswetenschap nu daarin, dat zij de studie ook van *niet*-positief recht, binnen de grens der rechtswetenschap trekt. Het vraagstuk van het wezen van het recht en het probleem der rechtsvorming heeft zich daarmede opgedrongen aan de practische juristen, terwijl het vóórdien slechts de kampplaats was voor rechtsphilosophen, moralisten, sociologen en politici.

Hier te lande is door professor KRABBE betoogd, dat de nieuwe lichtstralen, die over alle deelen van de rechtswetenschap zijn gaan glanzen, van één lichtbron uitsralen. In zijn werk „Die Lehre der Rechtssouveränität” wordt door hem in breede trekken het beginsel ontvouwd en verdedigd, dat niet, zooals de heerschende staatstheorie leert, de Staat het almachtige en het recht het van den Staat afgeleide is, doch dat veeleer, de Staat en zijne organen onder de heerschappij van het recht staan. Het nieuwe van deze leer schijnt mij nu niet de gedachte, dat positief recht en Staat ten slotte gedragen worden door rechtsbewustzijn, zeden en cultuur. Het inzicht in dezen samenhang toch is vrijwel gemeen goed van de 19e eeuw geweest, zool niet van vroegere tijdperken. Ieder, die de werking van het parlementaire stelsel, het wetgevingsproces en het partijleven hier te lande en in het buitenland volgt, kortom ieder die met een beetje aandacht z'n krant pleegt te lezen, moet de juistheid van bedoelde gedachte erkennen en ziet dagelijks hare waarheid proefondervindelijk aangetoond. Men vindt de gedachte in den aanvang van de 19e eeuw bij de zgn. historische school ¹⁾ en in HEGEL's Rechtsphilosophie (§ 264—268; § 274, 316). Men ontmoet haar tegen het

1) Zie KOSTERS: De plaats van gewoonte en volksovertuiging in het privaatrecht, bl. 53 e. v.; 59.

einde dezer eeuw — ik doe slechts een lossen greep — bij LAWRENCE (*Essays on some disputed questions of international law* bl. 16—19), FRANZ BRENTANO (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), BRYCE (*The American Commonwealth* I^o 308), en bij de huidige sociologen, historici en rechtsphilosophen bestaat hieromtrent geen twijfel. De beteekenis van de leer der rechtssouvereiniteit ligt echter, als ik goed zie, voornamelijk daarin, dat zij in de rechtswetenschap aan het niet-positieve recht — de rechtvaardigheid — een gelijke of overheerschende plaats wil verleenen naast het positieve recht.

Zoowel voor de aanhangers dezer leer, als voor hare ernstige bestrijders is het nu allereerst noodig een helder inzicht in het wezen van het rechtsbewustzijn en van de ontwikkeling en vervorming daarvan te verkrijgen. Een studie van de algemeene beginselen, onder welke ban het positieve recht staat, bezitten wij reeds het in 1905 verschenen werk van den Oxfordschen hoogleeraar A. V. DICEY, getiteld „*Lectures on the relation between law and public Opinion in England during the 19th century*”. Dit werk is echter in hoofdzaak een historisch onderzoek naar de beginselen, die in de verschillende perioden op de openbare meening en de wetgeving in Engeland inwerkten. De eenheid van het rechtsbewustzijn te zoeken was niet het doel van dezen schrijver.

Het is dus nu van uitnemend belang, dat de juristen, die door hun practischen arbeid grootere ervaring van het rechtsleven bezitten dan anderen, zich opmaken om het wezen van het recht uit den chaos der rechtsverschijnselen los te wringen. Niet genoeg kan het daarom toegejuicht worden, dat een practisch werkzaam rechtsgeleerde, Mr. Dr. KRANENBURG, zich op dit probleem heeft geworpen. Omstreeks September 1912 verscheen van zijn hand een werkje, getiteld: „*Positief Recht en Rechtsbewustzijn*”. In dit reeds door zijn dunheid sympathieke boekje, eenvoudig van terminologie en sober van stijl, verricht hij een onderzoek naar het rechts-

bewustzijn. Het is hem er niet om te doen het rechtsbewustzijn in zijn volheid, in complete differentiatie, te leeren kennen. Als doel van zijn onderzoek noemt hij „het wezen”, „de kenmerken”, „de wettelijkheid” (bl. 5) of „de algemeene wet” van het rechtsbewustzijn. Van wiens rechtsbewustzijn echter? Deze vraag vindt bij den schrijver geen rechtstreeksch antwoord, maar uit den geheelen opzet van zijne studie valt wel af te leiden, dat het rechtsbewustzijn der geheele menschheid het verschijnsel moet zijn, waarin hij het door hem gezochte en, naar hij zegt gevonden, wezen aan het werk meent te zien.

Van uiterst groot belang is de methode, die de schrijver bij zijn onderzoek wil volgen. Juist door opzettelijk met bijzonderen nadruk voorop stellen van de empirische methode, door nauwkeurige aanwijzing van het ervaringsmateriaal en door een stelselmatig volgehouden psychologische verklaring met behulp van een vooropgezet psychologisch schema, onderscheidt het boekje zich van de statige rij machtige en invloedrijke werken over het wezen van het recht, waarin van PLATO's „Staat” en „Wetten” en ARISTOTELES' Ethica Nikomachea af tot VON HARTMANN's Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, LASSON's „System”, CATHREIN's „Moralphilosophie, HÖFFDING (Ethik), PAULSEN en MARTINEAU (Types of Ethical Theory) toe, de ernstigste waarheidsvorschers der menschheid elkaar ruimteloos en tijdeloos begroeten. Hiermede bedoel ik niet, dat deze coryphaeën de ervaring zouden negeeren. In ARISTOTELES' Nicomachea en Politica en HARTMANN's Phänomenologie komt de waardeering van de ervaring duidelijk genoeg aan het licht en CATHREIN (dl. I p. 6) zoowel als LASSON (p. 193/194) wijzen uitdrukkelijk op de beteekenis, die de ervaring voor de rechtsphilosophie heeft, zooals ook de, vooral op dit punt, eindeloos gesmade HEGEL dit deed aan het slot van de voorrede van zijne rechtsphilosophie.

De methode nu, zegt de heer KRANENBURG in zijn voorrede, „lag voor de hand; niet aprioristische deductie,

„maar een, van de feiten, door rechtshistorie en vergelijkende rechtswetenschap zoo rijkelijk verzameld, uitgaand inductief onderzoek was hier geboden”. Het in verschillende tijden en bij verschillende volken geldende recht is dus materiaal van onderzoek, waarbij uitgegaan moet worden van de „veronderstelling, dat in het algemeen, en afgezien van belangrijke uitzonderingen het geldende recht, zoolang het ongestoord blijft bestaan, in zijn grondtrekken voornamelijk een manifestatie is van het rechtsbewustzijn des volks in dat stadium van „zijn bestaan” (bl. 6). Intusschen kan niet geëischt worden, dat de gansche rechtsstof, die de menschheid in hare verscheidenheid en in den loop harer ontwikkeling heeft opgehoopt, volledig in het onderzoek betrokken wordt. „Gelijk de physicus, die het verschijnsel van de warmte of de zwaartekracht onderzoekt, niet alle mogelijke manifestaties daarvan heeft na te gaan en toch wel tot een behoorlijk gefundeerde hypothese kan komen, zoo is het ook hier” (blz. 7).

Bij voorkeur zullen niet de uitingen van het tegenwoordige rechtsbewustzijn, doch die van het rechtsbewustzijn van primitieve volken in het oog gevat worden „omdat daar de verhoudingen en samenwerkende krachten nog het minst gecompliceerd zijn” (blz. 6).

De empirie in de geestelijke wetenschappen staat bij het onderzoek der exacte wetenschappen in zooverre ten achter, dat zij het voortreffelijk contrôlemiddel der eerste, het experiment, ontbeert. Edoch, in zekere mate heeft voor den onderzoeker de geschiedenis geëxperimenteerd. „De historie van de rechtsontwikkeling en niet het minst van de stoornissen in het regelmatig verloop, alzo van de revoluties, levert ons materiaal, dat door zijn beteekenis dikwijls verrast. Die stoornissen zijn toch te beschouwen als reacties van het rechtsbewustzijn op veranderde feitelijke omstandigheden” (bl. 6). Tot de belangrijke manifestaties van het rechtsbewustzijn behooren ook de hervormingstendenties (bl. 18).

Ter ordening van zijn onderzoek verdeeld de heer Kr.

de rechtsstof in verschillende deelen. Bij elk van deze zet hij, somtijds uiterst kort, de historische ontwikkeling uiteen en wijst hij de algemeene wet van het rechtsbewustzijn aan die, naar hij meent, daar werkt. Deze deelen zijn eigendomsrecht en wijze van eigendomsverkrijging, waarbij ook het erfrecht wordt ondergebracht. (Hoofdstuk I blz. 8—21); de zakelijke rechten en het contractenrecht (22—28); delictsrecht (29—32), verdeeld in staatsstrafrecht (32—38) en vermogensrechtelijke vergoedingsplicht (38—43); huwelijksrecht (44—49); staatsrechtelijke organisatie (50—70); administratiefrechtelijke regelingen (70—75) en belastingrecht (75—82). In een slothoofdstuk worden de in de vorige hoofdstukken „langs inductieven weg” gevonden regelen gerecapituleerd, waaruit onmiddellijk „de laatste wet van het rechtsbewustzijn” voortvloeit (blz. 84).

II.

Men zou al dadelijk twijfelmoedig de vraag kunnen stellen, of de schrijver wel heeft overwogen, dat de woorden „het wezen”, „de wet” van het rechtsbewustzijn eene dubbele beteekenis hebben, eene beteekenis die zoo uiteenloopt, dat zoowel de methode en het materiaal van onderzoek, als de uitkomst geheel verschillend moeten zijn, naar gelang men de eene dan wel de andere beteekenis aan de woorden hecht.

Men kan er n.l. vooreerst mede bedoelen: den algemeenen vorm, het essentieele element van het rechtsbewustzijn, zonder hetwelk het rechtsbewustzijn dien naam onmogelijk kan dragen, het element dus, dat even wezenlijk is aan het rechtsbewustzijn als b.v. de zwaarte aan het begrip lichamelijkeid. Dit element moet zich openbaren in alles wat uiting is van rechtsbewustzijn, in elk oordeel, dat omtrent rechten of plichten van menschen wordt uitgesproken met de bedoeling dat die rechten of plichten aldus *behooren* te zijn. De aanwezigheid van dit element moet derhalve onafhankelijk wezen van de ethische waarde van iemands rechtsbewustzijn en

het moet werken bij al wat rechtsbewustzijn heet en heeft en dus zoowel in de opvatting van den Papoea, dat hij verplicht is of vrij behoort te zijn om in zekere omstandigheden koppen te snellen als in het rechtsbewustzijn van Bramwell Booth, van Bismarck, van mevrouw Pankhurst of van wie ook.

Maar men kan, sprekend van de *wetten* of het *wezen* van het rechtsbewustzijn ook doelen op de rechtsidealen, die de menschheid bewust of onbewust nastreeft, het hoogste beginsel, dat volgens de geaardheid van menschelijke natuur en geest bij alle rechtsoverwegingen den doorslag behoort te geven. Hier gaat het dan om den inhoud van het rechtsbewustzijn, om een criterium voor de beoordeeling van de waarde van rechtsopvattingen. Het geldt hier eigenlijk meer een postulaat dan een wet. In deze beteekenis kan men dus spreken van den *inhoud*, het *materieele* element in het rechtsbewustzijn, terwijl de andere beteekenis dan de *formeele* zijde betreft.

Hoe moet het onderzoek naar de wet van het rechtsbewustzijn in *formeelen* zin worden ingericht?

Wij zelf staan niet buiten het rechtsbewustzijn. Het recht openbaart zich in ons besef evengoed als in de wetgeving. Zal het beginsel, dat gezocht wordt, werkelijk het overal werkende element van het rechtsbewustzijn zijn, dan moet dat ook aan het rechtsbewustzijn van elk onzer ten grondslag liggen. Men zou zich daarom ook kunnen bepalen tot een ruim zelfonderzoek. Intusschen, slechts weinigen zijn voldoende onbevangen en scherp van geest om een zuiver objectieve zelfcontrôle te verrichten en, wie daartoe het vermogen bezit, zal tegenover anderen zijn objectiviteit nog moeten waar maken door er op te wijzen, dat niet alleen in hem het gevonden beginsel werkt. Er is dus alles voor te zeggen, dat men als materiaal voor het onderzoek niet den spontanen denkinhoud van zich zelf, maar het rechtsbewustzijn van zijne medemenschen kiest. Maar dat hiervoor nu een zuiver historisch onderzoek noodig is, zal niet terstond

in het oog springen. Overal om ons heen worden ten allen tijde door alle menschen in alle mogelijke omstandigheden des levens oordeelen over recht en billijkheid uitgesproken. De dagelijksche pers is er vol van en de gedachtenwisselingen in de vertegenwoordigende lichamen zijn eveneens een uitnemende spiegel van het rechtsbewustzijn.

Ook in ander opzicht is de noodzakelijkheid van een historisch-juridisch onderzoek voor twijfel vatbaar. De gansche galerij der rechtsphilosofen biedt eene verzameling van algemeene oordeelen over recht, die werkelijk voldoende materiaal leveren voor een onderzoek naar het in de realiteit werkende beginsel en het is stellig niet ter zake dienende te beweren, dat deze beginselen aprioristisch werden neergeschreven. Iemands oordeel moge nog zoo absurd schijnen, voor hem, die objectief de *formeele* zijde van het rechtsbewustzijn nagaat, kan het alleen de vraag zijn, of dat oordeel is uitgesproken met de *bedoeling*, dat de inhoud daarvan recht zij en, als de bedoeling zoo is, dan moet het algemeene wezen van het rechtsbewustzijn in formeelen zin evengoed, daarin te vinden zijn als in het rechtsoordeel van een Eskimo of in het Burgerlijk Wetboek. Er is ook niet de minste reden om bij dit onderzoek te onderscheiden tusschen ethica en positief recht.

Wat is nu dit essentieele element van het rechtsbewustzijn? Het is niets anders dan een op een waardeeringsoordeel steunende uitspraak van „behooren”, van algemeene strekking.

Elke uiting van het rechtsbewustzijn ¹⁾ is een bewuste of onbewuste waardeering van twee of meer factoren tegenover elkaar. Zulk een uiting constateert, dat de vrijheid van een mensch in zeker opzicht beperkt dient te worden (*plicht*). Zij kan ook constateeren, dat bevrediging van zekere belangen of neigingen rechtvaardig, de aantasting van zekere belangen onrechtvaardig is

1) Onverschillig, of die uiting is neergeschreven in de wet, dan wel als een zuiver ethisch postulaat wordt uitgesproken.

(recht). Dit laatste veronderstelt dan tevens de plicht van anderen om tot de belangenbevrediging mede te werken of zich van de benadeeling af te houden. Men kan dus zeggen, dat alle uitingen van het rechtsbewustzijn plichten en dat sommige van die uitingen een recht constateeren. Ter wille van de eenvoudigheid houden we ons aan het eerste. De erkenning nu van den plicht geschiedt niet uit willekeur, maar met een bepaald doel. In het feit der erkenning ligt, dat de factor, die tot de oplegging van den plicht leidt, hooger wordt geschat dan het stukje menschelijke vrijheid, dat door die oplegging wordt belemmerd. Dit is eene waarheid, die ook een, de moraal streng theologisch fundeerend, man zal aanvaarden. Wanneer b.v. Dr. A. KUYPER in dl. III van zijn Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid (2e druk bl. 415—435) betoogt, dat de regelen der theologische ethiek hun eenigen hechten grondslag behooren te vinden in de Wet des Heeren (428), dan is daar ondersteld, dat Gods wil volstrekt hoogere waarde heeft dan de menschelijke willekeur, die zich door schending van die geboden gebaat zou achten ¹⁾. Dat hetzelfde ook geldt voor alle wetgeving, is door professor KRABBE en Mr. KRANENBURG zeer duidelijk uiteengezet respectievelijk op blzn. 160 en 161 en op blz. 6 van hunne aangehaalde werken ²⁾.

1) Vgl. ook l. c. bl. 430. „Uit dien hoofde kan de theologische „Ethiek niet tot eenheid in haar systeem komen, tenzij zij uitga van „de tegenstelling tusschen de twee polen, die in God en Satan gegeven zijn, en nu voorts uit het motief van liefde (bedoeld is de „liefde tot God, B.) en haat, al naar gelang het zich onder de aan „trekkingskracht van een van deze beide polen plaatst, de ethische „actie teekenen”.

2) Vgl. ook mijn studie: „De rechter tegenover de vrijheid der administratie” blz. 380/381, 398.

Hoe scherp deze waardeeringsfunctie in de praktijk der wetgeving gevoeld wordt, ziet men aardig geïllustreerd door de volgende woorden, door den Minister van Landbouw, Nijverheid en Handel in de Tweede Kamer gesproken bij de algemeene beraadslagingen over het ontwerp-Bakkerswet in October 1910 (Handelingen 1910—1911, blz. 160:) „En dan wordt met de meeste zorg overwogen of het eene belang

Tot het wezen van een rechtspostulaat behoort nu verder de bedoeling van algemeenheid. Een rechtsbeginsel bedoelt te gelden voor allen, die zich in de omstandigheden bevinden, welke de regel voor zijne toepasselijkheid onderstelt. Een regel, die zulks niet bedoelde, ware geen rechtsregel, maar louter willekeur. Tegenover den rechtsregel zijn dus allen, op wie hij van toepassing is, gelijk. Dit kan niet van buiten af bewezen worden, maar ligt in het begrip van den rechtsregel, zooals in het begrip van een cirkel het middelpunt en de omtrek worden samengedacht.

Wie nu een of anderen toestand of bejegening voor onrechtvaardig of onbillijk verklaart, doet dit óf omdat hij eene belangenkrenking dan wel het uitblijven van een belangenbevrediging ten aanzien van zekere personen en tegelijk een bescherming of bevrediging van de gelijksoortige belangen van andere personen bespeurt, zonder dat hij tusschen de personen een ongelijkheid kan erkennen, die de verschillende behandeling rechtvaardigt (sociale ongelijkheden!) óf hij doet dit, omdat bepaalde *soorten* van belangen van sommigen gekrenkt worden tengevolge van bevrediging van andere *soorten* belangen van anderen, zonder dat die belangen zóó ongelijk in waarde zijn, dat de krenking van de eene soort door bevrediging van de andere soort geduld kan worden ¹⁾.

Met andere woorden: het beginsel van alle recht is, dat het gelijke gelijk, het ongelijke ongelijk behandeld moet worden en wel het ongelijke in verhouding tot zijne ongelijkheid. Men kan dit ook zoo uitdrukken, dat overal,

„zwaarder moet wegen dan het andere, dit is rechtspraak. Maar wat „is wetgeving anders dan rechtspraak? Met andere woorden, wanneer „de wetgever algemeene regelen van recht stelt, dan doet hij dit na „zorgvuldige afweging van vele belangen.”

1) B.v. fabrieken welker afvalwater kanalen verontreinigt ten nadeele van visschers; gemeentelijke waterleidingen, die de omgeving van de waterwinplaats van water berooven, ten nadeele van landbouwbelangen; eendenfokkers in de Zaanstreek, die belang hebben bij de nestvisscherij in de Zuiderzee, welke den vischstand benadeelt.

waar er sprake is van het opleggen van plichten of het verleenen van bevoegdheden dezelfde plichten worden opgelegd op allen en dezelfde bevoegdheden worden toegekend aan allen, die zich ten opzichte van de belangen, welke door de plichtoplegging beschermd en door de genietingen bevorderd worden, in gelijke of evenredige verhouding bevinden.

Wat nu als gelijk en ongelijk en evenredig beschouwd wordt, wat de inhoud is der plichten en bevoegdheden, dat volgt uit den regel der gelijkheid op zich zelf niet. Dit wordt bepaald door de menselijke behoeften (op hare beurt afhankelijk van aardrijkskundige gesteldheid van het land, klimaat, raseigenschappen, oeconomische verhoudingen), door cultuuropvattingen, rechtsidealen, godsdienst enz.

Dit is nu zeker geen nieuwe vondst. Het gelijkheids- en evenredigheidselement als beginsel van de gerechtigheid is voor het eerst stelselmatig behandeld door ARISTOTELES in het 5e boek der *Ethica Nicomachea*. Zooals bekend is, loopen de onderzoekingen van dezen groote onder de grootsten langs de onderscheiding in „verdelende gerechtigheid” (*τὸ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς*) 1131a, 25) en verevenende gerechtigheid (*τὸ διορθωτικόν*; 1131b, 25).

In onzen tijd vindt men een voortreffelijke uiteenzetting van dit element bij LASSON, in diens „System der Rechtsphilosophie”. In het tweede onderdeel van het eerste deel van zijn werk bespreekt LASSON onder het opschrift „Die Momente des Rechtsbegriffs” achtereenvolgens: „Die Ordnung als Princip des Rechts”, „Das Gerechte als Princip des Rechts” en „die Freiheit als Princip des Rechts”. De tweede § van het „Gerechte” heet op haar beurt „Die Momente des Gerechten”. De aanvang van deze § luidt aldus (p. 222 en 223):

„Der Begriff des *Gerechten* findet seine Anwendung in „Bezug auf die *Personen*, die *äusseren Güter* und *äusseren Handlungen*. Das Gerechte hat die Form einer Regel „und eines allgemeinen Gesetzes; der Inhalt dieses Gesetzes ist, dass das Gleiche gleich und das Ungleiche

„im Verhältniss zu seiner Ungleichheit ungleich behan-
 „delt werde. Damit der Begriff des Gerechten zur An-
 „wendung gelangen könne, wird die Anerkenning eines
 „*vorhandenen Zustandes* von Personen und aüseren Gü-
 „tern vorausgesetzt; das Gerechte enthält dann die For-
 „derung, dass an dem vorhandenen Zustande nichts ohne
 „*zureichenden Grund* geändert werde, alle Veränderung
 „aber nur so eintrete, dass ein bleibendes *Gleichgewicht*
 „sich stetig wieder herstelle.....Die Güter werden.....
 „niet auf ihre stricte Identität, sondern auf ihre *Werthe*
 „hin angesehen. Gleichheit als *einfache Gleichheit* oder
 „als *verhältnismässige Gleichheit* in der Ungleichheit bei
 „der Zuerteilung der Werthe an die Personen durch den
 „Willen der Rechtsordnung oder durch andere Personen
 „macht mithin den Inhalt des Gerechten aus”.

Een verklaring van dit beginsel is onmogelijk. Het rechtsbewustzijn is een even essentieel element van den menschelijken geest, als het denken en het streven (willen) en het veronderstelt het denken en het streven. Alleen omdat de mensch denkend (d. i. het algemeene in de objectiviteit aanschouwend) en strevend (willend) wezen is, komt hij er toe bij het uitspreken van een „behooren” zich zelve, zelfs onder abstractie van eigen belangen, te objectiveren, de menschen (en daarbij zichzelf) in hun algemeenheid en onderlinge verhouding te denken en omtrent die verhouding een wil te openbaren.

Men kan dit formeele beginsel nu den algemeenen vorm van het recht noemen, men kan het betitelen als een ferment van de rechtsvorming. Meer is het ook niet. Evenmin als gist op zich zelf brood kan voortbrengen of als de algemeene denkwet, dat het denken zich beweegt in onderscheiding en vereeniging, op zich zelf de Waarheid kan produceeren, vermag het beginsel der gelijkheid of evenredigheid op zich zelf recht te vormen. En het feit, dat aan eene uiting van het rechtsbewustzijn de ernstige overtuiging ten grondslag ligt, dat wat volgens dien regel gelijke behandeling ondergaat, ten opzichte van dien regel ook gelijk is, en wat ongelijke behandeling ondergaat,

ongelijk is, kan voor de absolute rechtvaardigheid van dien regel evenmin een toetssteen zijn als de hoogste denkwet of — wil men — het zgn. principium contradictionis, het criterium levert voor de waarheid eener redeneering of als het gebruik van goede gist noodzakelijk op goede qualiteit van brood moet wijzen.

Het gelijkheidsbeginsel heeft, om recht voort te brengen, om een rechtsbewustzijn te vormen, materiaal noodig; het moet inwerken op een stof. Die stof is, het spreekt van zelf, het volle lichamelijke en geestelijke leven, het geheel der menschelijke lichamelijke en geestelijke (economische, aesthetische, godsdienstige, intellectuele) behoeften. Het zijn die behoeften, die — in eerste onmiddellijkheid als wenschen, begeerten, verlangens, neigingen zich uitend — in den vorm van algemeene waardeeringsregelen gebracht, de stof voor recht en moraal geven.

De levensdrang b.v. leidt eerst tot den wensch om het leven te beschermen, en dan tot het waardeeringsoordeel, dat het leven van den mensch hooger waarde heeft dan de bevrediging van den lust om te dooden; hieruit volgt het verbod om te dooden, welke regel dan weer zijn volstreckte algemeenheid inboet, zoodra het belang, dat het dooden vordert, hooger wordt geschat dan het te vernietigen leven: b.v. in geval van doodstraf, oorlog, tyrannenmoord, godsdienstige menschenoffers. Deze uitzondering geldt dan ineens ten opzichte van allen, wier levens in gelijk opzicht minder waarde hebben, dan het belang, dat het dooden eischt.

Een ander voorbeeld: dat de slavernij iets onrechtvaardigs is, valt uit het formeele beginsel op zich zelve niet af te leiden. Zoolang geloofd wordt, dat de slaven, hetzij wegens de oorzaak, die ze tot slaaf maakt (krijgsgevangenschap b.v. of wel geboorte), hetzij wegens hun ras of karakter, belangrijk ongelijk zijn ten opzichte van de vrijen, ligt de slavernij in het rechtsbewustzijn. Het is bekend, dat ARISTOTELES haar uitdrukkelijk en uitvoerig rechtvaardigt (*Politica*, Boek I, Cap. II, §§

2—23¹⁾). Eerst wanneer onder invloed van Christendom en beschaving het besef is doorgedrongen, dat de waarde der persoonlijkheid van elk menschelijk wezen en van zijn begeerte om eigen leven en denken zelf te bepalen te hoog is, dan dat de volledige onderwerping daarvan aan de willekeur van een medemensch kan worden geduld, is de onrechtvaardigheid van de slavernij erkend. Maar andere waardeeringsverhoudingen kunnen een toestand scheppen, die een soort van slavernij zeer gewenscht maken. Zou men b.v. tot levenslangen dwangarbeid of gevangenisstraf veroordeelden niet staatsslaven kunnen noemen²⁾?

Uit de behoefte van den mensch om over goederen te heerschen of, m. a. w. zijn vrijheid in de natuur te verwerkelijken, volgt de erkenning van het individuele of van het groepeneigendomsrecht. Hoever dit eigendomsrecht beperkt of zelfs geheel uitgesloten zal worden, hangt dan weer daarvan af, of er waardevollere belangen dan volledige eigendomsvrijheid, die beperking of opheffing daarvan eischen, worden gevoeld.

III.

Zijn er nu duurzame opvattingen omtrent hetgeen als gelijk en als ongelijk wordt beschouwd aan te wijzen, vaste waardeeringsverhoudingen? M. a. w. bevat het rechtsbewustzijn der menschen een steeds werkend en constant criterium omtrent hetgeen rechtvaardig en onrechtvaardig is? Zoo kan men de vraag naar de hoogste wetten van het rechtsbewustzijn formuleeren in de tweede hierboven aangeduide — in de materieele — beteekenis.

1) Zie vooral § 3, 7, 13—16, 20 en § 15: "Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσι φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, ὅς τε καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.

2) Vgl. voor het betrekkelijk recht der slavernij de voortreffelijke woorden van HEGEL, Rechtsphilosophie, § 57. Zie ook STAHL, Philosophie des Rechts, II 1³, blz. 318.

Een nauwkeurig empirisch onderzoek om tot een antwoord op deze vraag te komen heeft alle reden van bestaan. Bij zulk een nasporing verdient het ook aanbeveling het eigen rechtsbewustzijn op den achtergrond te houden. Immers, wij hebben allen onze waardeeringscriteria omtrent goed en kwaad, rechtvaardig en onrechtvaardig, en het gevaar, dat we bij een objectief onderzoek naar het beginsel, dat de rechtsvorming drijft, onze eigen ideeën interpoleeren, is groot. Uitnemend is dit uiteengezet in de door Mr. KRANENBURG terecht met waardeering aangehaalde jeugdverhandeling van professor HEYMANS: „Die Methode der Ethik”¹⁾.

Wil men in de verbijsterende verscheidenheid van idealen, meeningen en beginselen omtrent recht, moraal en ethiek, die het rechtsleven van alle tijden te aanschouwen geeft, den weg vinden en niet verzinken, dan moet het onderzoeksmateriaal van te voren nauwkeurig aangewezen en gerangschikt worden. Toejuicing verdient het dan om, zooals Mr. KRANENBURG deed, de studie der ethica uit te sluiten en zich hoofdzakelijk bezig te houden met het positieve recht en de ernstige bewegingen tot hervorming van dat recht. Immers, over de verhouding tusschen positief recht en rechtsbewustzijn moge men nog zoo pessimistisch denken, stellig is het positief recht een weloverwogen uiting is van het rechtsbewustzijn van dit deel van een volk, dat telkens de macht bezat om zijn rechtsopvatting tot positief recht te maken²⁾. De rechtsgeschiedenis toont ons

1) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie VI, (1882) blz. 74 e. v., 162 e. v., 434 e. v.

2) Men zou kunnen tegenwerpen, dat soms door machthebbers bewust-egoïstisch bepalingen zijn gehandhaafd of uitgevaardigd, terwijl zij bij zich zelf zouden erkennen, dat die „eigenlijk” onrechtvaardig waren. Doch in dit geval stond de eisch der rechtvaardigheid tegenover hen als een uitwendige autoriteit, die niet in hun rechtbewustzijn was overgegaan, slechts oppervlakkig aanvaard werd. Of wel, die eisch was niet zoo diep in hen doorgedrongen, dat hunne handelingen daardoor werden beïnvloed. Uit hunne voorschriften blijkt in elk geval hun rechtsopvatting, dat anderen verplicht zijn zich naar

dan de rechtsopvattingen van bepaalde invloedrijke groepen en biedt aan den onpartijdigen onderzoeker dus een rustiger en betrouwbaarder onderzoeksveld aan dan de geschiedenis der ethische opvattingen, die men meestal telkens slechts als opvatting van een bepaald persoon kan begroeten. Ook zou een onderzoek naar den kern van ethische opvattingen ons nog slechts aantoonen, wat de menschen met den mond belijden. Wij willen echter weten, wat het wezen of rechtsideaal is, dat de menschheid tot handelen of bewust nalaten aanspoort. Daartoe zouden we, strikt genomen, alleen in het werkelijk handelen — het feitelijke rechtsleven — zuiver materiaal hebben. Doch de motieven daarvan (en op die motieven komt het voor een groot deel aan) zijn moeilijk na te gaan en dikwijls verward, voor zoover zij niet geheel ontbreken. Het materiaal, dat overigens ons den besten waarborg geeft van te zijn een ook tot corresponderend handelen leidende uiting van het rechtsbewustzijn van menschen, is de door de Overheid gehandhaafde gedragsregel: het positieve recht. Natuurlijk zijn ook revoluties een zeer dankbare stof voor onderzoek, even als alle ernstig bedoelde hervormingsbewegingen.

Het onderzoek zal historisch moeten zijn, maar daarenvens vooral het resultaat der historie — ons eigen tijdperk — onder de oogen moeten zien. Om de beginselen, die den ontwikkelden mensch bewegen, sterker in relief te doen komen, zal het aanbeveling verdienen ook het oog te slaan op volken in primitieve ontwikkelingsstadia. Dat het echter noodig zou zijn die primitieve ontwikkelingsperiodes bij voorkeur in het oog te vatten wegens de weinige gecompliceerdheid der verhoudingen, kan slechts voortvloeien uit een door niets gerechtvaardigde aprioristische

het belang der machthebbers te richten. Bovendien, het beginsel van het rechtsbewustzijn, dat ons interesseert, kan slechts datgene zijn, dat de menschen tot handelen of bewust nalaten noopt. Een beginsel, dat niet werkt, heeft voor het beoogde onderzoek geenerlei waarde.

opvatting, alsof de algemeene rechtsidealen reeds in de kindsheid van het mensdóm zuiver werkten en in den loop de historie zich slechts differentieerden naar verschillende toestanden. Doch een bewust erkennen van en handelen naar zuiver geformuleerde rechtsbeginselen is veeleer juist een kenmerk van onzen tijd. Behalve in het tijdperk der Amerikaansche Onafhanke-lijksoorlog en der groote revolutie (die voor een onderzoek naar het tenondergaan van oude rechtsbeginselen onmisbaar, maar voor een oordeel omtrent de duurzaamheid van de doorwerking van algemeene rechtsbeginselen minder geschikt zijn) trachtte nooit meer dan *nu* eene samenleving zich bewust te zijn van de motieven voor hare oordeelen over recht en onrecht. De programma's van politieke partijen bevatten regels, die als centrale rechtsbeginselen moeten fungeeren, en in de toelichting van en de gedachtenwisselingen over alle belangrijke wetten van alle beschaafde landen uit het tijdperk, waarin wij leven, is de rechtsgrond der regeling steeds een belangrijk punt. Intusschen kan het interessant zijn de ontwikkeling van een rechtsbeginsel na te speuren en daardoor zijne beteekenis dieper in de geest te griffelen; daartoe kan de rechtshistorie dienen. Aan het bestudeeren van de rechtsbeginselen van zeer primitieve volkeren staat nog dit in den weg, dat men — dit geldt vooral van volkeren der grijze oudheid — dikwijls in het duister tast nopens de motieven, de rechtsgronden, van een rechtsregel.

Nu heeft de heer KRANENBURG in den verderen gang zijner studie gelukkig niet die overwegende aandacht aan de primitieve volkeren geschonken, die zijne inleiding zou doen vermoeden. Waar hij zich met het recht van oude rechtsgemeenschappen bezig houdt, let hij voornamelijk op het Romeinsche recht en op hetgeen schrijvers over Germaansch recht hem mededeelen omtrent het recht bij de Germanen van twee of meer eeuwen na Christus. Dit zijn beide rechtscomplexen, die niet zoo heel erg primitief kunnen heeten. Trouwens, aan

het moderne recht ruimt de schrijver een alleszins voldoende plaats in.

Wanneer we ons nu opmaken voor een onderzoek, of er een centrale belangenwaardeering is aan te wijzen, waardoor de menschheid op den duur blijkt te worden geleid, en welken inhoud die waardeering heeft, hebben we de vraag te stellen, of we moeten zoeken naar een enkel universeel principe, dan wel naar een veelheid van beginselen. De eischen van wetenschap dringen naar één beginsel, maar de ervaringen van ieder, die het rechtsleven gade slaat en maar een flauwe kennis heeft van de rechtsgeschiedenis, geven allen grond voor de *aanvangsonderstelling*, dat het rechtsbewustzijn der menschheid niet door één materieel beginsel, door één bepaald rechtsideaal bestuurd wordt, doch dat zoowel het positieve recht als het rechtsbewustzijn der meeste menschen een compromis of zelfs een los naast elkaar leven van velerlei beginselen toont.

Hoe zal men het onderzoek ter wille van orde en overzicht splitsen? Daar het recht het resultaat is van een behoefte- of belangenwaardeering (belangen in den hooger zin van belangstelling genomen, zoodat ook de wensch tot gehoorzaamheid aan Gods bevel hier onder het begrip belang is gevat) zullen de behoeften of belangen het criterium van indeeling zijn. Men zou nauwkeurig alle behoeften, die den mensch tot het erkennen van rechtsregelen hebben bewogen, op een rijtje kunnen zetten om bij elk van deze na te gaan, wat de motieven tot inperking of wel bevrediging geweest zijn. Dit ware een eindelooze arbeid. Beter is de behoeften samen te nemen onder enkele centrale punten, die te allen tijde de groote waardeeringcentra van den mensch waren. Zoo zou men kunnen noemen: de onschendbaarheid van lijf en eer, de behoefte aan vrije heerschappij over een stuk der natuur (eigendomsrecht en corresponderende rechten), de behoefte aan contractueel verkeer, de geslachtsverhouding en de eisch tot ordening daarvan, de groepsverhouding en de organisatie daarvan. De erkenning

van rechtsverhoudingen brengt de behoefte tot handhaving mede en zoo ontstaan de beide hoofdvormen, die we als strafrecht en strafproces en als civielrechtelijke executie en civielproces kennen. De positieve rechtswetenschap zelf verdeelt haren inhoud ten naastenbij ook volgens deze momenten. De boven geschetste in-deeling van Mr. KRANENBURG houdt daarmede evenzeer in hoofdzaak rekening.

IV.

Bezien we thans de studie van Mr. KRANENBURG nader. De eerste vraag is, in welken zin de schrijver de door hem gezochte algemeene wet opvat: in de formeele dan wel in de materieele beteekenis. Als „algemeene wet”, als „laatste wet van het rechtsbewustzijn”, wordt op blz. 84 de volgende regel geproclameerd: „elk lid „der rechtsgemeenschap is ten aanzien der verdeling „van de voorwaarden voor lust en onlust gelijk en gelijk- „waardig, voor zoover hij niet zelve de voorwaarden „voor het ontstaan van bizonderen lust en onlust heeft „geschapen; zooveel lust en onlust, als waarvoor elk de „voorwaarden heeft gecreëerd, komen aan hem toe.”

Deze wet bestaat dus op haar beurt in een algemeenen regel en een uitzondering. Laat ons eerst den algemeenen regel bekijken. Die is, naar ik meen, een materieel rechtsideaal. De formeele grondvorm van het rechtsbewustzijn, (het gelijke moet gelijk en ongelijke ongelijk behandeld worden in juiste evenredigheid) wordt door den regel als volgt aangekleed. De levensbelangen, die bevredigd moeten worden, zijn kortweg alle behoeften der menschen; het materiaal, waarmede ze bevredigd moeten worden, wordt gevormd door de in de natuur en samenleving voorhanden voorwaarden van behoeftebevrediging. Omgekeerd, de levensbelangen, die belemmering moeten ondergaan, zijn eveneens onbepaald en de inbreuk daarop is afhankelijk van den tegenstand of de positieve benadeeling, die van natuur of samen-

leving te wachten is. Het criterium der gelijkheid wordt eenvoudig gevormd eenerzijds door het zijn van lid eener rechtsgemeenschap ¹⁾, anderszijds door het hebben van lust- en onlust-gevoelens. De regel is dus een zuiver communistisch beginsel van gelijkheid voor allen. Ieder lidmaat heeft dus gelijk recht om in een auto te zitten, om een plaats en rang of frontloge in den schouwburg te hebben, en ieder heeft recht om in het centrum van de stad of in het mooiste gedeelte van het land te wonen; omgekeerd moet ieder op zijn beurt groote afstanden te voet afleggen, in den engelenbak zitten of in de onaangenaamste plaatsen van de stad of van het land wonen. Het inkomen van elk moet om dezelfde reden gelijk zijn.

Maar op dezen regel wordt nu een uitzondering gemaakt: er zijn elementen, die de gelijkheid verstoren en er mitsdien toe leiden, dat de eene mensch meer of intenser behoeftebevrediging mag genieten dan zijn evennaaste of zelfs, dat hem opzettelijk grooter onaangenaamheden worden opgelegd. Wat is het moment dier ongelijkheid? De heer KRANENBURG zegt: „het zelve scheppen van „de voorwaarden voor het ontstaan van bijzonderen „lust en onlust”. Wie dan hierdoor zich aan zijn evennaasten ongelijk heeft gemaakt, krijgt ook een ongelijke portie van de aangenaamheden of onaangenaamheden dezer wereld: een grooter aandeel aangenaamheden als

1) Hieruit blijkt al terstond, dat de regel geenszins die algemeenheid heeft, welke Mr. K. aan haar toeschrijft. Zij onderstelt het lidmaatschap eener rechtsgemeenschap. Wat is nu echter het criterium, dat tot lid van een rechtsgemeenschap stempelt? Waarom vindt men de volledige uitsluiting uit de rechtsgemeenschap (b.v. van slaven, vreemdelingen) of de gedeeltelijke (hoorigen in de middel-eeuwen, niet-orthodoxe Christenen en Joden in Rusland) onrechtvaardig? Een algemeene regel van het rechtsbewustzijn behoort ook daarop antwoord te geven. Heeft de schrijver voorts wel aan het internationaal privaatrecht gedacht? Dit houdt zich bezig met de verhouding van hen, die niet lid zijn van een rechtsgemeenschap tot de rechtsorde dier gemeenschap. Is het dus niet een leemte, dat het rechtsbewustzijn hetwelk de ontwikkeling van het internationaal privaatrecht stuwt, buiten K.'s algemeenen regel valt?

hij „lust heeft geschapen”, een dikker stuk onaangenaamheid als hij „onlust” heeft teweeggebracht. Mr. K. geeft ook een vaste maat voor het gelijk maken van die aandeelen : de bijzondere lust, dien iemand mag genieten en de krenking, die hem wordt aangedaan, moeten precies even groot zijn als hetgeen hij zelf van elk dezer factoren veroorzaakt.

Wat nu de lust en onlust is, dien de regel op het oog heeft, is natuurlijk niet in het algemeen te zeggen, maar zal afhangen van den aard, de ontwikkeling, de cultuur, den godsdienst van een volk en zelfs van het gedeelte der aarde, dat het bewoont en van de klimatologische invloeden, die daar heerschen. Hetzelfde geldt evenzeer van den lust en onlust, die voor berokkenden lust of onlust in de plaats wordt gegeven. Wat is echter de verhouding van dien vergolden lust of onlust tot den veroorzaakte ? Toch zeker niet, dat dezelfde *soort* van onlust of lust moet worden teweeggebracht. Mr. K. zal wel niet bedoelen, dat het volgens den hoogsten regel van het Rechtsbewustzijn geboden zou zijn om den voortreffelijken zanger alleen daarmede te beloonen, dat men hem even voortreffelijken zang, als hij zelf voortbrengt, doet hooren, om den beroemden schilder schilderijen van precies gelijke schoonheid als de zijne te schenken, om den dierbaren predikant dierbare preeken te doen voorlezen, om den genialen wijsgeer boeken met even geniale waarheden, als hij zelf verkondigt, voor te leggen (hetgeen, gegeven het feit, dat ieder wijsgeer de waarheid het hoogst behoort te achten en alleen zijn eigen gedachten de waarheid acht, hierop zou neerkomen, dat men den filosoof alleen goed beloont door hem zijn eigen boeken te laten lezen). De eisch van vergelding van den onlust staat voor gelijksoortige moeilijkheden. Het meest consequent werd dit beginsel uitgevoerd door het strenge vergeldingsstrafrecht, maar ook dit komt voor bezwaren te staan, als de eenoogige den tweeoogige een oog heeft uitgeslagen ! En zal men den slechten musicus dwingen naar slechte muziek te luisteren ? Zal men hem, die ons hindert door

het verkondigen van dwaasheden, noodzaken dwaasheden aan te hooren? Dit alles geldt nog maar alleen de moeilijkheden, ontleend aan het probleem der kwalitatieve gelijkheid van veroorzaakten en vergolden lust en onlust. De kwantitatieve gelijkheid geeft niet minder moeilijkheden. Met absolute zekerheid laat zich a priori van geen enkele omstandigheid zeggen, of en in welke mate zij den menschen inderdaad aangenaam of onaangenaam is. De geschiedenis toont ons de godsdienstige martelaren bij Joden en Christenen, voor wie dood en marteling een wellust was. En kent niet het Oosten zijne derwischen met hunne zelfverminking en zijne fakirs? De voorbeelden, dat de dood onverschillig geacht of zelfs begeerd wordt, zijn ook in onze samenleving voor het grijpen. Hetzelfde geldt van de vrijheidsberooving en van tal van andere vrijheids- of behoefte-beperkingen ¹⁾. Maar ook wanneer vaststaat, dat iets onlust of lust verschaft, dan is het nog lang niet zeker, dat dezelfde feiten steeds bij ieder evenveel of even weinig lust of onlust opwekken. Dit hangt, het behoeft geen betoog, vooreerst van uitwendige omstandigheden af (b.v. financieele nadeelen of voordeelen in verband met den omvang van het fortuin; de marginale nuttigheid in de waardeleer der staathuishoudkunde!), maar vervolgens ook van individueele geaardheid, ontwikkeling, levensbeschouwing.

Men zal de verhouding van toe te deelen en veroorzaakten lust en onlust in een algemeenen regel niet nader kunnen bepalen dan door te zeggen, dat die verhouding afhangt van de opvattingen van diengene of diegenen, die telkens in concreto een oordeel vellen omtrent hetgeen rechtvaardig is.

Maar dan blijkt ook duidelijk, dat de algemeene wet van den heer KRANENBURG neerkomt op niets anders dan op de beide beginselen, dat de genoegens en lasten dezer wereld aan alle menschen (de heer KR. is nog beperkter en spreekt van leden eener rechtsgemeen-

1) Vgl. ook HEYMANS „Die Methode der Ethik” in het hierboven (bl. 257 noot 1) geciteerde „Vierteljahrsschrift” bl. 174/175.

schap) gelijkelijk ten deel behooren te vallen en wel naar gelang hunner verdiensten en dat onrecht gestraft en het door het onrecht berokkende nadeel vergoed moet worden. Nieuw is deze regel zeker niet. In de litteratuur der Staatsromans is zij niet onbekend.¹⁾ Zij speelt ook een rol in de socialistische en communistische litteratuur en sedert de Fransche revolutie en de „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen” is zij een bekend accord in den politieken en socialen strijd²⁾.

Maar is deze regel inderdaad de *wet* van het rechtsbewustzijn of is hij niet meer dan een rechtsideaal, dat naast de andere eischen van het rechtsbewustzijn zijn werking door alle tijden heen doet gevoelen? Of de schrijver hem terecht als empirisch gevonden aankondigt, zal ik zoo straks nagaan. Dat hij zeker niet *de wet* van

1) Vgl. de aardige bloemlezing van een onbekend schrijver getiteld: *Schlaraffia politica*, (Leipzig 1892), en natuurlijk ook QUACK: *De socialisten*.

2) Is de geachte schrijver misschien onder de betoovering van LASSON geraakt? Men vindt in diens grootsche werk „System der Rechtsphilosophie” na de boven (bl. 253) aangehaalde analyse van het gerechtigheidsbeginsel verschillende regels aangegeven, die uit de toepassing van het beginsel op de aanwezige verhoudingen van personen tot goederen, voortvloeien. Als zoodanig noemt LASSON: „dass ein „jeder jedes Gut, das er hat, ungehindert von den Handeln eines „jeden anderen behalte”, tenzij voor een verandering een toereikende grond aanwezig is „der sich erst aus den weiteren Grundsätzen, in „denen das Princip des Gerechten sich darstellt, ergeben kann” (bl. 225). Als tweede beginsel wordt vermeld: „dass für jeden abgetreteten Werth jeder den gleichen Werth zurückerhalte. Denn es ist „kein Grund ersichtlich, aus dem die blossе Thatsache des Ueberganges eines Gutes an den anderen mit einem Verluste an Werth „wider den Willen des früheren Inhabers verbunden sein sollte” (bl. 226), als derde beginsel „jeder neu erzeugte Werth verbleibt bei dem „Erzeuger; wo aber viele an der Erzeugung zusammengewirkt haben, „da fällt von dem Gesamtwerthe des Erzeugten einem jeden ein „entsprechender Antheil im Verhältnis zu seinem Antheil an der Erzeugung zu.” (bl. 226) en als vierde: „jedes zerstörte Gut...ist dem „Zerstörer zerstört worden, und ist das zerstörte Gut ein fremdes „Gut, so erleidet der Zerstörer einen Abzug am eigenen Gut bis dahin, „wo der Benachteiligte durch einen gleichen Werth für seinen Nachtheil entschädigt worden ist.”

Iets verder (bl. 227/228) volgt dan de volgende schitterende passage :

het rechtsbewustzijn mag heeten, kan kortelijk worden aangetoond door een beroep op het rechtsbewustzijn van Mr. Kr. zelf en van de lezers van deze regelen — toch zeker ook wel empirisch materiaal. Men denke zich een samenleving, waar het beginsel volkomen is gerealiseerd. Ieder heeft evenveel inkomen en ieder moet op zijn tijd gaan wonen in den Haag en in Zuidzande of Lutjebroek, in Parijs en in Tarascon; de verdienstelijke personen genieten grooter voordeelen, de hinderlijken ondergaan on-

„Zu dem Problem, in der Erzeugung und Zerstörung von Gütern „das Gerechte zu wahren, tritt endlich das neue Problem hinzu, die „*Vertheilung von Gütern und Lasten* nach gerechtem Maasstabe zu „regeln. Dabei handelt es sich nicht bloss um Güter körperlicher und „greifbarer Art, die dem äusseren Bedürfnisse dienen, sondern auch „um solche von mehr ideeller Art, die nur der Befriedigung des „Selbstbewusstseins dienen, insbesondere um Ehre, Einfluss, Macht, „Wirkungskreis. Das Princip des Gerechten fordert auch hier, dass „die Ertheilung und Vertheilung unter viele stattfindet ohne Berück- „sichtigung aller für das Verhältnis unwesentlichen Umstände, aller „der Person zufällig anhängenden Eigenschaften, nur mit Rück- „sicht darauf, was jedesmal als das an und für sich Wesentliche zu „gelten hat. So zunächst wo Ehre und Ehrenlohn zu ertheilen oder „zu vertheilen ist auf grund vollbrachter fördernder und nützlicher „Leistungen, da erfordert das Princip des Gerechten, dass der Lohn „angemessen sei dem Verdienste nach für alle gemeinsamem Maass- „stabe, also in demselben Verhältnis wachse wie das Verdienst, welches „die Würdigkeit ausmacht; und ebenso umgekehrt, wo Unehre und „Ehrenstrafe sich auf vollbrachte schädliche und dem Rechte zuwider- „laufende Handlungen bezieht. Wenn es sich ferner um erst zu voll- „bringende Leistungen handelt, um Zuertheilung eines Wirkungskreises „mit allen den Consequenzen, die der Selbstliebe und dem Thätig- „keitsdrange der Menschen schmeicheln, so ist das Wesentliche dafür, „was allein den Maassstab gerechter Vertheilung zu geben vermag, „die bewiesene Fähigkeit und Kraft, die schon vollbrachte Leistung „und die nach gesundem Urtheil der Einsichtigen und Erfahrenen „auf solcher Leistung sich begründende Erwartung künftiger Leis- „tungen. Wo endlich für den gemeinsamen Zweck vieler den Einzelnen „Leistungen aufzuerlegen sind, die als Lasten und Nachtheile emp- „funden werden, da ist das Wesentliche des Verhältnisses entweder „das, dass jemand Person überhaupt ist, ohne dass es auf die Unter- „schiede der Personen irgend wie ankommt, und dann sind Leistungen „und Lasten nach dem Maassstabe *absoluter Gleichheit* zu vertheilen; „oder der Unterschied der Personen spricht als ein wesentliches

aangenaamheden. Maar nu gebeurt er in een krachtig levende maatschappij elk oogenblik een bijzonder verdienstelijke daad, steeds doen zich nieuwe talenten voor, die op bijzondere belooning aanspraak maken. Waar al, wat de samenleving aan voordeel biedt, reeds zoo goed mogelijk verdeeld is — of althans, indien een reservefonds is gemaakt voor het beloonen van bijzondere verdiensten dit fonds toch nooit zoo veelzijdig voorzien kan zijn, dat daaruit alle verdiensten in de toekomst eene belooning kunnen ontvangen, die in juiste verhouding staat tot hunne waarde — daar kan het ieder overkomen, dat, hetgeen hij tijdelijk geniet, onverwachte inkorting ondergaat ter belooning van verdienstelijkheden, tot het verschaffen van zooveel lust aan iemand als waarvoor deze de voorwaarde heeft gecreëerd ¹⁾. En wie door zijn verdienste een bijzonder voordeel geniet, staat er dan steeds aan bloot, dat een nog verdienstelijker persoon optreedt, wien het aan den eerste geschonkene eerder toekomt en dus ook overgedragen moet worden. Wat den onlust betreft: wie kan in zulk een maatschappij er zeker van zijn, dat hij nooit iemand onlust berokkent en zich dientengevolge onvoorziene onaangenaamheden ziet toegeschreven?

Ziet men niet, dat de consequente toepassing van het veronderstelde beginsel tot een onduldbare onzekerheid van bestaan leidt? Dat niemand een oogenblik zeker is, dat hij, hetgeen hem toegewezen is, ook rustig kan blijven

„Moment mit, theils wegen der verschiedenen Grösse der einem jeden „aus der Gemeinschaft sich ergebenden Vortheile, theils wegen der „bei gleicher Nothwendigkeit für alle für die Einzelnen verschiedenen „Möglichkeit, dem gemeinsamen Zwecke zu dienen, und dann sind „die Lasten und Nachtheile nach *relativer, verhältnismässiger Gleich-* „heit zu vertheilen, so dass nach gleichem Maassstab jeder im Ver- „hältnis zu seiner Leistungsfähigkeit und zu der Grösse der ihm aus „der Gemeinschaft erwachsenden Vortheile zu Leistungen und Lasten „heranzogen wird.“

1) Het fonds kan ook ontoereikend blijken, indien zich onverwacht of bijzonder veel verdienstelijke mensen opdoen of één persoon met zulke ontzettende verdiensten, dat het heele fonds nog niet voldoende is hem te beloonen!

genieten? Zou men zulk een toestand rechtvaardig noemen? Stellig niet. En wat is het element van ons rechtsbewustzijn, dat hier geschokt wordt? Niet anders dan het beginsel der vrijheid; de eisch, dat de rechtsorde een ordening zij der vrijheid. Het is hetzelfde beginsel, dat zich ook in den eisch van rechtszekerheid vertoont. Het is het beginsel, dat in het positieve recht leidt tot voorschrijven van zekere vormen, tot het opnemen van tal van quantitatieve bepalingen als verval- en beroeps-termijnen, verjaringstermijnen, de strafmaat bij verschillende delicten; indeeling van het land in competentie-kringen. Ook de in onze wetgeving vaak aangetroffen regel, dat nieuwe wettelijke bepalingen niet of zoo weinig mogelijk inbreuk behooren te maken op verkregen rechten (situations acquises) of gerechtvaardigde verwachtingen, vindt in de omschrijving, die hier bestreden wordt, geen erkenning; ook zij vloeit voort uit het vrijheidsbeginsel.

Het is voorts niet juist te achten, dat het rechtsbewustzijn zou eischen, dat allen onlust, dien iemand veroorzaakt, met gelijken onlust vergolden moet worden. Als waar was, wat Mr. KRANENBURG te dien opzichte beweert, dan zou het burgerlijk recht van alle volken onrechtvaardig zijn. Immers in alle burgerlijke rechtsvorderingen is het beginsel neergelegd dat de schade, die iemand aan een ander berokkent, door hem vergoed moet worden. Nu staat wel vast, dat de millionnaire, die een arm man voor f 1000 benadeelt, aan dezen meer onlust veroorzaakt, dan de millionnaire lijdt, als hij f 1000 moet betalen. Zal men dus eischen, dat de millionnaire voor een aan een arm man toegebrachte schade zooveel nadeel in zijn vermogen lijdt, dat de onlust, dien hij gevoelt, gelijk staat met dien welken een arme heeft ondergaan? En omgekeerd is iemand van klein fortuin, die f 1000 schade aan een millionnaire veroorzaakt heeft, door het uitbetalen van die f 1000 niet oneindig zwaarder getroffen dan de millionnaire door de geleden schade? Zal het dus een eisch van rechtvaardigheid zijn, dat de eerste slechts zooveel schadevergoeding betaalt, dat zijn

onlust niet grooter zij dan de onlust, die de schade aan den ander veroorzaakte?

Neen, het eenige algemeene beginsel, dat ten opzichte van den onlust in ons rechtsbewustzijn kan worden waargenomen is dit, dat men niemand noodeloos krenke en dat toegebrachte schade zooveel mogelijk vergoed wordt. Maar deze regel is reeds opgesloten in de gedachte, dat alle menschen in beginsel gelijke aanspraak hebben op genotsverwezenlijking.

Het doen ondergaan van onlust enkel en alleen omdat onlust is veroorzaakt, typeert het primitieve rechtsbewustzijn — het rechtsbewustzijn van kinderen en laag ontwikkelden —, doch het is beslist in strijd met de Christelijke beginselen en met de ethische beschouwingen van onzen tijd. Kenmerkend voor de zonderlinge opvattingen van Mr. K. ten deze is het, dat hij bij de bespreking van de ontwikkeling van het strafrecht onze moderne humanitaire strafrechtsopvattingen niet kortweg een uitvloeisel van ons rechtsbewustzijn noemt (wat de empirische onderzoeker toch zou moeten doen) maar ze betitelt als een combinatie van rechtsbewustzijn plus altruïsme, waarbij hij, zooals uit zijn betoog blijkt, aan de oude vergeldingsleer den term rechtsbewustzijn uitsluitend voorbehoudt (hieronder bl. 278)! Het opzettelijk veroorzaken van onlust ligt echter alleen in ons rechtsbewustzijn in zoover dit veroorzaken van onlust noodig is ter handhaving van eenmaal erkende plichten — als *straf*. Het schijnt mij een onjuistheid om het wezen van het strafrecht in hetzelfde beginsel opgesloten te achten als in dat, hetwelk het ideaal van het rechtsbewustzijn uitspreekt. Het recht is primair, het *strafrecht* secundair. Van straf kan er eerst sprake zijn, als er recht geschonden is. In de omschrijving van het rechtsideaal zelf kan men dus de motieven, waarom gestraft moet worden, niet opnemen, omdat van straf eerst sprake kan zijn, als vaststaat *wat* de inhoud van het rechtsideaal is, en derhalve, *welke* rechtsschennis voor handhaving door strafbedreiging in aanmerking komt. Het recht moet gehandhaafd worden

en daar men het nu eenmaal niet kan handhaven door den overtreder genoegens te beloven, belooft men hem onaangenaamheden. Welke de plichten zijn, die door straf gesanctionneerd worden, dat is dus in de eerste plaats afhankelijk van het rechtsideaal. In de tweede plaats hangt het al of niet strafbaar stellen uiteraard van dezelfde bij-overwegingen af, die in aanmerking komen bij de vraag, of, wat rechtvaardig is, ook tot positief recht gemaakt moet worden. De aard der onaangenaamheden, die men als een straf oplegt, is op zijn beurt ondergeschikt aan de humanitaire beginselen, de cultuuropvattingen, de ervaring en kennis (vooral psychologische kennis) van een tijdvak.

Vat ik nu alle voorgaande beschouwingen te samen, dan valt van de algemeene wet van Mr. KRANENBURG het volgende te zeggen :

1°. Wat hij algemeene *wet* van het rechtsbewustzijn noemt, is inderdaad niet anders dan één rechtsideaal.

2°. De regel is niet voldoende algemeen, daar zij het lidmaatschap van een rechtsgemeenschap onderstelt, en niet tevens den maatstaf aangeeft, die volgens het rechtsbewustzijn uitmaakt, wie al dan niet tot een rechtsgemeenschap mogen behooren.

3°. Dat het berokkenen van onlust, uitsluitend op grond, dat onlust veroorzaakt is, een altijd geldende eisch van het rechtsbewustzijn der menschen zou zijn, moet ontkend worden.

4°. Hetgeen dan nog van de „algemeene” wet overblijft, is het algemeen bekend beginsel : aan ieder naar verdienste en handhaving van het recht door strafsanctie.

5°. De toepassing en doorwerking van dit beginsel wordt in het rechtsbewustzijn steeds geremd door den eisch, dat het recht een ordening der vrijheid zij.

Mij komt het voor, dat het postulaat, vervat in het rechtsbewustzijn van onzen tijd, in zoover dit laatste zich in de ontwikkeling van het positieve recht openbaart, (trots alle verscheidenheid van hooger cultuurideaal, waaruit dit positieve recht geconstrueerd wordt), kan

weergegeven worden door het banale — want algemeen erkende — beginsel, dat de gelijkheid der menschen daarin bestaat, dat zij geestelijke wezens zijn en dat de samenleving aan ieder de voorwaarden voor lichamelijke en geestelijke ontwikkeling en ontplooiing behoort te bieden. Hiermede is dan tevens het principe der vrijheid en rechtszekerheid uitgesproken.

V.

Heeft nu de schrijver de gewraakte „wet” inderdaad zuiver empirisch gevonden? Ik meen die vraag niet beter te kunnen beantwoorden dan door hier eenige staaltjes van des schrijvers methode te doen volgen, waarbij zijn onderzoek van het eigendomsrecht en dat aangaande het strafrecht het uitvoerigst bespreking mogen vinden.

Op blz. 8 vangt het 1ste hoofdstuk aan, getiteld: „Eigendomsrecht en wijzen van eigendomsverkrijging”. Men zou nu verwachten hier allereerst de mededeeling aan te treffen, hoe de menschheid gekomen is tot eene erkenning van die verhouding van personen of groepen tot een zaak, welke verhouding wij als individueel of gemeenschappelijk eigendom betitelen. In deze quaestie verdiept de schrijver zich niet. Hij valt met de deur in huis en constateert het bestaan van een eigendomsrecht bij de oudste volken, hetzij in den vorm van individueelen hetzij in dien van gemeenschappelijken eigendom. Alleen voor den eigendom van onroerend goed interesseert de schrijver zich.

Hij deelt ons mede, dat „bij een groot aantal volken „in een bepaalde phase van ontwikkeling een gemeenschappelijk recht van een groep personen, die binnen „een beperkt gebied samenwonen, op den grond kan „worden geconstateerd”. Hier komt dan al dadelijk de vraag op, welke de reden is, dat verschillende groepen van een volk elk afzonderlijk stukken grond bezitten en dat die groepen elkaars eigendomsrecht eerbiedigen. Ook deze vraag wordt gepasseerd. De schrijver ziet

nu in oude tijden dit gemeenschappelijk recht in individueelen eigendom uiteenvallen. Wat is het motief van dien later ontstanen individueelen eigendom ?

In een Merovingisch Rechtsboek, vermoedelijk dateerend uit het tijdperk tusschen 739 en 748 na C., de *lex Bajuvariorum*, en in de *lex Salica* (omstreeks 486 ontstaan) ontmoet de groote historicus van het Germaansche recht, RICHARD SCHRÖDER, eenige plaatsen, waaruit hij afleidt (2e druk pag. 202/203) : „vor allem aber ist der „beim Fruchterwerb zum Teil bis zur Gegenwart fest„gehaltene Gedanken, dass das Eigenthum der Lohn „der Arbeit sei, von entscheidender Bedeutung geworden“. Voorts vindt men in het oude Germaansche recht gewag gemaakt van een bevoegdheid om individueelen landeigendom te verwerven door ontginning van land, dat niet aan den „Flurzwange“ was onderworpen. Ook andere rechtshistorici wijzen op dergelijke beginselen.

De conclusie van SCHRÖDER veralgemeent Mr. K. nu in deze woorden : „De regel, die zich in dezen loop van „zaken manifesteert, is alzoo, dat degene, die door zijn „handelingen en arbeid nieuwe waarden, d. i. voorwaarden „voor behoefte-bevrediging doet ontstaan, deze ook moet „genieten“ (p. 10/11).

Dan volgen nog eenige beschouwingen over de vermoedelijke omzetting van gemeenschappelijken in bijzonderen eigendom. In den aanvang krijgt ieder lid eener gemeenschap in den regel een gelijk genot van de bebouwbare gronden ; intensiever bebouwing doet het inzicht ontstaan, dat de grond aan bijzondere bewerking hoogere waarde ontleent ; zoo dan dit inzicht is gerijpt, wordt in overeenstemming met de zooeven genoemde „rechtsgedachte“, „het blijvende genot van de afzonderlijk be„bouwde stukken grond aan iederen bebouwer toegekend, „evenals van den woesten grond, dien de ontginner door „zijn eigen arbeid en vlijt productief heeft gemaakt. „Men acht het billijk en wenschelijk, dat de verbetering „van den grond geheel zal komen ten bate van degenen, „die door hun arbeid die verbetering hebben veroorzaakt“.

Die verdeeling geldt allereerst voor het bouwland. Bosch- en weiland kunnen onverdeeld blijven tot zij bebouwd moeten worden of op een of andere wijze intensievere exploitatie ondergaan. Uit dezen ontwikkelingsgang leidt de schrijver nu den regel af : „ieder zelfstandig „genuot der rechtsgemeenschap heeft met betrekking tot „zijne behoeftenbevrediging gelijke aanspraken, voor „zoover de voorwaarden van genotsverwezenlijking niet „van zijn *eigen* werkzaamheid afhankelijk zijn ; die mid „delen tot genotsverwezenlijking evenwel, die hij zelf „heeft doen ontstaan, komen ook te zijnen bate”¹⁾.

De juistheid van dezen rechtsregel wordt dan nog gestaafd door een beroep op gebruiken bij Papoea's, Afrikaansche en Oceanische wilden, w. o. de Bakwiri's. Te midden van dit empirisch onderzoek wordt nu ineens terloops de verzekering gegeven, dat deze regel „voor ons „rechtsbewustzijn onmiddelijk evident” is, en dat die evidentie niet toekomt aan de eigendomsverkrijging door verovering (p. 12). Wat doet het er in dit stadium van het onderzoek echter toe, wat *ons* rechtsbewustzijn zegt ? Mr. K. wijdt aan deze verovering eenige beschouwingen. Hij schijnt de eigendomsverkrijging door verovering niet in strijd te achten met den algemeenen regel, omdat verovering gelijk te stellen is met de moeite die men b.v. doet om wild buit te maken of visch te vangen ! Dit moge waar zijn voor een verovering , die veel inspanning kostte, ten opzichte van inbezitneming door een buitengewoon overmachtigen vijand, die zich geen inspanning behoeft te getroosten, is het toch slechts een fictie.

Behalve eigendomsverkrijging door ontginning of verovering kent het recht nog andere vormen van eigendomsverkrijging, waarvoor niet de medewerking van een vroegeren eigenaar noodig is. Men noemt deze „de oorspronkelijke wijzen van eigendomsverkrijging”. Deze wijzen van eigendomsverkrijging zijn volgens den schrijver

1) Aan het beginsel der veldgemeenschap, gaat echter nog een ander beginsel vooraf: het stamverband. Waarop rust de saamhoorigheid van de leden van dat verband ?

onmiddellijke toepassingen van den door hem geformuleerden regel. Alleen twijfelt hij aan de eigendomsverkrijging van een schat door het vinden (volgens ons recht behoort de gevonden schat gemeenschappelijk aan grondeigenaar en vinder), en aan eigendomsverkrijging door verjaring. Hier laat Mr. K. zich niet beslist uit: de eigendomsverkrijging door het vinden van een schat is „in zekeren zin” (dus toch niet geheel?) een toepassing van den regel; de eigendomsverkrijging door verjaring behoort tot het bewijsrecht. Dit is juist. Maar de empiricus moet dan toch onmiddellijk ook deze wijze van eigendomsverkrijging als uitvloeisel van het rechtsbewustzijn registreeren. En wanneer nu deze wijze van eigendomsverkrijging niet onder den zoeven genoemden algemeenen regel is te brengen, dan dient Mr. K. rondweg te constateeren, dat er naast dien regel nog een andere wet van het rechtsbewustzijn moet zijn: die der rechtszekerheid. Tot dezelfde conclusie moet ook een ontleding van de overige origineire wijzen van eigendomsverkrijging voeren. Hoe staat het vooreerst met de eigendomsverkrijging van roerende zaken alleen door derzelver bezit, (art. 2014 B. W.)? Eigendomsverkrijging van een in een onbevaarbare rivier ontstaan eiland door de eigenaars der aangrenzende erven (B. W. 644)? Eigendomsverkrijging door verstuing van duin, als de eigenaar van het ondergestoven land dit niet binnen 5 jaren na de overstuing heeft afgepaald. (B. W. 650)? Eigendomsverkrijging door aanspoeling of aanslibbing (B. W. 651)?

Een zeer groote crux voor Mr. K. is de eigendomsverkrijging door erfopvolging.

„Zijn alzo de origineire wijzen van eigendomsver-
krijging *onmiddellijk evident*¹⁾ voor *het*¹⁾ rechtsbewust-
zijn, niet alzo is het met de wijze van eigendoms-
verkrijging door erfopvolging”.

Wat is hier nu bedoeld met *het* rechtsbewustzijn? Zeker niet het rechtsbewustzijn van de menschheid als zoodanig, want deze heeft door aanvaarding van het erf-

1) Cursiveering van mij.

recht getoond, dat het in haar rechtsbewustzijn lag. Evenmin het rechtsbewustzijn van de volkeren, die de originaire wijze van eigendomsverkrijging erkennen, want ook bij deze geldt tegelijk het erfrecht, en in geen geval kan Mr. K. voor de oude historische volkeren uitmaken, of het erfrecht naar hun bedoeling al dan niet onmiddellijk in hun rechtsbewustzijn lag. Een aantal regels verder volgen eenige woorden, die de oplossing schijnen te brengen. Het niet bestaan van de bovenbedoelde „evidentie” stelt de schrijver gelijk met het feit, dat de „primaire regel geschonden” (is). Hieruit volgt dus, dat met „het” rechtsbewustzijn bedoeld is de opvatting, dat eigendom loon voor arbeid is. Maar met welk recht mag een empirist in het begin van zijn onderzoek dien regel als absoluten regel decreteren, waar hij bij de volkeren, die dien regel erkennen, tegelijk de erkenning van het erfrecht aantreft. Of beteekent „primaire” alleen: „de hierboven bedoelde”? Dan zou, indien Mr. K. toevallig zijn onderzoek met het erfrecht had aangevangen, verkrijging door erfrecht een „primaire” regel genoemd zijn en de zoeven bedoelde regel een schending van dezen alsdan „primairen regel”? Zulk een willekeurige, van het spraakgebruik afwijkende terminologie mag niet verondersteld worden¹⁾.

Mr. K. acht het nu voor den tijd, dat „het gezin in zijn geheel als eenheid werkt in het bedrijf” „iets van zelf sprekends” dat de door gemeenschappelijken arbeid gevormde waarden na het overlijden van het vroegere gezinshoofd aan het gezin blijven: „er heeft niet zoozeer „een eigendomsovergang, als wel een verandering in de „beheersbevoegdheid plaats”. Ik kan die vanzelfsprekendheid gaarne toegeven, omdat zij een logisch uitvloeisel is van de zeden, die zich in het oude familieverband uiten. Maar ik eisch die vanzelfsprekendheid dan ook

1) Ook elders: bl. 39, 57, 59, 61, 69, 75 spreekt de schrijver van „evidentie” of van „schending” of „storing” van een primairen regel.

De term, „primaire wet” (of regel) komt herhaaldelijk voor. Behalve op bl. 69 en 75 vindt men hem op bl. 13, 16, 18, 21, 23, 42 en 68.

op voor het latere intestaat en het testamentair erfrecht. Het laatste is een logisch uitvloeisel van het lossen worden van den familieband en van de vrijheid om over eigendom te beschikken, het eerste volgt logisch uit de ook nog in onze samenleving bestaande, meestal zeer enge, familie-verhouding en uit de zeer gegronde onderstelling van natuurlijke genegenheid in de rechte linie en de onmiddellijke zijlinie. Vindt men nu, met Mr. K. de verrijking van den erfgenaam een anomalie, omdat die verrijking niet het gevolg is van diens verdienste, dan moet men echter even noodzakelijk de verrijking van de gezinsgenooten, die een gevolg daarvan is, dat door het overlijden van het hoofd, dezelfde hoeveelheid waarde nu ten bate van een geringer aantal personen komt, even zonderling vinden. Immers het aandeel van het gezinshoofd aan de waarde was, volgens de onderstelling, de belooning voor zijn arbeid; van *dien*, niet door henzelf verrichten arbeid, genieten nu, na het overlijden van het hoofd, de achterblijvende leden.

Nadat Mr. K. dus geconstateerd heeft, dat het erfrecht een schending is van zijn primairen regel, volgt een betoog, waarvan het noodzakelijk verband met het voorgaande mij ontgaan is. Vermoedelijk wil de schrijver verklaren om welke reden zijn primaire wet in het erfrecht en het vermogensrecht niet duidelijk wordt waargenomen.

Het afwisselen in de regeling van het erfrecht bij verschillende tijden en volkeren wordt zeer terecht — maar zeker niet nieuw — toegeschreven aan de verschillende opvattingen van de familieverhouding en aan de verscheidenheid in de wijze van vermogensverkrijging en goederenproductie (pag. 16, 17, en 18).

Dan volgt een zeer saamgetrokken verklaring, waarom noch in de Middeleeuwen, noch in de moderne Maatschappij aan de primaire wet ten volle kan worden voldaan, namelijk omdat het met geen mogelijkheid te bepalen is, welk aandeel elks arbeid in nieuwe waarden heeft, daargelaten nog de talloze toevalligheden, van mensche-

lijke berekening onafhankelijke of niet voorziene omstandigheden, die tot nieuwe waardevermeerdering medewerken (19—21). Toch zijn er tal van symptomen, die op de voortdurende functie der primaire wet wijzen. „Die symptomen zijn voornamelijk te bespeuren in den „vorm van het ingrijpen der rechtscheppende organen „in deze materie, welke ten eerste een bepaald deel der „nieuwe waarden aan de arbeiders doen toekomen (bij „de regeling der sociale verzekeringen) en ten tweede „organen in het leven roepen, die invloed hebben op een „meer adaequate verdeling, zooals de thans in Engeland „na de staking in de mijnen voor de bepaling van het „minimum-loon aangewezen organen”.

In het derde hoofdstuk, getiteld : „Delictsrecht” behandelt de schrijver twee rechtscomplexen, die in de rechtswetenschap tot twee streng gescheiden gebieden behooren. Hij bespreekt eerst, wat hij noemt, het Staatsstrafrecht, hetwelk den inhoud vormt van de strafrechtwetenschap en vervolgens komt de vermogensrechtelijke vergoedingsplicht (buiten contract) aan de orde, die een vaste plaats in de wetenschap van het burgerlijk recht heeft. De ontwikkeling van deze beide vormen van delictsrecht vertoont een tegengestelde richting. Wordt, zooals bekend, in het strafrecht steeds meer op een nauwkeurig verband tusschen de daad, het zieleven des daders en de straf gelet ; in het burgerlijk delictsrecht is men geneigd om het zuiver subjectieve schuldmoment meer op den achtergrond te schuiven.

In den aanhef van het hoofdstuk spreekt de schrijver alleen van Staatsstrafrecht. Hij wijst op de ontwikkeling, die het strafrecht onderging vanaf de zuivere vergeldingsleer door het compositiestelsel (afkoop, zoengeld), waarin het element der private wraak overheerscht, naar het verbod van eigen richting en het staatsstrafrecht. Is de rechtsorde eenmaal tot de monopoliseering van het recht tot strafvervolgung in handen van den Staat gekomen, dan is daarmede erkend, dat vele delicten een element van nadeel voor de gemeenschap in haar geheel bevatten.

Doch tevens is de rechtsorde niet blind voor het feit, dat een delict ook voor een bepaald lid der gemeenschap nadeelig kan zijn, en daarom geeft zij den benadeelde een aanspraak op vergoeding van de vermogensrechtelijke schade. Bij de bespreking van het Staatsstrafrecht doet de schrijver bij ons weder de vraag rijzen (zie hiervoren blz. 274) wat hij nu toch eigenlijk bedoelt, als hij van rechtsbewustzijn spreekt. In het vergeldingsdogma, de meest platte opvatting van het „gelijk om gelijk”, bespeurt hij een werking van het rechtsbewustzijn. Terecht. Maar hij wijst er op, hoe naast dit dogma zich in steeds breeder accoorden het „hebt Uwe vijanden lief” laat hooren en hoe dit beginsel leidt tot een ondermijning van de talio-leer. Men zou dus zeggen: het rechtsbewustzijn wijzigt zich. Niet alzo de heer KRANENBURG. De edele naam van rechtsbewustzijn blijkt voorbehouden aan de oude vergeldingstheorie; het andere, hoogere beginsel heet eene „altruïstische of een sociale neiging”. De straf gaat haar vergeldingskarakter verliezen en neemt een verbeterings- of afschrikkingskarakter aan: „Uit de „combinatie van beide bovengenoemde tendenties (rechtsbewustzijn en altruïsme), die zich in zeer verschillende „intensiteitsverhoudingen kunnen voordoen, zijn de talloze strafrechtstheorieën te verklaren” (33). Op blz. 35 heet, wat hier: „rechtsbewustzijn” genoemd wordt, „de primaire regel”. Deze naam geeft tot dezelfde vragen aanleiding als bij de bespreking van het eigendomsrecht naar aanleiding van gelijken term opkwamen (hierboven blz. 275).

Zeer karakteristiek zegt Mr. K. op bl. 34: „In de „nieuwe strafrechtslitteratuur wordt, indien ik goed zie, „de invloed van de altruïstische tendentie steeds duidelijker merkbaar en in de moderne strafwetgevingen „openbaart zich steeds sterker het streven om het strafrecht te doen zijn, wat reeds PLATO noemde, een geneeskunst van de boosheid”. Hoezeer ons strafrecht dien kant uitgaat, blijkt, naar de schrijver terecht opmerkt, uit onze strafrechtelijke kindrewetten (Rijksopvoedings-

gesticht, tuchtschool, berisping) en het zgn. Psychopathenontwerp. Een en ander kan worden saamgevat in deze woorden: dat het bij alle straoefening een eerste vereischte is, dat goed worde overwogen „in hoeverre „de handeling uit den misdadiger kan worden verklaard, „de oorzaak van die handeling in hem kan worden gezocht, m. a. w. die handeling hem kan worden toegerekend” (35). Alnu is de schrijver bij zijn stokpaardje, het begrip der toerekening, aangeland, dat hij drie blz. lang — in een polemieek met prof. HEYMANS — berijdt (35—38). De hier voorkomende beschouwingen zijn zeer interessant, maar dat dit terrein vol twist nu juist geschikt is om het wezen van *het* rechtsbewustzijn voor alle eeuwigheid op te delven, meen ik te mogen ontkennen.

Levert het hier weergegevene nu het beeld van een empirisch onderzoek? Is het te stout te onderstellen, dat de algemeene wet, die op blz. 261 werd geciteerd, den heer KRANENBURG reeds voor den geest stond toen hij zijne onderzoekingen aanving?

Ik kan mij niet bevrijden van den indruk, dat de studie van den schrijver meer is geweest een jacht op feiten, die zijn algemeene wet moeten illustreeren, dan een rustig empirisch onderzoek. Deze onderstelling wordt ook daardoor opgewekt, doordat men bij de behandeling van de zakelijke rechten een bespreking mist van het zoo belangwekkend feit der bescherming, die de positieve rechtsorde aan het feitelijk bezit ter goeder en zelfs te kwader trouw verleent, welke bescherming zich zeer sterk openbaart b.v. in artikel 132 eerste lid van ons wetboek van burgerlijke rechtsvordering luidende: „De verweerder in zake van het bezitregt zal geene „regtsvordering over het regt tot de zaak zelve mogen „instellen, zoolang die ten aanzien van het bezitregt niet is „afgelopen”. Deze bescherming, die, in eenigszins anderen vorm, ook reeds in het Romeinsche recht voorkwam, is nu zeker geen uitvloeisel van den regel, dat genietingen naar verdienste worden toegewezen. En zal iemand met dit positieve recht voor oogen durven beweren, dat de

bezitsbescherming geen uitvloeisel van het rechtsbewustzijn is? Dit waagstuk zal alleen hij durven ondernemen, die reeds a priori rechtsbewustzijn en het beginsel van belooning naar verdienste geïdentificeerd heeft.

In het hoofdstuk over het contractenrecht worden verschillende contracten en contractsvormen besproken. Daaruit leidt de schrijver zonder blikken of blozen af, dat in het contractenrecht, „dus het algemeen beginsel „tot uiting” (komt), „dat de leden der rechtsgemeenschap „bevoegd zijn vrijelijk over de in hun macht staande „voorwaarden tot behoeftenbevrediging te beschikken en „onderling hunne belangen te waardeeren”.

„Dat is dus eene manifestatie van het beginsel van „onderlinge vrijheid en gelijkheid der volksgenooten (25—26)”.

De eerste conclusie is voor een streng empiricus te gewaagd. Me dunkt, uit het feit, dat er verschillende soorten contracten zijn, volgt allermint nog, dat *dus* alle volksgenooten gelijk recht tot contracteeren hebben. *Die* gelijkheid volgt niet uit het contractenrecht als zoodanig, doch uit een geheel ander algemeen rechts- of liever cultuurbeginsel. Zoo kent b.v. het voor den inlander geldend recht op Java verschillende overeenkomsten, waarbij echter geen niet-inlander geldig partij kan zijn en alle overeenkomsten, waarbij een inlander zijn rechtsbezit op den grond aan een niet-inlander verkoopt of vervreemdt, zijn nietig. Dat deze regeling onrechtvaardig is, heeft, naar ik meen, tot dusver nog geen man van gezag beweerd. Of zal men juist op grond van die rechtsongelijkheid zeggen, dat Javaan en Nederlander tot verschillende rechtsgemeenschappen behooren? Zoo ja, dan is de zoeven aangehaalde regel een zuivere tautologie.

In het huwelijksrecht moet de regel „gelijk om gelijk” uitgegraven worden. De erkenning van de gelijkheid van de vrouw in het huwelijk geschiedt alleen daarom, omdat zij den man hooger levensgeluk verschaft. „De hoofdgedachte, die hier tot uiting komt”, zegt Mr. K.

is het „gelijk om gelijk” ; „tegenover de schepping van „voorwaarden voor hooger levensgeluk van den man „staat voor de vrouw de aequivalente aanspraak op ge„luksverhooging en behoefte-bevrediging door den man”. „Wij vonden alzoo in het huwelijksrecht denzelfden pri„maireren rechtsregel, dien wij ook op andere rechts„gebieden hebben gevonden”.

De onderzoekingen naar het rechtsbewustzijn in het privaatrecht zijn hiermee afgesloten.

Een belangrijk deel van het privaatrecht: het verenigingsrecht, laat Mr. K. onbesproken. Vermoedelijk acht hij dit rechtscomplex afgedaan met hetgeen over het contractenrecht in het midden gebracht is. Maar het verenigingsrecht is vooral daarom zoo interessant, omdat het zeer sterk sprekend een ander beginsel van het rechtsbewustzijn vertoont: het belang der rechtszekerheid.

Het glanspunt van het boekje schijnt mij de historisch-psychologische uiteenzetting van de ontwikkeling van ons staatsbegrip en onze staatsrechtelijke organisatie. Hier wordt een overzicht gegeven, dat in zijne korte samenvatting bijna meesterlijk kan heeten. Mr. K. is blijkbaar ter schole gegaan bij ARISTOTELES en met volle recht wijdt hij eenige bladzijden (64—67) aan diens theorie der revoluties (*Politica*, Boek V¹⁾), dit nog steeds onovertroffen en misschien slechts door MACCHIAVELLI's „*Il Principe*” op zijde gestreefd model van psychologische staatsrechtwetenschap. Op het terrein van het staatsleven doet zich in de geschiedenis der revoluties en evoluties duidelijk en scherp het beginsel gelden, dat groote bevoegdheden alleen toekomen aan hen, die de voor de uitoefening noodige capaciteit bezitten. Doch het is zeker niet het op dit veld alles beheerschende rechtsideaal.

1) De aanhef van dit boek luidt: ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι καὶ πόσων καὶ ποίων, καὶ τίνες ἐκάστης πολιτείας Φθοραί, καὶ ἐκ ποίων εἰς ποίας μάλιστα μεθίστανται, ἔτι δὲ σωτηρίαί τίνες καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἐκάστης εἰσὶν, ἔτι δὲ διὰ τίνων ἂν μάλιστα σφῆζοιτο τῶν πολιτειῶν ἐκάστη, σκεπτέον ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις.

De geschiedenis van het staatsrecht geeft alle recht om als hoogst rechtsideaal te erkennen, dat een volk geregeerd worde overeenkomstig zijn geest en rechtsbewustzijn en het beginsel van ambten naar verdienste is aan deze idee geheel ondergeschikt, zóó ondergeschikt zelfs, dat de regel hier minder dan elders een waardeeringscriterium vormt, mits de Regeering in haar geheel maar behoorlijk zij. De consequentie van een scherpe toepassing van Mr. K.'s zoogenaamd hoogste rechtsbeginsel ware ook op het gebied van het staatsbestuur een voortdurende onrust. Onophoudelijk toch zou behooren te worden nagegaan, of de traktementen der regeerders wel in overeenstemming zouden zijn met hunne verdienste. Het erfelijke koningschap ware geheel uit den boeze. En als men nu ziet, dat de meeste volken het erfelijk koningschap huldigen en gaarne huldigen, mag men dan ontkennen dat deze regeeringsvorm een uiting van het rechtsbewustzijn is? Maar volgt dan ook daaruit niet, dat het rechtsbewustzijn meer hoofdbeginselen omvat dan het beginsel „aan ieder voordeelen naar verdienste”?

VI.

Ondanks dit centrale gebrek van eenzijdigheid en bevangen zijn in één zijde van het rechtsleven — of misschien juist wegens dit gebrek — acht ik het boekje van Mr. KRANENBURG een belangrijk werk. Beoordeeld naar het voornemen, dat de schrijver bij het opzetten van deze studie koesterde — een objectief empirisch onderzoek van het rechtsbewustzijn — is het resultaat onvolledig. De verdienste van den auteur is intusschen, dat hij aantoonde, hoe van de vroegste tijden af en ook bij primitieve volken voor de rechtsvorming werkzaam is geweest het beginsel, dat in bijzondere gedaante het krachtige ferment vormt van onze moderne sociale wetgeving en van alle hervormingsbegeeren in die richting. De groote beteekenis van het werkje ligt echter op een ander gebied, en wel in de stelselmatige psycho-

logische verklaring van verschijnselen van het rechtsleven. De heer KRANENBURG heeft naar mijne meening terecht ingezien, dat een goede *verklaring* van rechtsvorming en rechtsontwikkeling, van de verhouding tusschen rechtsbewustzijn en positief recht eerst dan wordt verkregen, als men van het juridisch veld niet slechts teruggrijpt naar de daaraan ten grondslag liggende ethnologische, economische en sociologische elementen, maar ook doordringt tot de psychologische factoren.

Zijn psychologische beschouwingen, die eigenlijk ook dan pas goed begrijpelijk worden, als men aanneemt, dat de schrijver het woord „rechtsbewustzijn” enkele malen eenvoudig bezigt om de door hem geproclameerde algemeene wet aan te duiden (bl. 12, 15, vooral bl. 33, 65, 82, 87), komen op het volgende neer.

De psychische factoren, die de gedragingen van de menschen bepalen, zijn de „fundamenteele karakter¹⁾-eigen-, „schappen, activiteit, emotionaliteit en secundaire „functie”. Dit laatste is een nieuw begrip, blijkbaar het eerst geformuleerd door Dr. OTTO GROSS en systematisch besproken in diens werkje „Die cerebrale Sekundärfunktion” 1902, 69 bl.; (men zie vooral blz. 10) en vervolgens in Groningen aanvaard. De heer KRANENBURG geeft in een noot (bl. 3 en 4) aanwijzingen van prof. WIERSMA, Mr. J. V. VAN DIJCK en van prof. HEYMANS. De laatste duidt in zijn „Psychologie der Frauen”, bl. 55 de beteekenis aldus aan.

„Die allgemeine Bedeutung der Sekundärfunktion „liegt aber darin, dasz sie der gesamten Vergangenheit „des Individuums einen gewissen Einfluss auf sein gegen- „wärtiges Denken, Fühlen und Wollen gestattet; also neben

1) Cursiveering van mij. Men zou zoo meenen, dat het karakter weinig te maken heeft met deze zuiver *psychische* elementen. De moderne psychologie neemt het echter zoo nauw niet met hare terminologie. Alle uitingen en functies van den mensch kunnen tot psychische elementen teruggedracht worden en *dus* kan men ze alle psychisch noemen, het denken evenzeer als den wellust! De heer Kr. is even liberaal. Op bl. 5 heet het rechtsbewustzijn nu eens „geestelijke” macht, dan weer „psychische” kracht.

„den wechselnden Augenblikseindrücken einen relativ „konstanten Factorencomplex stiftet, welcher Einheit „und Zusammenhang in das Leben hineinbringt und auch „bei onvermeidlichen Veränderungen durch seine dämpfende Wirkung den plötzlichen Stosz in eine allmähliche „Umwandlung überzuführen vermag”.

Naar mate nu de secundaire functie van een volk sterker is in verhouding tot zijne emotionaliteit en activiteit, zal het minder geneigd zijn tot het bewerkstelligen van veranderingen. Maar op de ontwikkeling van het rechtsbewustzijn zijn ook nog andere factoren van invloed en wel de intensiteitsverhoudingen der neigingen. PAULHAN heeft de karakterneigingen in vier groepen verdeeld, nl. de *vitale* (op de uitoefening van physiologische of psychische functies gericht); *egoïstische* (op den voorgrond stellen van de eigen persoonlijkheid); *sociale* (het welzijn van anderen beoogende) en *abstracte* of *supra-sociale* (b.v. waarheidsliefde en gerechtigheid). Deze neigingen zullen nu in den regel te zamen bij elk individu aanwezig zijn, maar hare onderlinge intensiteitsverhoudingen kunnen verschillen.

Uit de onderlinge verhouding en werking dezer factoren is nu te verklaren, of en waarom een volk er toe komt om een positieve rechtsorde, die met zijn rechtsbewustzijn in strijd is, te doorbreken. En de doorwerking van de algemeene wet van Mr. K. in het rechtsbewustzijn, de rechtsvorming in die richting, hangt eveneens af van de verhouding tusschen activiteit en secundaire functie.

In hooge mate acht Mr. K. de rechtsvorming belemmerd door egoïstische neigingen. Het zijn egoïstische neigingen, die de sociale wetgeving bemoeilijken (21), egoïstische neigingen, die het feodale stelsel handhaafden (24), egoïstische neigingen, die bij staatsorganisaties en revoluties in verkeerde richtingen werkten (65), egoïstische tendenties, die de werking der primaire wet in de wetgeving storen (75), egoïstische tendenties, die aan de ontwikkeling van een rechtvaardig belastingstelsel in den weg stonden (78, 82).

Dit alles is waar. Maar zijn het ook niet in de eerste plaats de egoïstische tendenties, die de vorming van het rechtsbewustzijn *bevorderen*? Is het ontstaan van een rechtsbeginsel mogelijk zonder een belang, dat door dien regel gebaat is en laat hij, die dat belang zelf heeft en daarvoor opkomt, zich niet allereerst door een egoïstische tendentie leiden? Zijn de arbeiders, die de sociale verzekering begeeren, allen zulke engelen, dat elk alleen maar voor zijn evenmenschen optreedt, of is de drang naar die verzekeringen niet allereerst en — trouwens terecht — een uiting van het eigenbelang? Is de revolutie van 1789 in Frankrijk, en die van 1581 bij ons, anders te verklaren dan daardoor, dat de belangen van de revolutionairen door een bestaande orde gestoord waren? Het element van altruïsme, dat tot de vorming van een rechtsregel medewerkt, kan zich uiteraard alleen zuiver vertoonen bij hen, die door het nieuwe rechtsbeginsel geschaad worden of voor wier belangen het beginsel onverschillig is. En wanneer men dan beweert, dat er egoïstische motieven aan het doordringen van een rechtsbeginsel in den weg staan, dan kan men alleen bedoelen, dat diegenen, die bij het uitvoeren van dien regel geen of een tegenstrijdig belang hebben uit eigen egoïsme weigeren de rechtvaardigheid van den regel in te zien.

Van dit standpunt bekeken zou men b.v. thans de sociale beweging kunnen noemen een strijd van niet-bezitters voor hun eigen belangen, versterkt door de niet door egoïsme vertroebelde opvattingen van een aantal leden der bezittende klasse, tegen die leden der bezittende volkgroep, welker egoïsme in den weg staat aan de erkenning van het goed recht der niet-bezittenden.

Uitsluitend door altruïstische overwegingen wordt het rechtsbewustzijn ontwikkeld en in positief recht omgezet, wanneer de belangen, die het rechtsbewustzijn wil beschermen, op zelf zuiver ideëel en niet voorwerp van egoïsme kunnen zijn, (b.v. het streven tot instandhouding van openbare monumenten, dierenbescherming, maatregelen in het belang van den Staat als zoodanig)

of wel wanneer zij, wier belangen beschermd moeten worden, zelve niet aan de vorming van het rechtsbewustzijn kunnen meewerken (kinderbescherming, humanisering van het gevangeniswezen, afschaffing der slavernij). Een werk, dat uitnemend materieel bevat voor het uitspinnen van dergelijke beschouwingen is het hierboven (bl. 245) reeds genoemde boek van den Oxfordschen hoogleeraar A. V. DICEY: *Law and Public Opinion in England*.

VII.

Mr. KRANENBURG's boekje is een knap, hoewel niet volledig, stuk vergelijkende rechtswetenschap. Het geeft een uitnemend kort en duidelijk overzicht van de ontwikkeling van het recht en brengt een belangrijk ferment der rechtsvorming: het beginsel van genietingen naar verdienste — goed naar voren. De psychologische doorwerking van de rechtsstof acht ik een belangrijke proeve van psychologische rechtswetenschap. Het werkje is de vrucht van ernstige studie en omvangrijke kennis. Voor de rechtswetenschap is het een aanwinst te noemen.

Wat mij in het boekje het belangrijkste en verdienste-lijkst scheen, heb ik aan het slot geplaatst van een lange kritiseerende bespreking. Is dit onheusch? Ik meen, dat de schrijver zelf aan deze bejegening schuld heeft, doordien hij als hoofddoel van zijn werk vooropstelt de oplossing van het groote probleem nopens den inhoud van het rechtsbewustzijn. Wie zijne studie ter hand neemt, heeft dus recht allereerst te vragen, of dit doel bereikt is en of het bereikt is langs den weg, dien de schrijver zelf wenschte: den weg der empirie. Dit doelwit is gemist. Wat het werkje wél geeft, is een verklaring hoe het komt, dat een zeker rechtsideaal wel en niet tot een concreet rechtsbewustzijn wordt, en waaraan het somtijds kan worden toegeschreven, dat, hetgeen rechtsbewustzijn is van velen, niet in het positieve recht overgaat.

HET KARAKTER VAN DEN WIL EN DE GRONDSLAG DER ZEDELIIKHEID

DOOR

E. A. VON SCHMIT.

Inleiding.

Het menschelijk organisme is een vereeniging van krachten zooals elk organisme. Tot die krachten behooren ook de zoogenaamde psychische, daar zonder psyche geen physis zich kan ontwikkelen. Die ontwikkeling van physis en van psyche gaan gepaard, de eene aan de de andere beantwoordende. Dat men die beide uitingen gescheiden heeft komt doordien men aan het psychische meestal de gedachte van bewustzijn verbindt, terwijl dan de onbewuste ontwikkeling buiten het psychische zou omgaan. „Psychisch” is echter al wat van ontwikkeling bewijzen geeft, zoodat het de „inwendige werking” der physis mag heeten. Dat inwendige maakt het karakter der psyche uit, terwijl de physis zich in uiterlijke vormen vertoont.

Dit eenmaal aangenomen zijnde zal men in de natuur evenzeer een psyche vinden als in het menschelijk organisme en in het algemeen „de groeikracht” als de oorspronkelijke psyche moeten kenmerken. Die groeikracht is echter niet alleen een doen toenemen in omvang, maar ook een doen toenemen in een bepaalde richting, zoodat ook hier reeds iets psychisch te voorschijn treedt, namelijk het beantwoorden aan een plan, in één woord : *het vormend element.*

Dat vormend element ligt in de kiem opgesloten en de kiem bevat reeds het plan voor het geheele organisme. Of dit hoofdzakelijk toe te schrijven is aan de identieke vermenigvuldiging der elementen (door splijting of deeling) of aan de voorkeur die zich openbaart bij de opname van nieuwe elementen, laat ik aan meer deskundigen over om te beslissen, zeker is het dat in allen deele van een voorkeur blijkt, ook al ligt die alleen in het identieke produceeren. Die voorkeur is een richtsnoer en terwijl de wasdom van het organisme afhangt van de omstandigheden, zal het karakter er van toch altijd het gevolg zijn van de uitgesproken voorkeur.

In die *voorkeur* ligt nu het karakter van den wil opgesloten, en men kan zeggen dat wil het streven is in een bepaalde richting. Die richting is in de eerste plaats het zelfbehoud en zoo assimileert de wil alles wat dienstig is voor het bestaan en verzet zich tegen alles wat schadelijk is — dit is een instinctief streven, en wij vinden dit bij alle organismen, ook waar geen centraal zenuwstelsel het tot bewustzijn brengt.

Dan is er nog een streven in de natuur, dat met het eerste gelijk staat, namelijk tot het behoud der soort, niet zoozeer op te vatten als een vermenigvuldiging van de exemplaren of gelijksoortige wezens dan als het handhaven van het type, dat aan de soort ten grondslag ligt, en het streven om dat type in zijn volmaaktheid tot stand te brengen. Afwijkingen vinden dan ook alleen plaats bij den aanvang der ontwikkeling eener soort, zoodat de verhouding der eigenschappen een andere kan worden; maar eenmaal gevestigd spant de wil alle krachten in om het verkregen type te handhaven. Hij tracht den tegenstand te overwinnen waar hij dien vindt, en sterkt zich door oefening, nieuwe middelen leerende kennen, terwijl de inspanning levensdoel wordt. De wil wordt heerschzucht en zoekt zich uit te breiden ten koste van andere invloeden: wat men in het bewuste leven *zelfgevoel* zou noemen uit zich hier reeds als volheid van kracht. De instandhouding van het eigen organisme is

meer dan bereikt, het verschot aan kracht moet voor iets anders gebruikt worden : bij het rijp worden der organismen gaat die overvloed van kracht over tot het verwekken van nieuwe organismen, bij het handelend individu leidt hij tot de begeerte om die krachten te gebruiken en buiten het eigen bestaan werkzaam te zijn, de levenskracht zet zich om in maatschappelijke kracht en zoekt daar haar streven te verwezenlijken, in de eerste plaats om gebied buiten zich aan zich te onderwerpen, m. a. w. zijn invloed buiten zich te doen gelden. Dat streven is een beantwoorden aan een *behoefte*, want zonder dat gevoelt het Ik zich belemmerd.

Maar beginnen wij met den oorsprong der psychische verschijnselen na te gaan ¹⁾.

I.

Reflexbewegingen zijn zulke bewegingen, die onmiddellijk door aanraking (Afficirung) van een deel des lichaams worden veroorzaakt. Wilsdaden worden echter niet alleen door mechanischen invloed veroorzaakt, maar zijn voor een deel het gevolg van ervaring : het gevolg van een handeling werkt hier door de voorstelling, resp. herinnering daarvan tot herhaling of tot niet herhaling van de handeling. Het gevolg wordt als één beschouwd met de handeling, van daar vaak de verkeerde voorstelling van het „post hoc” als het „propter hoc”. Het is geen zedelijke onderscheiding, maar een materieele opvatting als van misstappen en vallen, zoo van wegnemen en slaag krijgen. Voorbeelden zijn hier : een snoek in een bak met water, in tweeën verdeeld door een glazen wand, waarachter kleine vischjes zwemmen ; de snoek wil zich op ze werpen, maar stoot zich aan het glas — daarna ontvlucht hij de kleine vischjes ook al is het glas er niet. Een tweede voorbeeld : een kind wordt als het stout is in een aangrenzende kamer gezet en de schuifdeur gesloten — de

1) Bij het volgende zijn voor een groot deel de beschouwingen geraadpleegd van H. MÜNSTERBERG, Die Willenshandlung. 1888.

schuifdeur wordt om een andere reden gesloten en het kind blijft alleen, en nu denkt het dat het stout is geweest. *Handeling en gevolg vormen primitief ééne voorstelling* ¹⁾.

Zoo komt het voor dat onmiddellijk voorafgaande voorvallen geen invloed op een handeling hebben, omdat de voorstelling (zegge herinnering) een vroeger geval er mede verbindt.

Het merkwaardige bij een handeling is het *doelmatige*, d. i. het in overeenstemming zijn met de uitwendige omstandigheden.

Wat is nu *doelmatig*? De sprong van een paard bijv. — hoe *weet* het hoe hoog het moet springen en hoe *kan* het dien sprong verrichten? Het weten komt door het zien ²⁾, kan men zeggen — maar nu het kunnen: welken invloed heeft nu dat zien op de samentrekking der spieren? Het zien der vrije ruimte doet in de hoogte springen, de angst om zich te stooten doet de beenen intrekken. Maar de afmeting? die leert de ondervinding, evenals men bukt om ergens onder door te gaan — de verhoudingen van het eigen lichaam wijzen den weg: men moet immers den arm opheffen om aan het hoofd te komen, den arm laten zakken om het been te bereiken?

Wat is nu datgene wat invloed uitoefent? *de voorstelling*. De voorstelling is het model, waarnaar de functies van het organisme werken. Dat voorstellingsbeeld heeft onmiddellijken invloed, vergelijk den invloed der voorstellingen bij zwangeren. Het is een afspiegeling, die schematisch werkt en in hare onderdeelen de verschillende deelen van het organisme in beweging brengt. De werking heeft plaats in verschillende richting, maar toch binnen een zekere periferie, welke door het voorstellingsbeeld wordt bepaald. Afwijkingen zijn abnormiteiten en leiden tot verval als ondoelmatig of hinderlijk. Het model van het organisme is dus precies aangegeven

1) Vandaar dat een daad met slechte gevolgen zelf als slecht wordt aangezien — begin der zedelijkheid.

2) Weten is oorspronkelijk zien: *οἶδαν* = *vidi*.

door het voorstellingsbeeld en dat model is niets anders dan de onderlinge verhouding der inwerkende krachten : bij een driehoek drie afwijkende richtingen, bij een veelhoek meerdere, bij een organisme tallooze, doch alle vooraf bepaalde en streng afgebakende.

II.

Elke voorstelling heeft een beweging ten gevolge : primitief uitte die zich altijd in gebaren — sedert de mensch heeft leeren denken, d. i. overleggen (volvere, om en om bewegen), worden die bewegingen niet meer geuit, maar toch hebben ze inwendig plaats. Elke voorstelling heeft een toenadering of wending ten gevolge — de taal drukt het zoo uit : dit of dat vindt een geneigd oor of een geopend oog. Elk lichaamsdeel, dat door een aangename gewaarwording wordt aangedaan, verbreedt zich, bij een onaangename krimpt het in een. Een voorstelling doet het orgaan, waarmede de waarneming plaats vindt, zich inspannen, ook al komt zij niet tot bewustzijn — zij moet den weg volgen door het organisme aangegeven.

Die inspanning is *de wil*, die de richting aangeeft waarin de werking moet plaats vinden. De wil zoekt altijd het ontbrekende aan te vullen, d. i. een evenwichtstoestand teweeg te brengen, ofschoon hij schijnbaar dien verbreekt. Toch is de wil niets anders dan het streven naar aanvulling van het ontbrekende, het gelijk maken van de krachten, die op het organisme inwerken, evenals onderscheid van temperatuur streeft naar gelijkheid.

Gevoelt het organisme tegenstand dan richt de wil zijn invloed daarheen, is een orgaan zwak dan zoekt de wil het te versterken door voedingsstoffen daarheen te zenden of door oefening. Zoo ook is het zoeken naar voedsel niets anders dan het streven om verloren krachten weder aan te vullen.

Het kenmerk van den wil is *de richting*, die hij geeft

aan de handelingen, waardoor het karakter van kiezen ¹⁾ ontstaat, dat echter niets anders is dan in behoeften voorzien. Dat de wil somtijds den evenwichtstoestand schijnt te verbreken komt daardoor dat het organisme zich tegen uitwendige invloeden moet verzetten; in de richting van den tegenstand wordt het meest gewerkt; het orgaan waarmede het meest wordt gewerkt ontwikkelt zich dan ook het meest. Misbruikt men echter een orgaan door er te veel van te vergen, dan wordt de wil machteloos en geeft men toe aan valsche prikkels, door ziekelijkheid ontstaan.

Er is echter een andere toestand, waarin de mensch zich gebonden gevoelt, een oogenblikkelijke verdooving of apathie, een ziende machteloosheid of werkeloosheid — dien toestand na te gaan is van belang voor het bepalen van den wil. Het gebonden zijn is iets physisch, namelijk heerschappij der physis over de psyche: de functiën der physis schijnen dan alle krachten in beslag te nemen; daarbij is dan het oordeel (de rede) toeschouwer — het oordeel is er, maar kan niet ingrijpen, dus is het ingrijpen het gevolg van een andere macht dan die van het oordeel. Terwijl het oordeel het gevolg is van een reeks overdenkingen (combinaties van doelmatigheid), is het besluit tot handelen iets plotselings, een moment. Zooals men (HERBART) van den drempel van het bewustzijn heeft gesproken, zoo kan men ook spreken van den drempel van den wil. Om tot een daad over te gaan moet er pressie op ons uitgeoefend worden en die pressie wordt in de meeste gevallen uitgeoefend door het gevoel van noodzakelijkheid: er *moet* gehandeld worden, wij hebben niet te kiezen, de omstandigheden stellen ons voor een feit — iemand verkeert in gevaar, wij kunnen hem redden, aarzeling zou hem doen omkomen, wij wagen ons leven terwijl wij bij mogelijk overleg allicht waren teruggetreden. Het is een ter zijde zetten van beden-

1) Willen is een bevestiging (afk. van het bijwoord: wel), verwant met walen, hoogd. wählen, zoodat ook taalkundig de beteekenis van „kiezen” er in ligt opgesloten.

kingen, een zich sterker gevoelen dan belemmerende omstandigheden, een ingrijpen in den loop der gebeurtenissen waartegen een Hamlet-natuur altijd zal opzien. Maar de innerlijke drang handelt altijd in een aangegeven richting, namelijk tot behoud van wat er waarde heeft voor het gemoed.

De *apperceptie*, het de aandacht vestigen op het een of ander, is het gevolg van den wil, die het denkvermogen in de een of andere richting leidt — en dit is altijd de richting waar behoefte bestaat — hetzij tot afwering van onheil of tot bevordering van het organisme. Het onbekende wordt altijd met wantrouwen aangezien tot dat het een prikkel voor de nieuwsgierigheid wordt om de kennis te verrijken.

De wil is dus het richtsnoer onzer handelingen of liever gezegd het roer, dat de richting aangeeft waarheen het organisme zich moet wenden. Maar de wil is meer : hij is de drang tot handelen, m. a. w. tot verwerkelijken van het gedachte of voorgestelde. Zijn verschijning gaat gepaard met een innervatiegevoel en dat innervatiegevoel is een electrisch verschijnsel, dat een schok of sprong veroorzaakt, waardoor de ziel van inertie tot actie overgaat. Het is dus een plotseling opkomende invloed en elke daad is ook de verbreking van den bestaanden rusttoestand. Die verbreking moet plotseling plaats hebben omdat er geen geleidelijke overgang is van niet doen tot wel doen. Elke ingrijpende verandering gaat met een schok of sprong gepaard : de ontwikkelingstheorie, de verandering der soorten, is door Prof. HUGO DE VRIES ook verklaard door sprongen en over 't algemeen zal hetgeen wij schepping noemen een plotseling karakter moeten dragen (van daar de gedachte van schepping uit het niet), daar de rust-toestand niet door geleidelijke ontwikkeling in beweging overgaat. Rust en beweging zijn twee tegenovergestelde toestanden, of liever de rust is de opheffing der beweging en komt door een enkel moment tot stand, wordt daarom ook door een enkel moment verbroken — het evenwicht is er of is er niet.

Wil is dus de evenwichtsverbreking, maar zooals wij zagen om het evenwicht te herstellen in ruimeren omvang. Daarom heeft de wil ook een ethisch karakter omdat hij op den toestand van het geheel, als laatste doel, is gericht.

III.

Dat begrip van *laatste doel* wordt zeer schoon ontwikkeld door FRED. BON ¹⁾. Ook MÜNSTERBERG wijst er op dat het einddoel ten grondslag ligt aan de wilshandelingen, dat de ondergeschikte middelen meestal onwillekeurig, d.i. instinktmatig, worden bereikt en dat somtijds ook het einddoel onbewust werkt als een voorschrift van hoogere organisatie, dat door de laag ontwikkelden niet als zoodanig wordt nagejaagd, terwijl de ondergeschikte doeleinden op den voorgrond treden en de inspanning uitlokken. Eerst het onbevredigende van die ondergeschikte doeleinden doet vaak het hoofddoel begrijpen.

Dat ten grondslag liggen van het hoofddoel aan de wilshandelingen wijst op een teleologisch beginsel, dat zich trouwens in de geheele natuur openbaart. Onbewust wordt de ontwikkeling dien kant opgestuurd waar het doelmatigst resultaat is te verkrijgen. De wil geeft die richting aan en is dus het goddelijk principe, dat in de natuur werkt en dus ook in den mensch.

Er is veel gesproken over vrijheid van wil, maar er is vergeten te vragen welke die wil is : de goddelijke wil is het die vrij is en alles beheerscht ²⁾, maar de mensch is gebonden aan dien wil en is niet de „Urheber” er van ; vandaar dat men zegt : de wil is niet vrij, meenende dat het de menschelijke wil is, die wordt bedoeld. Vrijheid is het karakter van den wil, omdat hij de motor is van alles, maar de mensch kan zich alleen vrij gevoelen als hij dien hooger wil tot den zijnen maakt, m. a. w. als hij geen wil nevens dezen gevoelt.

1) Ueber das Sollen und das Gute, 1898, een der meest logische uiteenzettingen, die ik ooit heb gelezen.

2) Vrijheid is alleen daar waar *alle* mogelijke keuzen bekend zijn.

De goddelijke wil ligt buiten de uitwendige waarneming, maar wel binnen de innerlijke ervaring: de tegenstand, dien men in het leven ondervindt, het „niet *uw* wil maar *mijn* wil geschiede” dat ons voortdurend wordt toegeroepen door het geheimzinnige iets, dat wij nu eens „Noodlot”, dan „Goddelijke Voorzienigheid” noemen — die tegenstand doet ons ondervinden dat er iets anders is dat ons drijft, dat wij niet aan onze willekeur zijn overgelaten en onze begeerten kunnen volgen — wij moeten allen één weg op, den weg, die ons voorgeschreven is, en die weg is de weg der ontwikkeling, waarop alles uitmondt wat leven heeft en waar elk verschijnsel en elke persoon zijn beteekenis heeft. Op dien weg ondervinden wij onze zwakheid, maar leeren tevens onze bestemming kennen, worstelen vaak met wat ons schijnt tegen te staan, totdat wij leeren zeggen: „Niet *mijn* wil, maar *Uw* wil geschiede!” Dan vinden wij den rechten vrede en schikken ons in het onvermijdelijke, dat het karakter krijgt van het doelmatige. Ons verstand vindt er iets bevredigends in en dan geeft het gevoel zich gewonnen. Die overmacht van het denken is het groote geluk van den mensch, want hij gevoelt zich bevredigd door de voorstelling, al is de toestand er ook niet. Het voorstellingsvermogen richt zijne handelingen en bezielt zijne neigingen — dat is het geheimzinnige willen, dat steeds vooruitdrijft naar het onbekende land der bevrediging, dat willen, hetwelk een begeeren is om te bereiken en te bezitten wat de voorstelling als wenschenswaardig heeft voorgespiegeld.

Het is echter een ethisch verschijnsel dat er altijd een soort verzet is tegen den wil ten goede — dat geeft het besef van goed en kwaad, het dualisme in den mensch, ofschoon het geen twee gelijkstaande machten zijn, die tegenover elkaar staan. Het verzet tegen wat het rechte inzicht gebiedt komt van de lagere inwerkingen van het organisme, van het gemis aan samenwerking der krachten; maar dat verzet kan wel storend werken, doch niet in een tegenovergesteld principe ontaarden — de volmaakt-

heid in het booze is niet alleen een tegenstrijdigheid in uitdrukking, maar is ook niet voor te stellen, omdat het kwaad geen zelfstandig principe is.

Daarom ook is er slechts één middel om het kwade tegen te gaan, namelijk door het goede te versterken — dat is het principe van de geheele therapie en ook van de gezondheidsleer der ziel. Versterk uwen aanleg en de mindere eigenschappen zullen geen voedsel vinden, want waar één neiging alles tot zich neemt gaan de andere te niet. Dat is met alle organismen het geval en onze ziel is een organisme. Hieruit volgt dat alle neigingen onder één principe moeten worden gebracht, dat éénheid van karakter het voornaamste streven moet zijn. Harmonie in vormen, harmonie in eigenschappen, dat is het zoeken van den geest en zelfs de stof zoekt naar een toestand van evenwicht.

Wij hebben gelukkig een evenwichtsmeter in ons zelve en het zal wel de voornaamste functie van het *geweten* 1) zijn dat evenwicht aan te geven en ons bij elke overhelling te waarschuwen.

Als dan die waarschuwing in ons zelve is gelegen, dan zijn wij toch aansprakelijk voor hetgeen er met ons geschiedt, „aansprakelijk” in den zin, dat het niet buiten ons te zoeken is, maar de oorzaak in ons zelve ligt — in hoeverre het begrip „schuld” hier kan toegepast worden, laat ik in het midden.

Voor 't algemeen is het begrip „schuld” een „post hoc”, een waardeering van het resultaat; „het is onze schuld” beteekent: het is een gevolg van onze handelingen. De zin „wij hadden het beter kunnen weten”, die er gewoonlijk aan gegeven wordt, gaat niet op, daar men met de beste bedoelingen en bij voorafgaand overleg toch een

1) BARCKHAUSEN geeft volgende definitie van het geweten (Bibl. van Moderne Theologie Deel X. 1867): „Het geweten is het gevoel (lees: besef), dat de mensch verplicht is door doen en laten de algemeene ontwikkeling van het bestaande te bevorderen.” Deze beschouwing stemt overeen met hetgeen ik omtrent het streven naar het laatste doel gezegd heb.

verkeerd resultaat kan krijgen. Alleen bij opzet zou de schuld bewezen zijn, maar hoe weinig kwaad wordt er met opzet bedreven! Het kwaad is het gevolg van verkeerde neigingen, een gevolg dat men doorgaans niet vooruit heeft ingezien. Het gevoel van schuld is het gevolg daarvan dat men niet bereikt heeft wat men had verlangd, dat men zich zelven verwijt niet genoeg moeite gedaan te hebben, de overtuiging: met meer inspanning zou het zijn gelukt, dus een gevoel: beneden zijn vermogen te zijn gebleven.

Niet te doen wat men kan, is zonde; van daar dat alle menschen zondaren zijn, want ieder zou meer kunnen dan hij doet. Er is dus een objectieve zondigheid, die alleen objectief wordt door eigen voorstelling, doordat men het zich aantrekt. Schuldgevoel is dan ook geen bewijs van directe schuld, maar van een verzuim, dat later als schuld wordt aangerekend. De spijt, die iemand heeft, wanneer hij niet gespeculeerd heeft in een voordeelige zaak, staat hiermede formeel gelijk; doch het gebied der zedelijkheid is een ander dan dat van het eigenbelang. „Bevordering van het goede” is het wachtwoord op zedelijk gebied, evenals bevordering der waarheid op wetenschappelijk, bevordering van het schoone op kunst-gebied.

IV.

Hoe men ook het wezen der zedelijkheid omschrijft, het wordt alles teruggevonden in het streven van den wil om te bereiken wat hem bevredigen kan, daar alleen in volmaking bevrediging ligt en die volmaking alleen te bereiken is door ontwikkeling in verschillende richting, d. w. z. in ontplooiing van verschillenden aanleg.

Beschouwt men zedelijkheid als het trachten naar *het hoogste goed* (eudaemonisme), dan ligt reeds in dit begrip het niet zich tevreden stellen met het lagere, maar het streven naar iets dat volkomen bevredigt. Volgt men de naturalistische opvatting en stelt men als eisch het

„secundum naturam vivere”, het *gelijkelijk ontwikkelen* van alle menselijke hoedanigheden, dan mondt dit toch uit op de innerlijke harmonie, welke een hoofdvereischte is voor de volmaking. Stelt men zich tot doel het *nut der maatschappij* (utilitarisme), dan is hier het streven naar volmaking van het geheel, waarop onze ontwikkeling als einddoel is gericht. Tracht men door de zedelijkheid een *ideaal* te bereiken en beheerscht deze idee de handelingen, dan is het streven vanzelf gericht op volmaking en zal niets voldoen zoolang iets gebrekkigs het aankleeft, zoodat ook daar het einddoel voor oogen staat.

Ten laatste wil ik echter nog spreken over het begrip van „*plicht*”, of over plichtbesef. Het is niet zoozeer om de vervulling van een bepaalden plicht, dat dit besef wordt vereischt — de dwang of de gewoonte doet in dit opzicht het meeste — maar plichtbesef in 't algemeen is een vereischte voor ieder, die lid van de maatschappij wil zijn, want men moet het besef hebben iets te moeten wezen in de wereld, zooals I. G. FICHTE zegt : „meinen Platz in der Menschheit durch Thaten zu bezahlen”.

Maar dan wordt het een eergevoel, zal men zeggen, en is de zucht om iets te wezen meer een streeling van het gemoed ; doch als men uit liefde iets verricht, staat dat niet hooger dan dat handelen uit plicht ?

Is dan liefde ook geen besef van plicht ? Gevoelt de liefhebbende niet dat hij is geroepen om te zorgen voor hetgeen hij liefheeft, dat hij niet mag nalaten te waken voor het welzijn van de geliefde persoon of instelling ? Is dit niet een toewijding, waarbij alle zorgen op zich genomen worden en alle eigenbelang wordt verzaakt ? Is het niet in zijn algemeensten vorm een innerlijke drang, die gehoorzaamheid eischt, en is het niet verzaken van de natuur wanneer men daaraan geen gehoor geeft ? de natuur, die dan toch ook een levensregel is en een taak oplegt, berekend voor dengeen, die haar moet vervullen. Maar juist wat berekend is voor iemand is plicht — wat buiten zijn macht ligt, daartoe is hij niet verplicht (*ultra posse nemo obligatur*). Is plicht dan wel zoo iets hards,

zoo iets buiten het gewone leven om? is het niet veeleer aan zijne bestemming beantwoorden, leven zooals men leven moet? Dat woordje „moet” doet het hem, maar dat is geen dwang meer bij hoogere ontwikkeling, dat is de bezieling bij hoogere overtuiging: hier sta ik, ik kan niet anders!

Dat plichtbesef is liefde voor de zaak, die men voorstaat, is toewijding aan het ideaal dat men zich heeft gevormd — daarvan af te wijken zou een wanklank zijn voor het zieleleven, een schending van eigen levensnorm. En hoe hoger de mensch ontwikkelt des te meer zal hij zich een taak hebben gesteld en die taak als zelf gekozen met liefde vervullen — de ware vrijheid wordt eerst verkregen waar eenstemmigheid bestaat tusschen liefde en plicht.

Vrijheid is iets dat verkregen moet worden¹⁾: eerst met moeite, omdat verschillende neigingen van het goede terughouden, dan door oefening, die tot gewoonte moet worden, en als dan eerst het levensdoel het levensideaal is geworden en neiging en plicht elkander volkomen dekken, dan is de mensch vrij. Vrijheid is dus overeenstemming, éénheid, onverdeeldheid, harmonie — niets tegenstrijdigs wordt dan geduld, alles lost zich in ééne begeerte op: te zijn zooals men wezen moet. „Ich will frei sein, zegt FICHTE, das heiszt ich will mich zu dem machen was ich sein werde”.

Die wil leidt ons dus door het geheele leven heen, gelukkig wanneer hij een vaste richting heeft genomen en de voorstelling van het doel zoo sterk is geworden dat geen afwijking wordt geduld. Dat men hier aan den wil, niet aan de voorstelling, de groote werking toeschrijft en van wilskracht spreekt pleit wel voor de macht, die hij in ons organisme uitoefent.

Het was mij te doen om aan te toonen dat van den wil, hoe zwak ook in den beginne, het streven uitgaat naar volmaking, dat den grondslag uitmaakt der zedelijkheid. Moge ik hiervan den lezer hebben kunnen overtuigen.

1) „Die Freiheit ist kein Genuss; sie ist vor Gott und Menschen ein schwerer Dienst”, zegt GUST. KÜHNE, Deutsche Charaktere II. 1.

KRISTALLISATIE

BESCHOUWINGEN OVER HET ONTSTAAN VAN
WETENSCHAPPELIJKE THEORIEËN

DOOR

A. C. JOSEPHUS JITTA.

INLEIDING.

Omstreeks het twintigste jaar is in den mensch volkomen ontwaakt het bewustzijn zijner zelfstandigheid. Te midden van een voor het grootste deel onverschillige, bij de minste aanleiding zelfs vijandige wereld vindt hij zich geplaatst in het bewustzijn, dat hij, geestelijk, geheel op zich zelve zal hebben te staan. Het van jongs af aan ingeprent oppervlakkig optimisme heeft uitgewerkt. Hij is niet meer in staat voort te leven in naiëve onnadenkendheid, want wie éénmaal van den boom der kennis at, kan nimmer tot onnoozelheid wederkeeren. Hij wil niet gemoedsrust verwerven door zich onmiddellijk zonder zelfstandig onderzoek aan te sluiten bij een der vele groepen, waar hij een van te voren klaargemaakte gedragslijn, een confectie-levensbeschouwing zal kunnen vinden. Hij wenscht onbevangen tot een nieuwe levensbeschouwing te komen.

HET WETENSCHAPPELIJK IDEAAL.

Eén reeks van overtuigingen, *één* methode van werken doet zich nu aan hem voor, die de objectieve waarheid, die hij zoekt, zal kunnen bieden en die hem daarom ook bijzonder aanlokkelijk voorkomt, omdat hij aan haar arsenaal de wapenen heeft ontleend, waarmee hij zijn vroegere overtuigingen en idealen heeft gevelde. Het is die reeks van overtuigingen, die school van het intellect, die zich siert met den naam „wetenschappelijk”. De zelfstandige zoeker naar waarheid dient de kritiek, geleerd in de school der wetenschap ook toe te passen op de redeneeringen en theorieën van zijn leermeesteres. Waar hij nu als grondslag voor zijn levensbeschouwing het vertrouwen in de rede heeft aangenomen, zal die rede hem op haar beurt leeren op zijn hoede te zijn zelfs tegenover zijn opvoeders, zijn vrienden. Wie objectieve waarheid wil verwerven moet voortdurend waakzaam zijn en eenzaam strijden tegen allen. „Unter den nackten „Göttern und Göttinnen, die sich (auf dem Olymp) bei „NEKTAR und AMBROSIA, erlustigen, seht Ihr *eine* Göttin, „die, obgleich umgeben von solcher Freude und Kurzweil, dennoch immer ein Panzer trägt und den Helm „auf dem Kopf und den Speer in der Hand behält. — „Es ist die Göttin der Weisheit” ¹⁾. Het schijnt de wetenschap te karakteriseeren, dat zij in staat is objectieve waarheid voort te brengen en dat met behulp van een instrument, een bepaalde methode van werken, die daaraan met zekerheid voert: de *logica*. Voorloopig zal ik mij echter bepalen tot een onderzoek omtrent het *ontstaan* van wetenschappelijke theorieën, het voor een volgenden keer overlatende beschouwingen te leveren over haar waarde in verband met het logisch bewijs, dat men er achteraf aan verbindt. Het is nu slechts mijn voornemen betreffende het ontstaan van wetenschappelijke theorieën te constateeren, dat *logica* daarbij een zeer ondergeschikte rol speelt.

1) H. HEINE. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. III slot. ed. Insel. VII p. 354.

LOGISCHE METHODEN.

Twee *logische* methoden zijn er, waarvan de wetenschappelijke vorschcr zich kan bedienen bij het opstellen van zijn theorieën : de deductie en de inductie. Tertium non datur.

De *deductie* gaat uit van axioma's, beginselen, die door iedereen als waar worden erkend ; zij voert geen nieuwe termen in zonder ze behoorlijk te definieeren en bouwt niet voort op een conclusie zonder die eerst uit de axioma's en voorafgaande stellingen te hebben bewezen. Zij concludeert van het algemeene tot het bijzondere.

De *inductie* daarentegen gaat uit van een reeks van feiten. Zij kiest daaruit bepaalde reeksen, groepeerd die op bijzondere wijze en komt zoo tot algemeene regels, die voor een bepaalde hoeveelheid gevallen gelden. Zij voert van het bijzondere tot het algemeene.

Als voorbeeld van een door deductie opgebouwde wetenschap kan de meetkunde gelden. Zij gaat uit van enkele welbekende axioma's, zij doet geen stap vooruit zonder bewijs en zij komt ten slotte tot conclusies, die objectieve waarheid bevatten d. w. z. zij gelden overal, altijd en voor iedereen, die eenmaal de axioma's heeft geaccepteerd. Toen PASCAL zich op jeugdigen leeftijd op de meetkunde toeleigde zonder er ooit les in te hebben gehad, noch een boek erover te hebben ingezien, bouwde hij de meetkunde zelfstandig op tot aan de 32ste stelling van EUCLIDES ¹⁾). Toen eerst kreeg hij EUCLIDES van zijn vader en kon hij constateeren, dat hij langs denzelfden weg als zijn voorganger tot volkomen hetzelfde resultaat was gekomen.

Als voorbeeld van inductie kan het best dienen de statistische methode. Wanneer men de sterftetabellen over een lange reeks personen excerpeert kan men bijv. de algemeene wet opstellen, dat hoogstens een bepaald percentage van de in 1900 geboren en in 1950 nog in

1) Vie de B. PASCAL par Mme PERIER, sa soeur, précédent l'édition de ses „Pensées” ed. Firmin Didot, Paris p. IV.

leven zullen zijn. Ook op die wijze verkrijgt men objectieve waarheid. Het resultaat is onafhankelijk van de subjectieve meeningen van den onderzoeker.

De geleerden, die zich bedienen van de deductie gaan volgens de vergelijking van den Engelschen filosoof BACON te werk als „de spinnen, die haar web, stof, vorm en al voortbrengen uit zich zelve”¹⁾. Zij die de inductieve methode gebruiken, handelen als de mieren, „wier werk „tot verzamelnijverheid zich bepaalt”²⁾. De geleerden gaan echter, naar het geestige beeld van VAN DER VLUGT, bij het vormen van wetenschappelijke theorieën veelal te werk als de bijen: zij brengen materiaal bijeen, dat zij ontleenen aan anderen, maar dat zij groepeeren in cellen, die zij ontwerpen naar haar eigen aard.

KRISTALLISATIE IN BEGINSEL.

Nu ben ik van plan te betoogen, dat het ontstaan van theorieën geschiedt onafhankelijk van deze beide methoden van logischen opbouw. Althans wat haar grondgedachte aangaat ontstaan zij niet uit verstandelijke overweging, maar bij wijze van plotseling inzicht, door een proces, dat zich onbewust afspeelt in den geest en dat ik om verschillende eigenaardige overeenkomstigheden symbolisch aanduid met den naam kristallisatie. Men dient echter ten zeerste op zijn hoede te zijn om niet het psychologische ontstaan van een theorie te verwarren met het logische bewijs, dat aan een wetenschappelijke theorie pleegt te worden toegevoegd. Het doel van de volgende beschouwingen is uitsluitend er op te wijzen, dat bij het ontstaan van een wetenschappelijke theorie van logica meestal geen gebruik wordt gemaakt, zooals men toch licht geneigd zou zijn te meenen.

1) Mr. W. VAN DER VLUGT. Themis 1910 no. 2 p. 310 e.v. recenseerend de brochure van Mr. VERKOUTEREN: „De Inductieve methode bij de beoefening der rechtswetenschap”.

2) VAN DER VLUGT o. c. p. 311.

3) VAN DER VLUGT o. c. p. 312.

KRISTALLISATIE IN DE NATUUR BUITEN DEN MENSCHELIJKEN GEEST.

In de scheikunde verstaan we onder kristallisatie het proces, waarbij een stof plotseling uit zijn oplossing te voorschijn komt. Veronderstel dat ik heb een overzadigde oplossing van keukenzout en ik verbreek den evenwichtstoestand door een stoot, bijv. omroeren, dan komen plotseling de kristallen van keukenzout voor den dag. Kenmerkend voor kristallisatie is :

1e het plotselinge.

2e het overgaan van den opgelosten toestand in den vasten vorm.

Deze beide eigenaardigheden komen gezamenlijk wel meer voor. Een dergelijke overgang op het gebied der natuurkunde kunnen we duidelijk zien verlopen. We brengen een hoeveelheid koolzuurgas in een glazen buis, waarbinnen we de spanning door een perspomp kunnen regelen. Laten we nu den druk toenemen, dan zien we plotseling bij een bepaalde spanning een nevel verschijnen en onmiddellijk gaat een deel van het gas in vloeistof over.

In de mechanica kunnen we ons een dergelijk geval denken, wanneer we de beweging van een regelmatig kristalblok langs een hellend vlak, waarvan de helling geleidelijk toeneemt, beschouwen¹⁾. Het blok glijdt op een zijner zijvlakken, het schommelt wel heen en weer om een der ribben van dat vlak, maar het blijft toch steeds op hetzelfde vlak rusten. Totdat plotseling bij een bepaalde snelheid het blok om die ribbe kantelt en op het volgende zijvlak voortglijdt. Na eenige schommelingen kantelt het blok op een derde zijvlak en deze beweging herhaalt zich zoolang als de proef duurt.

In de biologie vinden we een dergelijk proces bij het ontstaan van een soort door mutatie volgens de mutatietheorie van HUGO DE VRIES²⁾. Gedurende een reeks

1) Dit voorbeeld is ontleend aan HUGO DE VRIES. Die Mutations-theorie. Leipzig 1899.

2) HUGO DE VRIES. Afstamming en mutatie-leer. Hollandia-Drukkerij 1907. „Levensvragen”. Serie I no. 9.

van jaren brengt een bepaalde plant geregeld planten voort van dezelfde soort en dan ontstaan plotseling uit een dier normale afstammelingen, enkele van een geheel nieuwe soort, die inderdaad een nieuwe *soort* is, omdat de afstammelingen de kenmerken van zijn ouders constant blijven bewaren. Men is er nog niet in geslaagd te ontdekken, welke prikkel de nieuwe soort doet ontstaan.

Dergelijke plotselinge overgangen in een nieuwen toestand als op scheikundig gebied plaats grijpen bij kristallisatie, komen in de doode natuur op velerlei gebied voor. De overeenkomst tusschen deze verschillende gevallen bestaat hierin, dat we steeds hebben een geleidelijke opklimming tot een bepaalde hoogte en dan een plotselinge overgang tot een geheel nieuwen vorm. Wanneer we bij het kristallisatieproces graphisch voorstellen de hoeveelheid opgeloste stof op verschillende tijdstippen, krijgen we een zacht gebogen lijn, die plotseling loodrecht naar beneden gaat.

KRISTALLISATIE OP GEESTELIJK GEBIED IN HET ALGEMEEN.

Nu treft men een dergelijke plotselinge overgang tot een nieuwen toestand ook aan op geestelijk gebied, waarbij zich dan het voor deze gevallen eigenaardig verschijnsel voordoet, dat het nieuwe *onbewust* ontstaat. Bij de psychische processen, die zich in ons verstand afspelen als we nadenken, kunnen we ook spreken van kristallisatie. Wanneer we lang nadenken over een moeilijke zaak, gaat ons plotseling een licht op, zien we de zaak duidelijk in en komen we onverwacht tot een resultaat.

Een hoogereburgerscholier zit lang te werken op een meetkundevraagstuk, waarvan hij de truc maar niet kan vinden. Alle methodes zijn geprobeerd, veel hulplijnen getrokken, de figuur wemelt van lijnen: hij vindt geen oplossing. Op eens, zonder dat hij een nieuwe methode geprobeerd heeft, treden plotseling voor zijn geest uit den warreboel eenige belangrijke lijnen naar voren en

op eens ziet hij, waar het op aan komt. Hij mag nu niet zeggen, dat hij de oplossing toevallig heeft gevonden; wel degelijk moest een langdurig vergeefsch pogen voorafgaan. Zijn geest was oververzadigd van gedachten, toen de oplossing van het vraagstuk uitkristalliseerde.

Iemand heeft een zeer besliste overtuiging, bijv. hij is vegetariër. Geen beweringen van andersdenkenden kunnen hem van meening doen veranderen. Eindelijk komt iemand aan met een opmerking, op zich zelf van geringe kracht, maar de vegetariër weet onmiddellijk geen antwoord. Op dat oogenblik zou hij volkomen openhartig zijnde moeten toegeven, dat hij van meening is veranderd. Deze laatste opmerking was als de druppel, die den emmer doet overloopen. Voor zijn geest heeft hij gehad de verschillende op- en aanmerkingen en nu, nadat dit aantal voldoende is, kristalliseert uit die verwarde massa van denkbeelden een nieuwe meening. Dit is niet het gevolg van die laatste opmerking alleen; het is het resultaat van al zijn denken in dit opzicht.

Een schrijver, die aan zijn schrijftafel zit en opschrijft achter elkander, wat hij heeft bedacht, bedenkt niet op dat oogenblik, wat hij zal zeggen. In zijn geest heeft hij opgestapeld allerlei denkbeelden, opmerkingen opgedaan, terwijl hij wandelde, las of sprak en op het oogenblik dat hij gaat schrijven vormt zich in zijn geest de volgorde. Dan kristalliseert uit, in een bepaalden vorm, datgene wat hij alleen heeft gevoeld, maar nog niet uitgedrukt. *MULTATULI* bedoelt dit zoo, als hij zegt, dat hij slechts neerschrijft wat *FANCY* hem voorzegt. Ook een dichter, die een gedicht schrijft, denkt aanvankelijk niet om maat of rijm; onwillekeurig groepeeren zich zijn gedachten en kristalliseeren ze uit tot een schoon geheel of, zooals *VAN EEDEN* dit uitdrukt, een gedicht wordt niet bedacht, maar gevoeld.

KRISTALLISATIE BIJ HET ONTSTAAN VAN WETENSCHAPPELIJKE THEORIEËN.

Een dergelijk verschijnsel als we nu in de *natuur zonder*

den mensch hebben aangetroffen in de mechanica, de natuurkunde, de scheikunde en de biologie en *in den geest van den mensch* bij het verkrijgen van een nieuwe overtuiging, het oplossen van een vraagstuk, bij een schrijver en bij een dichter, doet zich nu naar mijn meening herhaaldelijk óók voor bij het ontstaan van een wetenschappelijke theorie. Drie soorten van genieën pleegt men te onderscheiden, den genialen denker, den genialen kunstenaar en den genialen man van de daad. De meeste menschen houden zich slechts bezig met het opnemen van indrukken en het bewaren daarvan. Sommigen echter zijn in staat die indrukken te groepeeren en te combineeren en omtrent hun verhouding en causaliteit een hypothese op te bouwen, die op de werkelijkheid toegepast, stand blijkt te houden. Terwijl de groote menigte slechts verzamelt, ontstaat bij het genie soms bovendien een nieuwe overtuiging daaromtrent en dat vermogen, waardoor hij zich van anderen onderscheidt, noem ik het kristallisatievermogen. De juistheid van zijn hypothese wordt beïnvloed door de hoeveelheid stof en de scherpte van zijn kristallisatievermogen, zijn genialiteit.

De geniale kunstenaar ziet in zijn omgeving bij de indrukken die hij opdoet iets karakteristieks, dat hij in staat is uit te drukken. Zijn arbeid bestaat niet in het copieeren der natuur, maar hij maakt daarvan om zoo te zeggen een karikatuur, wanneer men aan dat woord een ruime beteekenis toekent. Hij legt er iets in van zichzelf. „L'art c'est un coin de la nature vu au travers „d'un tempérament”.

De geniale man van de daad weet van de feiten, die anderen evengoed kunnen waarnemen als hij zelf, sommige naar voren te brengen, die hem speciaal belang inboezemen en daarbij op het juiste oogenblik zijn slag te slaan.

De handelwijze van den genialen denker zullen we in het volgende nader onderzoeken en ook bij hem zullen we als karakterstiek aantreffen een soort kristallisatie-

vermogen, waardoor hij in staat is onbewust ¹⁾ iets nieuws voort te brengen. Het komt mij voor, dat dit kristallisatievermogen een vermogen van den menschelijken geest is, dat bij genieën in bijzonder sterke mate aanwezig is. Ik pretendeer door het gebruik van dat woord niet een *verklaring* te geven, alsof bij voorbeeld met hersenmoleculen een dergelijke chemische werking plaats heeft als met scheikundige moleculen. Ik wil slechts wijzen op de overeenkomst tusschen datgene, wat we kunnen zien gebeuren en dat, wat zich onzichtbaar en zelfs onbewust afspeelt in ons verstand. Mijn pretentie gaat niet verder dan een naam te geven, een etiket op te plakken en door het wijzen op overeenstemming het begrip te verhelderen. Maar het begrip zelf te geven gaat boven mijn macht. Het is voor een mensch misschien onmogelijk.

Thans ga ik er toe over een reeks van voorbeelden te geven van wetenschappelijke theorieën, die niet door logische redeneeringen, maar uit een groote verzameling feiten plotseling en onbewust in den geest van den vorscher zijn ontstaan. Ik heb het noodig geacht daaraan zoo lange inleidende beschouwingen te doen voorafgaan, om toch vooral den schijn te vermijden, dat er zich bij het ontstaan van een wetenschappelijke theorie *iets bijzonders* voordoet. Haar ontstaan biedt geen kenmerkend onderscheid met het ontstaan van een gewone overtuiging of een kunstwerk; zelfs vertoont het merkwaardige overeenstemming met verschijnselen in de doode natuur. Daaraan zal ik dan ook de conclusie verbinden, dat zij geenszins op grond van hun wijze van ontstaan kunnen pretendeeren objectieve waarheid te bieden. Van te voren bied ik mijn verontschuldiging aan, dat ik veel

1) Men zou met eenigen grond kunnen spreken van een onbewuste logica. Terloops vestig ik in verband daarmee de aandacht op de theorieën van den Weenschen psychiater FREUD, die in den laatsten tijd ook op wijsgeerig gebied hun invloed doen gelden. Karakteristiek voor zijn leer is in onzen geest grooten invloed toe te kennen aan onbewuste voorstellingen die, hoewel reeds langen tijd te voren verdrongen, in staat zijn den gedachtegang te beïnvloeden, ja zelfs te overheerschen.

zal citeeren ; dat is natuurlijk onvermijdelijk. Ik heb er naar gestreefd, dat de citaten den gang van het betoog zoo weinig mogelijk onderbreken.

VOORBEELDEN VAN WETENSCHAPPELIJKE
THEORIEËN, DIE SCHIJNBAAR DOOR DEDUCTIE
EN INDUCTIE ZIJN ONTSTAAN.

Ik wil nu dan twee theorieën van bepaald logischen bouw ten voorbeeld nemen om te bewijzen, dat ook hier de psychologische kristallisatie de manier van totstand-koming is. Als schijnbaar door deductie ontstaan noem ik SPINOZA's ethica, als schijnbaar door inductie ontstaan de evolutieleer van DARWIN.

De bouw van SPINOZA's ethica schijnt wel geheel te beantwoorden aan de deductieve methode. Het is SPINOZA's bedoeling de handelingen der menschen niet anders te beschouwen, dan alsof zij meetkundige begrippen, punten, lijnen of vlakken waren ; hij gaat uit van axioma's en geeft scherpe definities en voor iedere stelling een bewijs in wiskundigen vorm. Zoo ontwikkelt zich zijn systeem uit zeer algemeene grondwaarheden bij voorbeeld : Al wat is, is in zich zelf of in iets anders, en : Een ware voorstelling moet met hetgeen door haar wordt voorgesteld overeenkomen¹⁾ — tot de bekende reeks van stellingen, die bijzondere voorschriften voor het gedrag der menschen geven, de stellingen waaraan SPINOZA's ethica haar grooten roem heeft te danken.

Men zou nu licht geneigd zijn te meenen, dat SPINOZA zijn ethica ook langs dezen logischen weg stelling voor stelling uit de axioma's heeft opgebouwd.

Maar een historisch onderzoek over het ontstaan der Ethica toont ons met zekerheid, dat de voorschriften waartoe zij voert voor een groot deel reeds geformuleerd waren vóórdat de grondslag voor de Ethica gelegd was²⁾ ;

1) *Ethica*, vertaling v. MEYER p. 24. I Ax. I en VI.

2) In de „Korte verhandeling van God, den mensch en deszelfs welstand”.

bovendien meent SPINOZA zelf ook niet „door de redenee-, ringen, die hij voor ons uitspint de waarheid te vinden, „hooger nog dan de „ware reden” schat hij het doorzicht, „de intuïtie, die zonder logische bemiddeling rechtstreeks „op de waarheid afgaat;..... de vorm die hij aan zijn „hoofdwerk geeft, heeft enkel een didaktische beteekenis”¹⁾ Ook bij SPINOZA, waar men het niet zoo direkt zou verwachten, blijkt ons, dat de stelsels der filosofen veelal als ware luchtkasteelen onafhankelijk van hun fundamenten zijn opgetrokken, zoodat men bij een onderzoek naar de soliditeit der fundamenten zich er rekenschap van dient te geven, dat zij eerst later, na de constructie aan het gebouw zijn toegevoegd. Iedere volgende stelling is door den schrijver intuïtief gevonden, al bracht zijn wetenschappelijke zin ook mee, dat er een logisch bewijs voor werd gegeven. En geen andere conclusie wil ik daar voorloopig aan verbinden, dan deze, dat men bij het beschouwen van dat bewijs ten zeerste op zijn hoede moet zijn.

Als voorbeeld van „kristallisatie” bij een inductief gebouwde theorie neem ik de evolutieleer van DARWIN. Kort na het voltooiën van zijn reis rondom de wereld in 1837 begon DARWIN²⁾ aantekeningen te verzamelen die betrekking hadden op het ontstaan der soorten; gedurende ruim twintig jaar is hij daarmee voortgegaan; eerst in 1859 verscheen zijn werk over het ontstaan der soorten. Van 1854—’58 heeft hij zich bezig gehouden met het groepeeren van zijn aantekeningen, terwijl hij

1) LAND. De wijsbegeerte in de Nederlanden. p. 201.

Waarschijnlijk doelt LAND hier op Ethica II Stelling 40 Opmerking 2 editie MEYER p. 106; maar de formulering aldaar klopt niet geheel met LAND’s bewering, hoe graag ik het ook gezien had.

Op gelijke wijze oordeelt ERHARDT over de wiskundige *bewijzen* van S. Wij bepalen ons er toe te constateeren, dat de Ethica niet langs logischen weg is ontstaan. Men vindt een korte uiteenzetting over ERHARDT’s kritiek met een uitvoerige weerlegging van de hand van Dr. W. MEIJER op p. 371 en 401 e.v. van Jaargang 1909 van het Tijdschrift voor Wijsbegeerte.

2) CHARLES DARWIN. Life told in an autobiographical chapter etc. edited by FRANCIS DARWIN. John Murray. London. p. 31.

aan het schrijven van zijn boek 13 maanden besteedde. Hij verzamelde dus 18 jaar lang aantekeningen, besteedde 4 jaar aan het sorteeren daarvan en schreef zijn boek in 1 jaar. Op het eerste gezicht zou men meenen hier een duidelijk voorbeeld te hebben van inductie. Gaat men echter aan de hand van DARWIN'S autobiografie het ontstaan van zijn leer na, dan blijkt dat het beginsel van zijn theorie *plotseling* bij hem is opgekomen, *zonder dat hij er op dat oogenblik naar zocht*; zoodat het ontstaan van DARWIN'S theorie juist die kenmerken vertoont, die ons er toe hebben geleid in plaats van inductie te spreken van kristallisatie. Het was de lectuur van MALTHUS' boek over de bevolkingsleer, die den stoot gaf en de passage uit de autobiografie dienaangaande is interessant genoeg om haar letterlijk aan te halen: „In 1834, that is fifteen months after I had begun „my systematic inquiry, I happened to read for amusement MALTHUS on Population and being well prepared to appreciate the struggle for existence which „everywhere goes on.....it *at once* struck me that „under these circumstances favourable variations „would tend to be preserved and unfavourable ones „to be destroyed. The result of this would be the formation of new species. Here then, I had at last got „a theory by which to work” 1). Trouwens DARWIN'S geest neigde geenszins tot logische redeneering, zijn vermogen om een lang logisch betoog te volgen was zeer gering: „my power to follow a long and purely abstract „train of thought is very limited” 2). Zijn geest onderscheidt zich volgens zijn meening van die van anderen door: „unbounded patience” en „industry in observing „and collecting facts” en wat hij met bescheidenheid noemt „a fair share of invention” 3). Het komt mij voor, dat men de wijze van ontstaan van DARWIN'S voor-

1) DARWIN, o. c. p. 40.

2) DARWIN, o. c. p. 51.

3) DARWIN, o. c. p. 54.

naamste¹⁾ leer, zoowel op grond van haar historie, als in verband met de capaciteiten van haar schepper niet mag aanduiden met het woord inductie. Integendeel schijnt het moeilijk een meer sprekend voorbeeld te vinden van wat ik kristallisatie genoemd heb, dan juist de wijze van ontstaan van DARWIN's evolutieeler.

WIJSGEERIGE THEORIEËN.

Een wijsgeerig stelsel, dat zijn grondslag ontleent aan de evolutieeler, de Synthetische Philosophie van HERBERT SPENCER, blijkt op een dergelijke wijze te zijn gecompieerd. SPENCER heeft de evolutieeler geheel zelfstandig ontworpen nog vóór DARWIN zijn werk gepubliceerd had; dat men er meestal den naam van DARWIN aan verbindt, is voornamelijk te danken aan zijn omvangrijk bewijsmateriaal. Trouwens, indien men aan het evolutiebeginsel den naam wou verbinden van hem, die dat het eerst en het scherpst heeft geformuleerd, men zou den naam van HEGEL moeten noemen. Over het ontstaan van zijn stelsel laat SPENCER zich in een brief aan zijn vader in 1858 als volgt uit: „Within the last „ten days my ideas on various matters have suddenly „crystallized into a complete whole. Many things which „were before lying separate have fallen into their places „as harmonious parts of a system, that admits of logical „development from the simplest general principles. I „send you a brief sketch, which will give you some idea „of it. In process of time I hope gradually to develop „the system here sketched out”²⁾).

Wil men aan NIETSCHE's werk een wetenschappelijke

1) Zijn veel minder bekende theorie over de koraalriffen is volgens zijn eigen verklaring (o. c. p. 32) door deductie ontstaan; maar dit is geloof ik een onjuiste uitdrukking.

2) HERBERT SPENCER. An Autobiography. Williams and Norgate, London 1904 vol. II p. 17. De brief is van 9 Jan. '58.

waarde toekennen ¹⁾, dan is die leer hier op haar plaats als een uitnemend voorbeeld van wat ik kristallisatie genoemd heb. NIETSCHE's zuster verhaalt het ontstaan van zijn „Gedanke der ewigen Wiederkunft” met de volgende woorden: „Dieser Gedanke fiel ihm nicht vom „Himmel. Ihm giengen sorgsame studien voraus, wenn „auch das was mein Bruder aus ihm schuf, wie eine „blitzartige Intuition über ihn kam” ²⁾. Over het ontstaan van zijn verschillende werken zegt zij: „Zuerst „zeigt sich ihm immer der Hauptgedanke und der ganze „Plan seines Werkes, der durch jahrelanges Nachdenken „und vielerlei Studien schon vorbereitet ist, der aber „plötzlich bei seinen Wanderungen in den Bergen und „am Meere *in seiner Gesamtheit*, wie durch Inspiration „in ihm aufleuchtet” ³⁾. NIETSCHE zelf beschrijft zijn toestand bij het scheppen van den Zarathustra als volgt: „Vollkommener Zustand eines Inspirirten, absoluten Ge- „wissheit als ob jeder Satz Einem zugerufen wäre” ⁴⁾.

SCHOPENHAUER verklaart in een brief: „Gedurende „mijn vierjarig verblijf in Dresden is het geweest, dat

1) Ik zelf ben niet geneigd aan NIETSCHE's leer een hooge wetenschappelijke waarde toe te kennen. Ik heb haar echter *toch* onder de wetenschappelijke theorie behandeld, omdat 1e anderen er wel wetenschappelijke waarde aan toe kennen (T. J. DE BOER. NIETSCHE en de wetenschap, Intreerede, Amsterdam 1906); 2e omdat zij zeker kan gelden als een voorbeeld van het nauwe verband, dat er bestaat tusschen een filosofische leer en een kunstwerk. Als zoodanig past zij ook volkomen in mijn betoog. Op geestige wijze heeft A(LBERT) V(ERWEY) (?) in „De Beweging” van Nov. 1912 p. 213 e.v. de onbeduidendheid van de theorie van den eeuwigen terugkeer gehemeld: zij is volgens hem reeds gehuldigd door „philosopher Chips” d.i. de timmerman MADDLE uit „Peter Simpel” van MARRYAT, die te beweren placht, dat alle gebeurtenissen zich na 27262 jaar herhalen.

2) NIETSCHE. Taschen Ausgabe. Band 6. Einl. pag. XIV.

3) NIETSCHE o. c. p. XVIII.

4) Brief aan G. BRANDES gedateerd Torino, 10 April 1888. „NIETSCHE” von G. BRANDES in „Menschen und Werke”. Frankfurt 1894 p. 217. Men vindt verder bijzonderheden in N's autobiographie, Fransche editie (Mercure de France) p. 217 e.v. en in de Gesamm. Werke Bd. VI p. 483. Zie ook HENSING. Das Doppel Ich h o.

„in mijn hoofd in zekeren zin zonder mijn toedoen, mijn „filosofisch systeem, straalsgewijze als een kristal naar „een centrum toe convergeerend, aaneengesloten is, zóó „als ik het dadelijk in het eerste deel van mijn hoofdwerk „heb neergelegd”. „Ik verwonder mij er zelf dikwijls „over, zegt hij tot een vriend, hoe ik dat alles heb kunnen „maken ; want in het gewone leven is men in 't geheel „niet dat, wat men in verheven oogenblikken van pro- „ductie is. Vandaar ook zijn geliefde vergelijking van „dit laatste bij een bevruchtungs- of barings-proces.” 1)

Als laatste voorbeeld van een wijsgeerige theorie, die door kristallisatie is ontstaan, noem ik ROUSSEAU's bekende theorie, dat de beschaving de oorzaak is van het zedelijk verderf der menschen. Terwijl ROUSSEAU in het jaar 1749 van Parijs naar Vincennes wandelde las hij de *Mercure de France*, waarbij zijn aandacht werd getrokken door een prijsvraag uitgeschreven door de Academie te Dyon : „Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs ?” Daaroemtrent verhaalt hij zelf : „A l'instant de cette lecture „je vis un autre univers et je devins un autre homme” 2) „.....Ce que je me rappelle bien distinctement dans „cette occasion c'est qu'arrivant à Vincennes j'étais „dans une agitation qui tenait au delire. Je sentis ma „tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse.... „ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse „tomber sous un arbre de l'avenue et j'y passe une „demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant „j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de larmes, „sans avoir senti que j'en répandais.” 3) Toen kwam plotseling het plan bij hem op die vraag in ongunstigen zin voor de beschaving te beantwoorden en op dat oogenblik ontstond die theorie, die zijn geheele verdere leven

1) „ARTHUR SCHOPENHAUER” door C. J. WIJNAENDTS FRANKEN. Tjeenk Willink, Haarlem 1905 p. 114.

2) ROUSSEAU. Confessions II livre VIII. edition Firmin Didot. p. 327 e.v.

3) Lettres à Malesherbes. ROUSSEAU o. c. p. 328 noot.

zou beheerschen. „Tout le reste de ma vie et de mes
„malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égare-
„ment.” 1)

HISTORISCHE EN ECONOMISCHE THEORIEËN.

Bij het opstellen van historische theorieën heeft de wetenschappelijke historievorscher niet in de eerste plaats behoefte aan logica maar aan fantasie. Daaromtrent zegt FRUIN, zeker niet de minste onder onze historici: „Niet alleen als verdichting, ook als historische studie „hebben de romans (van Mevr. BOSBOOM TOUSSAINT) „grootte waarde.” 2) „Ieder geschiedkundige die zich „rekenschap geeft van zijn werk moet erkennen, dat ook „bij hem de fantasie gedurig moet aanvullen wat zijn „bescheiden hem onvolledig leveren. Het beeld, dat wij „ons na nauwgezette studie van een mensch, van een „tijdvak vormen, is de schepping onzer verbeelding..... „Verdichting is van waarheid onafscheidelijk. De titel „dien GOETHE aan zijn autobiographie gegeven heeft, „zou boven alle geschiedenis geschreven mogen worden.”

De Aegyptoloog BRUGSCH verhaalt: „Ich fand trotz „allen Grübelns und Nachdenken die Lösung nicht, legte „mich übermüdet in mein Bett, das sich in meinem „Arbeitszimmer befand um in einem tiefen Schlaf zu ver- „fallen. Im Traum setzte ich die unerledigt gebliebene „Untersuchung fort, fand plötzlich die Lösung, setzte mich „wie ein Nachwandler mit geschlossenen Augen an den „Tisch und schrieb das Ergebnis auf. Nach meinem „Erwachen am Morgen war ich jedesmal erstaunt die „Lösung vor mir zu sehen.” 3)

1) ROUSSEAU. o. c. p. 328. Uitvoeriger hieromtrent MÖBIUS. J. J. ROUSSEAU. Leipzig, 1903 p. 118 e.v.

Over intuïtie in de filosofie handelt H. GRAF KEYSERLING. „Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in die Philosophie”. Logos III 1912 I p. 59 e.v.

2) H. ROBBERS in „Elsevier” R. FRUIN aanhalend. Elsevier Sept. 1912 p. 242—243.

3) Dr. RICHARD HENNIG. „Beiträge zur Psychologie des Doppel- ichts”. Zeitschrift für Psychologie (Ebbinghaus) Bd. 49. Heft 1 en 2. p. 9.

Als voorbeeld van een economische theorie neem ik het stelsel van KARL MARX. Van twee punten uit pleegt men dat stelsel logisch te construeeren, hetzij van uit de arbeidswaardeleer, hetzij van uit het historisch materialisme. De opbouw van uit de arbeidswaardeleer is karakteristiek voor de Oostenrijksche school, die het waarde vraagstuk plaatst in het centrum der staathuishoudkunde. ¹⁾ De meer moderne school, die zich aansluit bij de Katheder-socialisten en van „sociale economie” spreekt, gaat liever uit van de filosofie van HEGEL en in verband daarmee van het historisch materialisme. ²⁾ Het komt mij voor, dat beide opvattingen, voor zoover zij van één punt uit MARX's systeem logisch willen construeeren, er niet voldoende den nadruk op leggen, dat de ontstaanswijze zeker *niet* logisch is. Wanneer men MARX's levensgeschiedenis nagaat, dan ziet men hoe deze jonge man van goede afkomst, candidaat professor en journalist, den toestand der arbeidersklasse in Duitschland, Frankrijk, België en Engeland had leeren kennen, door een groot medelijden met die ongelukkigen werd beziel; hoe hij het plan opvatte de arbeiders te helpen door ze te organiseeren en hoe hij *daarna* zijn wetenschappelijken grondslag voor het socialisme ging opbouwen. ³⁾ Alleen op die wijze kan men het ontstaan van MARX's stelsel behoorlijk verklaren. De Hegelsche filosofie is daarbij slechts van beteekenis voor de formuleering; men doet verkeerd daaruit het socialisme te willen verklaren. MARX heeft zijn systeem niet opgebouwd door logische redeneering uitgaande van arbeidswaardeleer of historisch materialisme. Eerst nadat zijn overtuiging gevestigd was, is hij de theorie waarop zij moest steunen gaan ontwikkelen.

1) o.a. LEROY-BEAULIEU. „Le Collectivisme” en in navolging daarvan Prof. D'AULNISS DE BOUROUILL. „Het Hedendaagsche Socialisme”. Men zie KIRKRUP. Geschiedenis van het moderne socialisme. De Vroede, Utrecht 1902 p. VI e.v.

2) M. W. F. TREUB. Het wijsgeerig-economisch stelsel van KARL MARX.

3) Mr. H. P. G. QUACK. De Socialisten.

Als voorbeeld van een biologische theorie kan ik naar mijn bovenstaande uiteenzetting over DARWIN's leer verwijzen.

MEDISCHE THEORIE.

Als medische theorie kies ik een theorie, die nog niet bestaat, maar die naar men kan verwachten in de eerst volgende jaren wel opgesteld zal worden : de theorie die het kanker-vraagstuk op zal lossen. Reeds vele jaren is men op velerlei plaatsen bezig, daarvoor materiaal bijeen te brengen. „Dat materiaal moet geordend en „naar alle kanten bewerkt worden.”¹⁾ Indien het mogelijk ware logisch uit dit omvangrijk materiaal een theorie op te bouwen, zij zouden als paddestoelen uit den grond verrijzen. Zoolang echter het genie niet opstaat dat intuïtief in staat is die theorie op te bouwen, zoolang ligt dat materiaal braak en kan men niets doen dan door zorgvuldige groepeerings zijn werk voorbereiden. „Aldus kan een schare middelmatige intellecten het werk „van enkele eminente voormannen vertienvoudigen en „het terrein effenen voor den genialen geest, die met „scherpen blik, het geheel kunnende overzien, met den „vinger aanwijst, wat eeuwen lang werd gezocht, maar „niet gevonden..... Met zijn buitengewoon intellect, „met zijn bijzonder scherpe zintuigen zal hij uit zijn „onderzoekingsmateriaal halen, wat de wereld mag ver- „bazen.”²⁾

NATUUR- EN SCHEIKUNDIGE THEORIEËN.

Tal van natuurkundige en scheikundige theorieën bieden in haar wijze van ontstaan voor ons onderwerp belangrijk materiaal. HELMHOLTZ liet zich in 1891 in een rede over zijn eigen ontdekkingen als volgt uit : „Günstige „Einfälle schleichen oft ganz still in den Gedankenkreis

1) ROTGANS. Het kankervraagstuk. Rede 1907, de Bussy. p. 39.

2) ROTGANS o. c. p. 39.

„ein, ohne dass man gleich von Anfang an ihre Bedeutung „erkennt; dan hilft später zuweilen nur noch ein zufälliger Umstand, zu erkennen wann und unter welchen „Umständen sie gekommen sind; sonst sind sie da, ohne „dass man weiss woher. In anderen Fällen aber treten „sie plötzlich ein, ohne Anstrengung, wie eine Inspiration. „So weit meine Erfahrung reicht, kamen sie nie dem „ermüdeten Gehirn und nie am Schreibtisch“¹⁾.

FARADAY zocht 23 jaar lang naar verband tusschen licht en electriciteit vóór hij het vond. Hij schreef: „Do not suppose I was a very deep thinker..... I was „a very lively imaginative person and could believe in „the „Arabian Nights” as easily as in the „Encyclo- „paedia”²⁾.

ROBERT MAYER vond op de reede van Batavia plotseling de gedachte van de onvergankelijkheid der energie³⁾.

KEKULÉ zag, terwijl hij boven op een omnibus reed, te midden van allerlei meetkundige figuren, die voor zijn geestesoog dwarrelden, plotseling een slang die in zijn eigen staart beet, waarmee hij de langgezochte benzol formule gevonden had⁴⁾. VAN 'T HOFF, die in 1878 een onderzoek heeft ingesteld naar de mate van verbeeldingskracht bij natuuronderzoekers, vond bij 26 % daarvan een groote mate van fantasie. ARAGO die 29 sterrekundigen onderzocht, vond veel fantasie bij 40 %. Ja, VAN 'T HOFF vindt bij vele geleerden zelfs een ziekelijke overmaat van verbeeldingskracht. Op duidelijke wijze zet hij de beteekenis der verbeeldingskracht voor den natuurkundige uiteen, waar hij de tegenstelling maakt tusschen twee bekende chemici DAVY en VAUQUELIN. Volgens CUVIER zette de laatste zijn naam in de paragrafen, de

1) HENNIG o. c. p. 26.

2) J. H. VAN 'T HOFF. De verbeeldingskracht in de wetenschap. Intreerede te Amsterdam 1878 p. 11. Men vindt de rede in haar geheel in de VAN 'T HOFF biografie van Prof. Dr. ERNST COHEN.

3) HENNIG o. c. p. 34.

4) HENNIG o. c. p. 34. Daar vindt men o.a. nog: „GAUSS flog plötzlich „am Morgen des 23 Januar 1835 im Halbschlaf sein Induktionsgesetz „zu.” (GAUSS' Werke Bd. V p. 609).

eerste in de titels van alle hoofdstukken. Hoewel beide door groote capaciteiten hebben uitgemunt, waren de resultaten van DAVY zooveel belangrijker, omdat hij meer verbeeldingskracht bezat. ¹⁾

WISKUNDIGE THEORIEËN.

Ja zelfs bij wiskundige theorieën schijnt veelal de weg der logica niet te worden bewandeld. De bekende Fransche wiskundige POINCARÉ zegt over de omstandigheden, waaronder hij zijn ontdekkingen deed : „Ces circonstances „étaient presque toujours les mêmes ; préoccupé d'un „problème, je m'asseyais à ma table de travail, je m'enga- „geais successivement dans mille voies diverses où je ne „tardais pas à être arrêté par quelque obstacle, je cher- „chais beaucoup et je ne trouvais rien du tout. Dégouté „de mon insuccès, j'abandonnais la question et je n'y „pensais plus pendant plusieurs jours. Et tout d'un coup „en promenade, en voyage, alors que quelques instants „auparavant mon attention était distraite par de tout „autres objets, une idée se présentait à mon esprit, ou „plutôt deux idées, que je n'aurais jamais songé de moi- „même à rapprocher et dont le choc produisait la „lumière. J'avais ma solution, je n'avais plus qu'à „l'écrire”. „Il semble qu'on bénéficie d'une sorte de travail „inconscient qui s'est fait dans notre cerveau, sans que „nous le sachions” ²⁾.

En prof. BROUWER verklaarde in zijn onlangs gehouden intreerede, klagende over het gemis van een wiskundige leeszaal : „Om zijn in hooge mate instabiele ideeën tijdig „te toetsen en vast te leggen, moet de wiskundige nu „en dan in een korte spanne tijds, in snelle opeenvolging,

1) VAN 'T HOFF o. c. p. 23 en 24.

2) H. POINCARÉ L'invention mathématique (Conférence). Bulletin de l'institut général Psychologique. 8e Année no. 3 Mai-Juin 1908 p. 175—187. Ik citeer een uittreksel van POINCARÉ zelf in de „Matin”.

Men zie verder POINCARÉ in „La valeur de la science” p. 11 e.v. l'intuition et la logique en mathématiques.

„een groot aantal verhandelingen kunnen naslaan. Heeft hij die beschikking niet, dan loopen zijn beste concepties gevaar, in de kiem te worden gestikt”¹⁾).

Ik staak hierbij mijn opsomming van wetenschappelijke theorieën. Indien iemand mij goede voorbeelden kan verschaffen, houd ik mij voor opgave ten zeerste aanbevolen en verzoek daarbij de bronnen nauwkeurig te vermelden. Thans diende ik er toe over te gaan een nauwkeuriger beschrijving te geven van wat ik onder kristallisatie versta. Daartoe is echter het materiaal nog niet voldoende. Voortdurend ben ik mij bewust geweest dat ik bij mijn kritiek, waar ik beweerde dat een theorie *niet* door logica was ontstaan veel sterker in mijn schoenen stond, dan waar ik te verklaren had, hoe ze dan wel ontstond. Die voorloopige uiteenzetting is echter voldoende om op eenige gevaren, die zich bij wetenschappelijke theorieën voordoen, te wijzen.

DE GEVAREN DER KRISTALLISATIE.

Het is ons gebleken, dat herhaaldelijk een wetenschappelijke theorie niet tot stand komt door logische redeneering, maar door wat ik kristallisatie genoemd heb. Menig vorscher, die over een onderwerp, dat hem belang inboezemt, aantekeningen heeft verzameld, kwam plotseling zonder dat hij er op dat oogenblik naar zocht, tot een theorie, die verband legde tusschen de waargenomen feiten. Drie stadia kan men bij die ontwikkeling onderscheiden. In het eerste stadium verzamelt de aanstaande ontdekker feiten; in het tweede bouwt hij een theorie op; in het derde toetst hij die theorie aan de werkelijkheid. Wanneer men eenmaal een theorie heeft gevormd, is men maar al te zeer geneigd, datgene wat men later waarneemt door de bril van die theorie te beschouwen. Onwillekeurig elimineert men de feiten, die er mee in strijd

1) L. E. J. BROUWER. Intuitisme en formalisme. Intreerede. Clausen, Amsterdam 1912 p. 29 en 30.

zijn en richt zijn aandacht slechts op datgene, wat haar bevestigt. Op geestige wijze vond ik die eigenaardigheid eens in een Duitsch tijdschrift gehegeld. Er meldt zich op zekeren dag bij een Duitsch professor een handelsreiziger aan, die de volgende uiteenzetting geeft van zijn beroep : „Ik reis in zeer eigenaardige branche : in wetenschappelijke feiten. Wannneer U, Hooggeleerde Heer, een bepaalde wetenschappelijke theorie, bijv. uw theorie over de afstamming van den mensch, wilt bewijzen, dan gaat U aan het verzamelen van feiten door eigen waarneming of uit de litteratuur. Daarbij bewaart gij slechts die feiten, die uw theorie bevestigen. Wees zoo goed in het vervolg ook diegene te verzamelen die er mee in strijd zijn : die koop ik van U. In ruil daarvoor ontvangt ge uit mijn collectie die feiten, die gij kunt gebruiken. Gij betaalt een klein surplus ; dat is mijn winst”. Zoo sprak de handelsreiziger. Ik herinner mij niet meer of de professor tot den ruil overging of den reiziger de deur wees. Het laatste is wel het waarschijnlijkste.

De eigenaardigheid, die hier gehegeld werd, kunnen we bij tal van geleerden waarnemen. Het schijnt een bijna onvermijdelijke „défaut de leur qualités”. Hun bekwaamheid in het leggen van verband, dat anderen ontgaat, voert tot de hebbelijkheid dat verband ook te zoeken waar het niet bestaat. Menig geleerde huppelt op zijn geliefkoosd stokpaardje rond, ongevoelig voor de kritiek van anderen. PAULHAN heeft die eigenschap van wat hij noemt synthetische geesten duidelijk uiteengezet : „Die synthetische geesten worden gekenmerkt door een overwegende neiging om de gegevens, waarmee zij werken te verbinden tot- of op te nemen in een omvattend systeem : ils pensent, zoals hij dat uitdrukt, par grands blocs”. „L'allure de l'esprit synthétique dans la discussion est significative et facilement reconnaissable..... Il ne peut attendre (l'exposition de la pensée de l'adversaire) ; il faut qu'il la construise lui-même, sans quoi il ne pourrait l'entendre et en général il la construit

„tout autrement qu'il ne faudrait et beaucoup trop „d'après sa propre pensée" 1).

CONCLUSIE : WAT KRISTALLISATIE ONS LEERT.

Ik vat mijn meening als volgt samen : De logica is den wetenschappelijken onderzoeker bij zijn meest karakteristieke bezigheid, het opbouwen van theorieën, van geen nut. Constateerende, dat menige wetenschappelijke theorie niet is ontstaan door logische redeneering (dus niet op grond van zijn ontstaan kan pretendeeren objectieve waarheid te bevatten) zijn we er bovendien toe gekomen, uiterst kritisch te zijn bij het beschouwen van de bewijzen, die de beoefenaars der wetenschap wel genoodzaakt zijn achteraf bij hun uiteenzettingen te voegen. Wij dienen op onze hoede te zijn of daarbij niet soms de feiten, zij het ook zonder opzet, gezift zijn in het belang van den ontdekker. Bij die kritiek kunnen wij de logica niet ontberen ; zij is trouwens evenzeer onmisbaar bij de ontwikkeling van een theorie en bij haar bewijs. „La „logique et l'intuition ont chacune leur rôle nécessaire. „Toutes deux sont indispensables. La logique qui peut „seule donner la certitude est l'instrument de la démon- „stration ; l'intuition est l'instrument de l'invention" 2).

WAT KRISTALLISATIE ONS NIET LEERT : IN WELKE RICHTING BEWEEGT ZICH DE WETENSCHAP ?

Nog rest ons één vraag ter bespreking : Wat is de drijfveer, die den wetenschappelijken vorschcr er toe brengt een theorie op te bouwen ? Die drijfveer is *niet*, zooals men vaak hoort verkondigen, het streven naar geluk, *niet* : het heil der menschheid ; zij is geen andere

1) G. HEYMANS. De kritiek van den Heer BOLLAND. Wolters 1910. In PAULHAN. *Analystes et esprits synthétiques*. Paris, Alcan. 1903. p. 106—110 e.v.

2) H. POINCARÉ. *La valeur de la science*. p. 29.

dan *nieuwsgierigheid* ¹⁾, de zucht om te begrijpen ²⁾). Maar hoe komt men er toe in een bepaalde richting te zoeken, waarom meent de geleerde van een bepaald vraagstuk een bevredigende oplossing te kunnen geven? Ik geloof dat we slechts kunnen antwoorden, dat we het niet weten. Toen een leerling van VAN DER WAALS zijn leermeester eens vroeg, hoe hij er toe gekomen was zijn bekende wet te zoeken, antwoordde VAN DER WAALS, dat hij voelde op dat gebied iets tot stand te kunnen brengen. Niet beter kan ik dat gevoel uitdrukken dan met de volgende woorden van GOETHE: „Jede Produktivität höchster „Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder „Gedanken, der Früchte trägt und Folge hat steht in „niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht „erhaben..... Er ist dem Dämonischen verwandt, das „übermächtig mit ihm tut, wie es ihm beliebt..... In „solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug „einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein „würdig befundenen Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen „Einfluses” ³⁾).

De beoefenaar der wetenschap heeft hieruit de les te putten, dat hij bescheiden moet zijn. Hoe ver zijn theorieën hem ook mogen voeren tot het begrijpen van wat hij waarneemt, den prikkel zelf te analyseeren, die hem voortdrijft, is voor hem onmogelijk. Dank zij de theoriën van NEWTON, KEPLER en KANT-LAPLACE is de wetenschap er in geslaagd een bevredigende verklaring te vinden van den samenhang van ons zonnestelsel; zij heeft de wetten opgesteld volgens welke de planeten zich om de zon bewegen. Maar het schijnt, dat ons geheele zonnestelsel zich door de oneindige wereldruimte voortbeweegt in een richting, die wij niet in staat zijn te analyseeren, omdat ons het vaste steunpunt ontbreekt, van

1) ARISTOTELES: verwondering.

2) SPINOZA. *sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere*. Tractatus politici. Cap 1 § 4. ed. VAN VLOTEN LAND (minor) I p. 170.

3) GOETHE an ECKERMANN geciteerd door HENNIG o. c. p. 10.

waaruit we die beweging zouden moeten beschouwen. Zoo gaat het ook met den wetenschappelijken vorschcr op het enge gebied van zijn onderzoekingen. Hoe veelomvattend zijn kennis, hoe scherpzinnig zijn hypotheses ook mogen zijn, bij de meest fundamenteele vraag, die hij zich op het gebied der wetenschap moet voorleggen, waartoe hem de wetenschap voert, voelt hij zich den speelbal van het onbekende. Wat dat onbekende is, kunnen we met onze rede niet bevatten; we kunnen slechts constateeren dat we het niet weten. Ignoramus et ignorabimus? Ignoramus.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

PRAGMATISME.

Na lange aarzeling en met moeite zet ik de gedachte van me af, dat er over het Pragmatisme bezwaarlijk nog iets nieuws te zeggen valt. Er is in de laatste vijf jaar over dit slag van wijsbegeerte en de dertien soorten daarvan¹⁾ zóó veel gesproken en geschreven dat het onderwerp wel uitgeput schijnt. Ook is mijn kennis van het voor en tegen deze denkrichting aangevoerde dermate onvolledig, dat de kans om te herhalen wat anderen, en misschien veel beter, reeds hebben beweerd, bijzonder groot genoemd kan worden. Twee redenen echter mogen nu mijn overmoed rechtvaardigen: in de eerste plaats de wensch van de redactie van dit Tijdschrift om inlichting aangaande een internationale gedachtestrooming van onzen tijd te geven en ten tweede haar verzoek om de proefschriften van UBBINK en BRUGMANS, onlangs aan dit onderwerp gewijd, te bespreken²⁾. In beide

1) Vergel. ARTHUR O. LOVEJOY, *The Thirteen Pragmatisms* (in „Journal of Philosophy” V, 1—2; 1908).

2) J. G. UBBINK, *Het Pragmatisme van WILLIAM JAMES, vooral in zijne beteekenis voor de Theologie.* (Ac. Proefschrift. Vrije Universiteit, Amsterdam). Arnhem, A. Tamminga, 1912.

H. J. F. W. BRUGMANS, *De Waarheidstheorie van WILLIAM JAMES. Een Samenvatting en Beoordeeling.* (Ac. Proefschrift. Groningen). Groningen, M. de Waal, 1913.

opzichten zal ik mij beperken. Vooreerst zal ik mij hoofdzakelijk bezig houden met het Pragmatisme van JAMES en het Humanisme van SCHILLER. En verder bepaal ik mij zooveel mogelijk tot hun logika of kennisleer¹⁾.

1. CHARLES S. PEIRCE.

Van Pragmatisme in den hier bedoelden zin is het eerst gesproken door den Amerikaanschen wiskundige CHARLES S. PEIRCE. Zonder den naam te gebruiken heeft hij het beginsel ervan ontwikkeld in de *Popular Science Monthly* van Nov. 1877 en Jan. 1878 (vooral in het tweede artikel: ‚How to Make Our Ideas Clear’²⁾). Hij heeft het daarin over de logika van de experimenteerende wetenschap van den nieuweren tijd. Deze is gebleken vruchtbaar te zijn zoowel door haar wetenschappelijke resultaten als door haar ontdekkingen van algemeen nut. Men kan dus zeggen dat deze logische geest een der nuttigste eigenschappen is, die een levend wezen kan bezitten, en, bij gevolg, dat die eigenschap door de werking van de natuurkeus kan zijn veroorzaakt. In alle praktische zaken is het van belang de waarheid te kennen, mag die nu aangenaam voor ons zijn of niet³⁾. Alleen bij zuiver theoretische dingen zou het voor het levend wezen waarschijnlijk voordeeliger zijn zich het aangenaamste voor te spiegelen. In dit opzicht zou dan de natuurkeus, die werkt in den zin van de nieuwere op het praktisch leven gerichte wetenschap, ons teleurstellingen kunnen brengen.

Waarom denken wij? Om aan onzekerheid en twijfel

1) De Pragmatisten willen niets weten van een zgn. formeele logika of van een scheiding tusschen logika en kennisleer. In het vervolg gebruik ik dus ‚logisch’ in den zin van ‚kentheoretisch’.

2) Ik ken deze artikelen alleen uit de fransche vertaling in de *Revue Philosophique*, VI—VII (1878—79). Zie verder wat de tegenwoordige houding van PEIRCE betreft, behalve BALDWIN'S *Dictionary*, II, s.v. ‚Pragmatic’, twee artikelen van hem in *The Monist*, XV, 1905.

3) PEIRCE denkt er dus niet aan het ‚aangename’ te maken tot een criterium van waarheid.

te ontkomen en die zekerheid van overtuiging te winnen, die ons in staat stelt om te handelen. Overtuigingen voort te brengen is de eenige funktie van het denken. Dilettanten mogen denken voor hun plezier, de echt wetenschappelijke man wil resultaten bereiken. Die resultaten of overtuigingen zijn halten in het actief denkproces. Maar niet om nu daarop te rusten: zij worden regels van ons handelen, denkgewoonten van onzen geest. Voortgebracht door het denken, beïnvloeden ze het toekomstige denken en handelen van den mensch. In welke woorden wij die voorstellingen of overtuigingen uitspreken is van ondergeschikt belang: niet de woorden waarin wij ze uitspreken, maar de handelingen waartoe ze ons leiden, maken het wezenlijk verschil tusschen onze voorstellingen uit. Om ons deze voorstellingen duidelijk te maken is het dus altijd noodig te vragen, welke praktische gevolgen het voorwerp daarvan zal hebben. Het begrip van de werkingen is het volledig begrip van de zaak. Wat beteekent het b.v., wanneer wij zeggen dat iets zwaar is? Eenvoudig dit, dat het, bij afwezigheid van tegenwerking, zal vallen. Zwaartekracht is een naam daarvoor, maar die kracht is niets dan de som van haar werkingen. Zegt iemand: ‚kracht is een versnelling van beweging’, en een ander: ‚ze veroorzaakt de versnelling’, dan beteekent dat precies hetzelfde. Zoo zegt de Engelschman: ‚it is cold’ en de Franschman: ‚il fait froid’. Maar de zaak is dezelfde.

Wat PEIRCE dus bedoelt is eenvoudig dit: het wezen van een ding bestaat in zijn werkingen, en zoo bestaat het wezen van onze ware voorstellingen of overtuigingen in het denkproces dat er ons toe leidt en de handelingen die er het gevolg van zijn. Kort aangeduid een genetische theorie van de ware voorstelling (uit ‚natuurkeus’) en haar waardeering om de nuttige gevolgen voor ons (‚denkgewoonte’ en ‚regel voor ons handelen’).

De naam ‚Pragmatism’ is door PEIRCE gevormd onder invloed van het 18de-eeuwsche woordgebruik bij Kant. Hij zegt het zelf (‚Monist’, XV, p. 163): „For this doc-

trine he (PEIRCE) invented the name *pragmatism*. Some of his friends wished him to call it *practicism* or *practicalism* (perhaps on the ground that *πρακτικός* is better Greek than *πραγματικός*). But for one who had learned philosophy out of Kant, as the writer, along with nineteen out of every twenty experimentalists who have turned to philosophy, had done, and who still thought in Kantian terms most readily, *praktisch* and *pragmatisch* were as far apart as the two poles, the former belonging in a region of thought where no mind of the experimentalist type can ever make sure of solid ground under his feet, the latter expressing relation to some definite human purpose. Now quite the most striking feature of the new theory was its recognition of an inseparable connection between rational cognition and rational purpose ; and that consideration it was which determined the preference for the name *pragmatism*" . D. w. z. PEIRCE dacht niet aan de *Kritik der praktischen Vernunft* met den voor hem onbegrijpelijken ‚Kategorischen Imperativ‘ etc., maar aan *pragmatisch* in den zin van ‚verband houdend met de levenspraktijk‘ of ‚beantwoordend aan algemeen menschenlijke behoeften‘. Vgl. b.v. Kant (1775) in de aankondiging van zijn colleges over ‚physische Geographie‘ : „Die physische Geographie gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademischen Unterricht mache, den ich die Vorübung in der *Kenntnis der Welt* nennen kann. Diese Weltkenntnis ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloss für die *Schule*, sondern für das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die *Welt*, eingeführt wird". Zoó gaf KANT zijn ‚Anthropologie in *pragmatischer* Hinsicht‘, d. w. z. zooveel mogelijk feiten, geen abstracte theorieën, die feiten in empirisch verband en met nuttige toepassing ¹⁾).

1) Het verwondert mij dat de Heer UBBINK, die 10 blz. van zijn Proefschrift (14—24) aan afleiding en beteekenis van den naam wijdt

Doch niet alleen den naam, maar — al weer volgens eigen getuigenis ¹⁾ — ook de grondgedachte van zijn methode dankt PEIRCE aan KANT. Hij is er toe gekomen door de bestudeering van KANT's *Kritik der reinen Vernunft*. Dit is zeer algemeen gezegd. Ik vermoed dat PEIRCE niet het meest getroffen is door KANT's 'Deduktion der reinen Verstandesbegriffe', die op vele logische en kentheoretische onderzoekingen van den laatsten tijd een grooten invloed uitoefent. Wat hem aangetrokken heeft laat zich misschien het best verduidelijken met sommige uitingen van KANT in de *Vorrede* van zijn *Kritik*, zoowel de *Vorrede* van den eersten als die van den tweeden druk. De metafysika is, volgens KANT, vol duisterheden en tegenstrijdigheden, omdat ze voor haar begrippen den toetssteen der ervaring niet gebruikt. Zij verliest zich in een kritiek van boeken en systemen in plaats van de 'Vernunft' zelf en haar vermogen te onderzoeken. Geen wonder dat haar beweringen de grenzen van mogelijke ervaring te buiten gaan! Deemoedig verklaart KANT dat zijn denkvermogen zoo ver niet reikt. Maar het behoeft ook niet: in zijn eigen wetenschappelijk denken kan hij de 'Vernunft' aan het werk zien, haar 'Hand-

en terecht, evenals BRUGMANS, op de verwante beteekenis van 'pragmatische geschiedschrijving' wijst, op dit punt niet tot helderheid gekomen is. Voorzover ik kan nagaan heeft nog niemand de moeite genomen PEIRCE's bovengeciteerde bewering met het spraakgebruik van KANT te vergelijken. PEIRCE zal er zich over verkneukelen dat de tegenwoordige Pragmatisten zoowel als hun bestrijders niet weten hoe zijn kind, dat hij nu als meerderjarig de wereld heeft ingezonden, om niet te zeggen verstooten, aan een naam gekomen is!

Door de heele geschiedenis van het Pragmatisme gaat deze ambiguitet: is het een filosofie die alleen wil weten van πράγματα (= ervaren of ervaarbare feiten, *Tatsachen*) of een filosofie die leert dat de eenige zin of beteekenis van het weten ligt in het verrichten van πράγματα (= daden, handelingen)? Reeds in 1884 noemde JAMES in één adem 'Fact' en de 'That' van Faust ('Im Anfang war die That'). Zie het art. 'Absolutism and Empiricism' in MIND, IX, No. 34. JAMES heeft natuurlijk in 't geheel niet aan de grieksche afleiding gedacht.

1) Zie BALDWIN's *Dictionary*, II, s.v. 'Pragmatism'.

lungen' bespieden. De wiskundige is niet tevreden met het waarnemen van vormen en eigenschappen der dingen, maar hij konstrueert de voorwerpen van zijn weten. De natuurkundige, sedert GALILEI, is niet zuiver voorstellend, maar grijpt met zijn proefnemingen handelend in en deze eigen werkzaamheid is voorwaarde van inzicht. De natuur wordt gedwongen antwoord op onze vragen te geven. Door het experiment wordt eerst bevestigd of weerlegd wat zonder dit veronderstelling (hypothese) blijft. Daarom wil KANT de experimenteerende methode der natuurwetenschap ook in de metafysika, voor zoover dit mogelijk is, toepassen. Het blijkt daarbij dat allerlei spekulaties van de school onhoudbaar zijn maar dat de levensbelangen van de menschheid, haar praktisch-zedelijke overtuigingen, niet worden aangetaast, ja nu eerst veilig zijn voor de aanvallen van onkritische twijfelzucht.

Tot zoover KANT. Ik beweer niet dat we hem daar geheel en zuiver hebben, maar ik stel me voor dat PEIRCE hem ongeveer zóo verstond. PEIRCE heeft van jongs af in de sfeer van experimenteerende natuurwetenschap geleefd, voor welke de zgn. krachten der natuur geen geheimzinnige wezens zijn maar geheel bepaald worden door haar werkingen. Den zin van wetenschappelijke begrippen vindt hij in de konstrukties van de wiskunde en haar toepassingen, in de experimenten van de natuurkunde en haar uitkomsten. Verder heeft hij behoefte aan een kritische 'Common sense'-filosofie, die in overeenstemming met de evolutieleer is, maar de mogelijkheid laat deze niet slechts mechanisch doch ook teleologisch op te vatten. Overal erkent hij slechts wat zich in onze ervaring verwezenlijkt, zonder naar een 'dieper liggend' wezen te zoeken, en de meest abstracte gedachte, zal ze eenige beteekenis hebben, moet die toonen in het gedrag, moet betrekking hebben op bepaalde menscheelijke doeleinden. Het aannemen van een onafscheidelijke verbinding van redelijk weten en redelijk bedoelen, van denken en handelen, met het akcent op het laatste, dat

betekende voor PEIRCE het Pragmatisme. Zoo leerden — PEIRCE zelf herinnert er ons aan — de Stoïcijnen de eenheid van rede en deugd in de volkomenheid van de laatste.

Hij is niet meegegaan met de latere ontwikkeling. Eenerzijds waren het gedachten van WEIERSTRASS¹⁾ e. a., die hem in zijn praktischen loop stuitten, anderzijds vond hij de gevolgtrekkingen, die JAMES terecht of ten onrechte uit zijn beginsel haalde, zeer bedenkelijk. De akrobatentoeeren van den laatste op het koord van den vrijen wil hebben hem, naar het schijnt, duizelig gemaakt. Daarbij komt dat de man van 60 den zin van het leven niet meer zoo uitsluitend in de daad vindt als die van 30. Kortom, PEIRCE verloochent het tegenwoordig Pragmatisme en houdt wat hij oorspronkelijk bedoelde of altans nu bedoelt staande onder den naam van Pragmaticisme²⁾. Hij bedoelt er, wat de logika betreft, niet veel anders mee dan de sedert GALILEI meer en meer in de natuurwetenschap toegepaste methode, onderstellingen te vormen en die door nader onderzoek min of meer waarschijnlijk te maken, tot ze, misschien veel later, voldoende experimenteel bewijs vinden. Het wil mij voorkomen dat PEIRCE, hoe nuttig overigens voor vele filosofen zijn opmerkingen mogen zijn, ter wille van deze theorie niet in de geschiedenis van de logika

1) Bedoeld zijn natuurlijk de belangrijke wiskundige ontdekkingen, maar ik herinner hier ter verduidelijking van het gezegde aan de door WEIERSTRASS in zijn *Antrittsrede*, Berl. Ak. 1857, uitgesproken meening „dass man den Zweck einer Wissenschaft nicht ausserhalb derselben suchen darf, und dass es nicht nur ihre Würde beeinträchtigen, nein dass es geradezu an ihr sich versündigen heisst, wenn man, statt sich ihr mit vollster Liebe und Hingebung zu widmen, nur *Dienste* von ihr verlangt, und darum wohl gar sich vermisst, der weiterschreitenden Forschung ihren Weg vorzeichnen zu wollen, und jede Richtung verwirft, die nicht sofort zu praktisch verwertbaren Resultaten zu führen scheint.” Geciteerd bij AHRENS, Scherz und Ernst in der *Mathematik*, Leipz. 1904, blz. 192.

2) Met den uitgang *-icisme* bedoelt PEIRCE dat zijn theorie een nader bepaalde opvatting is van de algemeene (en dus wat vage Proteusachtige) leer van het Pragmatisme. Zie *The Monist*, XV, blz. 164.

zal blijven leven, maar dat hij daarin eerder een plaats verdient door zijn eigenaardige behandeling van de leer der inductie, die ik hier niet kan bespreken ¹⁾.

2. JOHN DEWEY.

In de voorrede van zijn ‚Pragmatism’ zegt JAMES : „In America, JOHN DEWEY’s ‚Studies in Logical Theory’ are the foundation” ²⁾. Inderdaad. Al werkt DEWEY met steenen van JAMES’ fabrikaat, hij en de met hem gelijkgezinden, de ‚School van Chicago’, heeft zich het eerst ernstig met de logische grondslagen van het Pragmatisme bezig gehouden. Laten we zien met welk gevolg.

Ten opzichte van vijf hoofdpunten zijn de leider en de aanhangers van deze school het eens : 1°. het oordeelen is de centrale kenfunctie en dus ook het centrale probleem van de logika ; 2°. de kenfunctie is zóo innig en onafscheidelijk met de functies van aandoening, waardeering en handeling verbonden dat zij niet dan in nauw verband met de ‚funktioneele psychologie’ kan worden behandeld ; 3°. de kenfunctie, hoewel zelf een deel der ervaring, laat haar oordeel gaan over proces en inhoud van andere functies en oefent zoo een omvormende werkzaamheid uit ; 4°. daar de Werkelijkheid niet anders bepaald kan worden dan met begrippen (terms) van ervaring, zoo noemen we oordeelen het middel, waardoor de bewust tot stand gebrachte ontwikkeling van de werkelijkheid plaats grijpt ; 5°. er is geen redelijke standaard van waarheid (d. i. van het succes der kenfunctie) in het algemeen, dan op grond van het postulaat, dat de Werkelijkheid in genoemden zin dynamisch of zichzelf-ontwikkelen is, en in het bijzonder, dan ten opzichte van be-

1) Zie een overzicht daarvan bij JOSIAH ROYCE, *Prinzipien der Logik* (Enc. d. Philos. Wiss., hrsg. Windelband-Ruge, I, blz. 78 vv.), Tübingen 1912. Vgl. ook PEIRCE’s artikel ‚Uniformity’ in BALDWIN’s *Dictionary*, II (1902).

2) DEWEY is de *editor* en er zijn zeven medewerkers. De eerste druk verscheen, Chicago, 1903, ik gebruikte den tweeden van 1909.

paalde diensten, die van het kennen worden gevraagd, om hulpmiddelen en doeleinden van het leven te verbeteren en te verruimen. Op dezen grondslag kan er een vruchtbare samenwerking zijn van de methoden der wetenschap en de eischen van het zedelijk leven¹⁾.

Alleen het vijfde punt en de aan het slot uitgedrukte verwachting klinken eenigszins ‚pragmatistisch‘. Toch wil ik trachten den samenhang te vinden, al maakt de vage uitdrukkingswijze van deze school het moeilijk.

Allen gaan, tengevolge van een onjuiste generalisatie, min of meer uit van het misverstand dat empiristen zoowel als rationalisten de waarheid of onze ware kennis houden voor een kopie of een afbeelding van absoluut onafhankelijk gegeven werkelijkheid, dat met name de rationalisten een transcendente waarheid aannemen, waarvan de onze dan afdruk zou zijn, en dat zij zelven (de Pragmatisten) het eerst, of altans het eerst op afdoende wijze, dergelijke opvattingen weerleggen.

Het kenproces is, volgens DEWEY, met zijn antecedenten en zijn gevolgen (b.v. ‚ware oordeelen‘) een onderdeel van ‚het geheel onzer ervaring‘. (Ik moet den lezer verzoeken ‚ervaring‘ (*experience*) — anderen zouden misschien zeggen ‚bewustzijn‘ of ‚belevenis‘ — intuïtief te verstaan). Daardoor krijgt nu de logika, als leer van het kennen, een dubbele taak²⁾: als algemeene logika behandelt zij het kenproces in verband met ‚het geheel der ervaring‘, beschouwt ze het weten als een middel om die ‚ervaring‘ volkomener te maken; en als bijzondere logika houdt ze zich speciaal met de denkwerkzaamheid zelf bezig. M. a. w. de algemeene logika is eigenlijk een ‚filosofie van de ervaring‘, een wetenschap van beginselen en grensbegrippen. Daarmee houden DEWEY c. s. zich tot nog toe meest bezig. Pogingen om de bijzondere logika uit te werken, voorzoover ze in dezen bundel voorkomen, hebben geen zelfstandige beteekenis: zij komen niet verder dan tot beschrijving van de hypothe-

1) Deze samenvatting is van DEWEY zelf, Preface, p. X.

2) *Studies*, p. 18 vv.

sen-stellende en experimenteerende wetenschap¹). De pragmatistische logika is nog niet afgedaald tot praktische voorschriften voor de bijzondere wetenschappen, maar blijft bij de discussie van de meest algemeene vraagstukken staan. Ongeveer op de volgende wijs :

Alle denken, althans het nadenken (reflektie) komt na en uit iets anders voort (empirische antecedenten) en heeft een doel of gevolg (waarheid, waardeering, handeling). De empirische antecedenten zijn minder dan weten, het goede gevolg is meer. Daartusschen ligt het kenproces. Ik ruik een geur, ik hoor een geruisch. Nu *zijn* geur en geruisch er, in mijn ervaring, maar ze zijn nog geen weten. Herinnert de geur mij aan een roos, het geruisch aan een voorbijrijdenden wagen, dan ontstaat de onderscheiding van wat ze *zijn* en wat ze *be-teekenen*, dan kan ik zeggen dat ik de roos *ken* aan de geur, den wagen die voorbijrijdt aan het geruisch. Dit is echter slechts theoretische kennis. Ware, praktische, kennis wordt het doordat ik, daartoe opgewekt door de geur, de roos bekijk, betast, in elk opzicht ervan geniet of, opgeschrikt door het geruisch, naar het raam ga om me te overtuigen dat het werkelijk een wagen is die het veroorzaakt. Zóo wordt mijn theoretische, altijd min of meer hypothetische kennis gemaakt tot waarheid, genot, handeling, die meer zijn dan weten²).

Nog eens, het kenproces is een tusschenstadium in onze ervaring, dat oorzaak en doel niet in zich zelf heeft, maar een middel is om die ervaring te verrijken en te verruimen. Meestal beschrijft DEWEY de kenfunctie als een middel om verbroken eenheid te herstellen, om onze ervaring meer en meer harmonisch te maken. Zijn ideaal is het harmonisch verband van het enkele verschijnsel met het geheel der ervaring : een gedachte die sedert

1) Zie vooral M. L. ASHLEY, *The Nature of Hypothesis*. (*Studies*, p. 143 vv.). Wie MACH en POINCARÉ kent zal er, behalve enkele termen van deze school, geen nieuws in vinden.

2) De hier ter verduidelijking gegeven voorbeelden gebruikt DEWEY in 2 artikelen in *Mind*, XV, 1906, p. 293 vv. en XVI, 1907, p. 317 vv.

GALILEI, LEIBNIZ en LOCKE niet bijzonder nieuw genoemd kan worden.

Bij de beschrijving van de antecedenten van het denken, van zijn gegeven en inhoud, polemiseert DEWEY voortdurend tegen LOTZE, van wien hij echter erkennen moet én positief én negatief veel geleerd te hebben. Met LOTZE deelt hij de overtuiging dat het kennen sekundair is in het algemeene (geestes)leven, dat wij het slechts als vorm van psychische processen vinden, dat het ook niet zijn eigen doel is, maar middel ter verkrijging van hogere waarden. Hij bestrijdt daarentegen — en m. i. in hoofdzaak terecht — LOTZE's scheiding van werkelijkheid die is en waarde of waarheid die *geldt*.

Is er dus in de algemeene logika veel overeenkomst tusschen DEWEY en LOTZE, wat de bijzondere logika, de beschrijving van het denkproces zelf betreft, dan is de overeenkomst met de neohegeliaansche logika soms zeer groot ¹⁾. Het kenproces als reflekterend denken is een voortdurend ontstaan van twijfel, van konflikten, van problemen. De tegenstrijdige meeningen zijn even werkelijk maar kunnen in den strijd om het bestaan niet blijven. Er worden hypothesen gesteld, beproefd, verworpen, weerlegd of bevestigd, tot er weer rust en vrede komen: de harmonie van het geheel der ervaring is hersteld. Met de Neohegelianen deelt DEWEY de overtuiging dat de werkelijkheid is een continuïteit, een eenheid die zich door alle konflikten heen herstelt door harmonische oplossing. Die werkelijkheid weet hij niet anders te omschrijven dan het 'geheel onzer ervaring' en verschilt dan daardoor van de Hegelianen dat hij geen Zuivere Rede kent, geen absoluut intuïtief of scheppend Denken,

1) Vgl. ook wat PEIRCE van zijn 'Pragmaticism' zegt (*Monist*, XV, p. 180): The truth is that pragmatism is closely allied to the Hegelian absolute idealism, from which, however, it is sundered by its vigorous denial that the third category.... suffices to make the world, or is even so much as self-sufficient. PEIRCE doelt hiermede op zijn leer van 'continuity', 'generality', 'thought' als 'element' of 'ingredient of reality'.

maar niets dan een kenproces, dat tijdelijk, betrekkelijk, afhankelijk van en middel tot iets anders is.

Door zijn ideaal van het ‚geheel der ervaring’, dat een continue eenheid is en, door alle tegenstrijdigheden heen zich zelf ontwikkelend of integreerend, naar harmonie streeft, komt DEWEY in een eigenaardige verhouding tot zijn vereerden meester JAMES te staan. Hij tracht dit in een noot op te helderen ¹⁾, maar zóo dat JAMES toch eigenlijk voor een groot deel verloochend wordt. Van JAMES’ ‚satisfaction in the contemplation of bare pluralism, of disconnection, of radical having-nothing-to-do-with-one-and-other’ zegt hij : ‚deze voldoening wijst op een aesthetische houding, waarvoor de meest krasse verscheidenheid zelf een belangwekkend schouwspel wordt en zoo bevestigt de eenheid zich zelf in haar eigen ontkenning’. Het klinkt wel ietwat hegeliaansch, maar tusschen de paar regels leest men dat DEWEY zich niet, misschien nog minder dan PEIRCE, kan vinden in de aesthetisch-religieuze grillen van JAMES’ romantisch gemoed. Bij den eerste is de macht der logika veel sterker.

Wat blijft er hier dan over van het ‚Pragmatisme’ ? DEWEY heeft zelf de vraag gesteld naar aanleiding van het beroemde boek van JAMES ²⁾. Volgens hem moeten wij de beteekenis van ‚practical’ (PEIRCE’s ‚pragmatic’ bestaat niet meer) in drieërlei zin nemen, al naarmate wij het toepassen op voorwerpen (*objects*, natuurlijk immanent in onze ervaring), op voorstellingen (*ideas*) of op overtuigingen (*beliefs*). Met betrekking tot de ‚voorwerpen’ zeggen we dat ze toekomstige antwoorden eischen op onze vragen. De ‚voorstelling’ is een houding die verandering in de ‚voorwerpen’ teweegbrengt. En aangaande ‚waarheden’ of ‚overtuigingen’ spreken we van *waarde* of belangrijkheid. Nu wordt echter, volgens DEWEY, waarde in strikten zin eerst toegekend aan waar-

1) *Studies*, p. 81.

2) ‚What Does Pragmatism Mean by Practical?’ in *Journal of Philosophy*, V, 4 (Febr. 1908). Vgl. ook A. C. ARMSTRONG, *The Evolution of Pragmatism in ‚Bericht... Kongress... Heidelberg, 1909, p. 720 vv.*

heden of overtuigingen, die door ons reeds als zoodanig zijn geaccepteerd, en wordt er door zulk een waardeering niets toegevoegd aan de evidentie, waarop zij rusten. Het blijkt echter niet, wat, in DEWEY's logische theorie, deze evidentie beteekent. Is ze nog iets anders dan ‚satisfaction’?

Bestaat er een logische evidentie, onafhankelijk van ethische of andere waardeering? Hebben oordeelen op zich zelf een eigenschap, die we waarheid of onwaarheid kunnen noemen? Deze vragen werden nog niet duidelijk gesteld, maar het schijnt dat de ‚school van Chicago’ ze zal moeten stellen en dan van het standpunt van JAMES en SCHILLER zich verwijderen. Ik zal daarom niet langer bij deze school verwijlen maar overgaan tot de bespreking van JAMES, wiens levenswerk afgesloten is, en van SCHILLER, die het op hartstochtelijke wijze voortzet en zich zeker weinig zal bekommeren om de logische skrupules van den ‚vader’ van het Pragmatisme, PEIRCE, en van den ‚grondlegger’, DEWEY. Alleen zij nog, als een ironie van de geschiedenis, opgemerkt dat het Pragmatisme, oorspronkelijk bedoeld en nog vaak opgevat als een praktische wijsbegeerte, niet alleen *van* maar ook *voor* het leven, reeds bij PEIRCE en DEWEY geleid heeft tot een behandeling van de hoogste logische abstrakties. Zoo haalde SOKRATES de wijsbegeerte van den hemel op aarde, om PLATO aanleiding te geven tot nieuwe vluchten omhoog. Zoo wees KANT haar op den vruchtbaren bodem der ervaring en deed daardoor een weligen groei van systemen ontstaan, die een antwoord trachten te geven op de vraag, wat ‚ervaring’ dan toch eigenlijk wel is.

3. WILLIAM JAMES.

De bovengenoemde proefschriften van UBBINK en BRUGMANS, waarop ik nu en dan terug zal komen, hebben beide eigenaardige verdiensten. Afgedacht van de beperking van het onderwerp door den laatstgenoemden

schrijver is er een groot verschil in de wijze van behandeling.

Wie veel en velerlei over het Pragmatisme, met name van JAMES, wil weten en belang heeft bij een gereformeerde of, om met den schrijver zelf te spreken, 'theïstisch-orthodoxe' kritiek daarvan, dien kan het werk van den heer UBBINK zeer ter lezing worden aanbevolen ¹⁾. Allereerst wil ik het als een uitstekende gedachte prijzen dat hier een poging wordt gedaan om het historisch verband van het Pragmatisme aan te geven. De schrijver zoekt 1°. in de vroegere werken van JAMES de kiemen van de theorie waarmee hij sedert 1898 is opgetreden, en 2°. den samenhang van deze theorie met het voorgaande wijsgeerige denken in het algemeen. Had hij zich nu tot het eerste beperkt, dan zou hij m. i. zeer verdienstelijk werk hebben gedaan. Zijn opmerkingen hieromtrent (p. 156) zijn volkomen juist ²⁾. Het onder 2°. genoemde beschouw ik echter als een taak, die in 't algemeen voor een proefschrift te moeilijk is. Er is hier een gebrek aan zelfbeperking, waarvoor de schrijver niet ten volle aansprakelijk kan worden gesteld, omdat er aan de Vrije Univrsiteit een nog niet voldoende bedwongen traditie werkt, die eischt met veelomvattende, zeer geleerde geschriften voor den dag te komen. Ik vind dit jammer voor den schrijver, omdat zijn poging om JAMES genetisch te verstaan zoo goed bedoeld en in sommige opzichten ook wel goed geslaagd is.

En om de beperking van zijn stof én om de grondige

1) Nadat het bovenstaande geschreven was, ontving ik de 'Lijst van eenige literatuur rakende het Pragmatisme' (behoorende bij het proefschrift van den heer UBBINK) en de mededeeling dat genoemd 'Proefschrift' met de 'Lijst' in den handel verschenen is, bij A. Tamminga, onder den titel 'De Pragmatistische Philosophie van WILLIAM JAMES en haar Begrip van Waarheid'. De lange lijst van literatuur (27 blz.) kan zeer nuttig zijn voor ieder die meer over het onderwerp wenscht te weten, maar is afschrikwekkend voor hem die er zelf over schrijft.

2) In een, trouwens populair, artikel heb ik vroeger zelf gezondigd (*De Beweging*, Mei 1908) door alleen 'Pragmatism' te raadplegen.

en scherpzinnige behandeling daarvan is het proefschrift van BRUGMANS voortreffelijk werk. Behalve samenvatting en beoordeeling (in den zin van ‚kritiek’) geeft hij ook eenige psychologische verklaring van het denken van JAMES. Hij ziet hier veel dieper, dringt meer tot de wortels van JAMES’ gedachte door dan UBBINK, van wiens historische beschouwingswijze hij overigens wel wat voordeel had kunnen trekken. Zoo vullen beide proefschriften elkander aan. Aan beide, maar het meest aan dat van BRUGMANS, heb ik voor mijn opvatting en kritiek van JAMES te danken. Wanneer ik hier een ietwat andere groepeeringswijze geef van zijn gedachten, dan is dat niet erg verwonderlijk. JAMES heeft in zijn denken zooveel diskontinuiteit (BRUGMANS spreekt van zijn ‚coördineerend’ denken, soms ook van ‚sejunctie’), dat zelfs een klein verschil in het standpunt der beschouwers een groot verschil van opvatting ten gevolge kan hebben. JAMES behoort tot die sterk emotioneele denkers, die van de gedachte waarmee ze zich op ’t oogenblik bezig houden zoodanig vervuld zijn dat ze voor hen de eenige is¹⁾.

4. HET PRAGMATISME ALS METHODE.

Wanneer de Pragmatisten hun leer een methode noemen, dan bedoelen ze in het algemeen daarmee dat zij geen afgesloten systeem bezitten, geen van te voren voor alle

1) Mijn overzicht berust voornamelijk op de laatste werken van JAMES: *Pragmatism* (1e druk, 1907), *The Meaning of Truth* (1e druk 1909) en *Essays in Radical Empiricism* (1912). Reeds daardoor dat in de twee laatstgenoemde werken opstellen van uiteenlopende dagteekening zijn bijeengebracht komt er eenig perspectief in de voorstelling. Ik wil echter gaarne bij voorbaat erkennen dat, afgedacht van kritiek door anderen, een vollediger bestudeering van het *oeuvre* van JAMES dan mij tot nog toe mogelijk was allerlei aanvulling en verbetering van de hier gegeven schets tengevolge zou kunnen hebben.

Verder is het mijn streven geweest, JAMES te verstaan in verband met de ontwikkeling van het 19^{de}-eeuwsche denken. De ruimte ontbreekt hier, om daarvan een eenigermate bevredigende uiteenzetting te geven. Dat de ontwikkeling van het engelsche denken, van LOCKE

gevallen vaststaand resultaat, maar een zekere wijze van onderzoek ¹⁾. Zij hebben geen filosofie die af is, maar ze filosofeeren, en wel volgens een bepaalde methode die hun..... de beste schijnt. Wel verzekert JAMES dat wetenschap, in de eerste plaats, beteekent een zekere ‚dispassionate method’, ²⁾ dat zou dus zijn een methode die zich niet, voor en boven alles, om de resultaten bekommert. Eigenlijk volgens het ‚Pragmatisme’ moet die methode de beste zijn die op den duur het beste werkt. Ik maak deze opmerking om te verklaren dat de Pragmatisten zelf hun methode óf zeer vaag óf op uiteenloopende wijze beschrijven. JAMES wordt heen en weer geslingerd tusschen twee opvattingen, die van het begin af (vgl. blz. 329 n.) de ambiguïteit van het Pragmatisme uitmaken. Zullen we als waar laten gelden alle voorstellingen en alleen die voorstellingen, die herleidbaar zijn of leiden tot ervaren of eraarbare feiten? Of zullen we slechts die voorstellingen waar noemen, waarvan we een goed gebruik kunnen maken, hetzij dan praktisch

tot MILL en SPENCER, een eerste voorwaarde voor het ontstaan van het Pragmatisme is, spreekt vanzelf, en wordt door niemand ontkend. Wel komt het mij voor dat de meesten, die over Pragmatisme schrijven, te weinig rekening houden met allerlei idealistische of criticistische invloeden. Om JAMES b.v. te verstaan zal het noodig zijn te letten niet alleen op zijn godsdienstig-theosofische opvoeding (SWEDENBORG e.a.), maar ook op zijn samenwerking met en gedeeltelijke afhankelijkheid van het fransche *néo-criticisme* (RENOUVIER, PILLON), op den invloed van LOTZE (‚the great LOTZE’ zegt JAMES gaarne) en op het werk van den engelschen denker SHADWORTH H. HODGSON. Ik kan dat hier niet verder uitwerken, maar veroorloof mij, ten behoeve van hen die een eerste orientatie wenschen, voor de tegenwoordige richtingen te wijzen op RALPH BARTON PERRY, *Present Philosophical Tendencies. A critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism together with a Synopsis of the Philosophy of WILLIAM JAMES*. N. Y. etc. 1912; en voor de kennis van de geheele 19^{de} eeuw op JOHN THEODOR MERZ, *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, dl. I—III (het vierde, laatste, deel is nog niet verschenen).

1) Vgl. DEWEY, *Studies*, p. 19; vooral ARMSTRONG (in: Bericht.... Kongress.... Heidelberg), p. 720 v.: „our view is not a theory of things, not a metaphysic, but a method of inquiry.”

2) *The Will to Believe*, p. 319.

of ook theoretisch? In het eerste geval krijgen we de methode van ‚radical empiricism‘, in het tweede die van ‚pragmatism‘. JAMES weifelt, heeft een persoonlijke voorkeur voor de eerste, als hij nadenkt, voor de tweede, als hij zijn gevoel laat spreken tot de menigte. Volgens zijn eigen uitspraak in de voorrede van ‚Pragmatism‘ (1907) bestaat er geen logische verbinding tusschen beide en kan iemand zijn ‚radical empiricism‘ geheel verwerpen zonder op te houden ‚pragmatist‘ te zijn. Toen JAMES dit schreef was er een ‚sejunktie‘ in zijn bewustzijn. Ik hoop aan te toonen dat beide ‚methoden‘ voor hem wel samenhangen: in 1909 (voorrede van ‚The Meaning of Truth‘) was hij er zich terdege van bewust. Wel noemt hij nog zijn ‚radical empiricism‘ een ‚andere‘ leer, maar hij voegt erbij dat hij de pragmatistische waarheidsleer beschouwt als een eersten stap van groote beteekenis om die andere leer (waarom het hem dus eigenlijk te doen is) te doen zegevieren.

JAMES verzekert herhaaldelijk dat de naam Pragmatisme hem niet bevalt¹⁾ en dit heeft, naar het mij voorkomt, vooral zijn oorzaak daarin dat de zaak van het eigenlijke Pragmatisme hem niet geheel voldoet. JAMES heeft zich zelf hierover het duidelijkst uitgesproken, toen hij niet als populair ‚lecturer‘ optrad, maar in zijn openingsrede als Voorzitter van de ‚American Psychological Association‘, Philadelphia Meeting, Dec. 1904.:

„The way of handling things I speak of, is that known sometimes as the pragmatic method, sometimes as humanism, sometimes as Deweyism.....

I myself have given the name of ‚radical empiricism‘ to that version of the tendency in question which I prefer.....”²⁾

„The principle of pure experience is..... a methodical postulate. Nothing shall be admitted as fact, it says, except what can be experienced at some definite time

1) Zoo b.v. *Pragmatism*, p. 33: „the oddly-named thing pragmatism.”

2) *Essays in Radical Empiricism*, p. 156.

by some experient ; and for every feature of fact ever so experienced, a definite place must be found somewhere in the final system of reality. In other words : Everything real must be experienceable somewhere, and every kind of thing experienced must somewhere be real¹).

„The pragmatic method starts from the postulate that there is no difference of truth that doesn't make a difference of fact somewhere ; and it seeks to determine the meaning of all differences of opinion by making the discussion hinge as soon as possible upon some practical or particular fact".²)

JAMES tracht hier te onderscheiden tusschen zijn ,ruimer' *principle of pure experience* en de ,enger' *pragmatic method* maar wijzigt (om niet te zeggen vervalscht)³) de laatste die *action* vraagt door zijn *fact* in de plaats te schuiven en ,practical' op te vatten als ,particular' fact. Dat JAMES aan deze opvatting, ook na zijn populair ,Pragmatism', trouw gebleven is, bewijzen zijn uitlatingen in ,The Meaning of Truth' :

„The name ,pragmatism', with its suggestions of action, has been an unfortunate choice, I have to admit".

„..... by practical one often means the distinctively concrete, the individual, particular, and effective, as opposed to the abstract, general, and inert. To speak for myself, whenever I have emphasized the practical nature of truth, this is mainly what has been in my mind".⁴)

Het hoofdbeginsel van JAMES is dus m. i. dit dat ware kennis door ons slechts verkregen kan worden langs den weg van zuivere ervaring. De vraag is nu wat die ,ervaring' is.

1) Ibid., p. 160.

2) Ibid., p. 159 v.

3) Ik bedoel hiermede geen verwijt van bewuste oneerlijkheid, omdat ik meen dat het bij JAMES anders wel te verklaren is.

4) *The Meaning of Truth*, p. 184, 209 v. Ook bij BRUGMANS, blz. 27, noot 2 en vgl. p. 57. Daar BRUGMANS zich hier, in samenvatting en beoordeeling beide, hoofdzakelijk aan het populaire ,Pragmatism' houdt, komt m.i. JAMES bij hem niet geheel tot zijn recht.

5. ZUIVERE ERVARING.

Om JAMES' theorie der ervaring met al haar schijnbare of werkelijke tegenstrijdigheden te verstaan moeten we rekening houden met het feit dat zijn opvoeding mystiek-religieus en idealistisch, zijn wetenschappelijke training empirisch-biologisch was (fysiologie, vergelijkende zoölogie, psychofysika, psychologie). Van het begin af, dat hij zich met kentheoretische vragen bezig hield, had hij behoefte de natuurwetenschappelijke feiten als gegevens van uitwendige waarneming met de innerlijk ervaren idealen tot één geheel van ervaring te versmelten, waarin het emotioneel—aktieve hoofdzaak, het zuiver theoretische echter, het kenelement, ondergeschikt was. In 1882 schreef hij een artikel ,Rationality, Activity and Faith' ¹⁾, waarin hij betoogt dat de filosofie in overeenstemming moet zijn met ,our dearest desires and most cherished powers'. Daarom b.v. is het Pessimisme veroordeeld, maar ook het Materialisme: ,For materialism denies reality to the objects of almost all the impulses which we most cherish'. Zijn Evangelie is — en hij weet zich hier in overeenstemming met het Christendom, de Renaissance, LUTHER, WESLEY, KANT, FICHTE, GOETHE, SCHILLER, CARLYLE, EMERSON —: ,The inmost nature of the reality is congenial to *powers* which you possess'. Vooral CARLYLE ,with his gospel of Work, of Fact, of Veracity', is hem lief. Bij dit licht gezien vindt hij het goede van de natuurwetenschappelijke evolutieleer daarin dat zij ons ,cognition' leert beschouwen als ,but a fleeting moment, a cross-section at a certain point of what in its totality is a motor phenomenon'.

Het kennen of de kenfunctie wordt een sekundair en ondergeschikt moment van het geheel onze ervaring (beurtelings en achtereenvolgens door JAMES ,feeling', ,consciousness' of, zóo meestal in den lateren tijd, ,experience' genoemd). Dat het een ervaring is ,of' een

1) In de ,Princeton Review' van July 1882, door hem zelf geciteerd in ,Mind', XIV (1889), p. 346 vv.

„independent reality’¹⁾ zal wel nooit ernstig door JAMES betwijfeld zijn en ik geloof dus dat hij in 1908 te goeder trouw kon verzekeren : „My mind was so filled with the notion of objective reference that I never dreamed that my hearers would let go of it’’.²⁾

Er is dus een werkelijkheid, maar die heeft voor ons alleen beteekenis, voorzover die op de een of andere wijs erfahrbaar is. Het postulaat van ‚radical empiricism’ is dat filosofen alleen over zulke dingen disputeeren die gedefinieerd kunnen worden in ‚terms drawn from experience’³⁾. Daarom schakelen we met KANT het zoo-genaamde ervarende of wetende Ik uit en zeggen dat ervaring zich zelf moet ervaren of weten. Natuurlijk niet in absoluten zin genomen. Wat, in absoluten zin genomen, een Werkelijkheid zou zijn die zich zelf verwerkelijkst, een Denken dat zich zelf denkt, een Ervaring die zich zelf ervaart, is onmogelijk te zeggen. Wij beweren dat een deel der ervaring ervaart of weet van andere deelen der ervaring, en niet alleen van die deelen, maar ook van betrekkingen tusschen die deelen. De vroegere empiristen kwamen tot het besluit dat wij slechts on-samenhangende dingen ervaren, geen betrekkingen daartusschen. De rationalisten hadden daarom behoefte aan een zuiver denken dat a priori over de dingen een netwerk van betrekkingen, categorieën of wat dan ook, uitspreidt. Maar de radikale empirist (of empiricist) vindt in éene ervaring én dingen én hun betrekkingen. Het dualisme van ding en gedachte, van stof en geest verdwijnt op het standpunt van radikaal empiricisme, niet om voor monisme maar om voor pluralisme plaats te maken. Alles is stof van ervaring, maar een *algemeene* stof waaruit ervaring gemaakt wordt bestaat niet. Er zijn zooveel stoffen als er ‚naturen’ zijn in de ervaren dingen. Die naturen — zoo schijnt JAMES te willen zeggen — zijn niet zoo zeer als substanties (dingen), maar veel

1) *The Meaning of Truth*, p. 269.

2) *Ibid.*, p. 233.

3) *Ibid.*, Preface, p. XII.

meer als funkties (werkingen, activiteiten, in 't algemeen gezegd relaties) op te vatten. Nu worden relaties ervaren.

„Radical empiricism” neemt het als een feit aan dat relaties tusschen dingen, „conjunctive” zoowel als „disjunctive” relaties, even goed voorwerpen zijn van direkte en bizondere ervaring als de dingen zelf ¹⁾. JAMES wordt niet moede hierop telkens terug te komen ²⁾. Relaties zijn bizondere werkelijkheden die als bizondere feiten door ons ervaren worden. Dat verschillende personen hun ervaring op hetzelfde punt in de ruimte betrekken, beteekent voor JAMES de zekerheid van het realistisch wereldbeeld. De ruimtebetrekking wordt door ons als een verbindende relatie („conjunctive relation”) ervaren ³⁾. Hetzelfde geldt ten opzichte van tijdelijke of andere betrekkingen. Zoo moet dan ook wel de kenrelatie of waarheidsbetrekking opgevat worden als een van die verbindende relaties, die door ons onmiddellijk als bizondere relaties ervaren worden. Het kennen van waarheid zal zijn het ervaren van die relatie, van een funktioneele eenheid dus. Men onderscheidt ding en gedachte, objekt en subjekt, maar de funktioneele eenheid van beide moet erfahrbaar zijn, zal er sprake wezen van een kennen der waarheid. JAMES beschrijft de waarheidsrelatie als een soort van „pointing”: onze voorstelling wordt ervaren als naar iets anders heenwijzend (heenstrevend, zoo zullen we later zien). Terwijl wij relaties ervaren, leven wij in verbindingen, is onze toestand er een van „overgang” in den meest letterlijken zin. Met de ervaring van het tegenwoordige is ons de verwachting gegeven dat er nog iets meer komt. Wij beleven het „en”, „met”, „naar” tusschen de dingen en de bevrediging die de komst van het verwachte „meer” geeft ⁴⁾. Zoo beleven wij ook die verbinding (of verbindingen), die van onze voorstelling tot de onmiddellijke ervaring leidt en die waarheidsrelatie ge-

1) *The Meaning of Truth*, XII.

2) Vooral in de *Essays in Radical Empiricism*, passim.

3) Ibid. p. 84; *The Meaning of Truth*, p. 138.

4) Vgl. vooral *Essays*, p. 234 vv.

noemd wordt. Dit is een verbinding tusschen werkelijkheden, maar die voor ons alleen zin heeft als door ons ervaren. Vandaar dat we, bij onze analyse van het kenproces, licht te veel subjektieve termen gebruiken, die, zegt JAMES, den schijn wekken van een subjektief, solipsistisch, idealisme. Dat is echter niet de bedoeling. Subjektiviteit en objectiviteit moeten worden opgevat als funktioneele attributen, die in éene ervaring generaliseerd worden. Dit is, zooals JAMES zelf zegt, een soort van ‚Identiteitsfilosofie’, die met panpsychisme (maar dan een ‚psychisch pluralisme’, geen ‚monisme’) misschien zeer verwant is¹⁾. De zin van alle werkelijkheid is, dat ze erbaarbaar zij, daarom wil JAMES niet spreken van het transempirische, maar hij denkt er niet aan het transsubjektieve te loochenen. Onze ervaring is echter in elk geval, hetzij dan sociaal of individueel, een menschelijke.

6. MENSCHELIJKE ERVARING.

Van zijn algemeen-biologische studiën is JAMES al spoedig gekomen tot de psychologie. De mensch, menschelijk leven en gedrag, staan voortaan in het middelpunt van zijn denken : dit heeft en houdt hij met de idealistische filosofen gemeen. Reeds in 1878 verzet hij zich tegen SPENCER's leer dat ons innerlijk leven niets zou zijn dan aanpassing aan het uiterlijke, alsof dit onafhankelijk van ons gegeven en ons geheel en al bepalend zou zijn²⁾. Hij vat ons leven op als een strijd voor onze belangen, waarin wij de omgeving aanpassen aan ons, vervormen naar onze behoeften. Wij voelen onzen weg vooruit, stellen ons een doel, beproeven verschillende middelen, maken fouten, maar winnen toch. De natuurkeus van onzen geest is een werkelijke keus, niet mechanistisch, maar teleologisch te verklaren. Onze zinnen kiezen de voor het organisme voordeeligste prikkels, ons

1) Zie *Essays*, p. 134 vv., 197—202.

2) ‚SPENCER's Definition of Mind' in *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. XI, jan. 1878.

denken zoekt en kiest de ‚wezenlijke’ eigenschappen der dingen uit. Het denken is dus veel meer dan een associatie-mechanisme.

Voor al tegen het eenzijdige en gebrekkige van de associatie-psychologie is JAMES opgekomen. Onze geest is geen bundel van gewaarwordingen, geen mechanisme van voorstellingen, maar een levend organisme, dat als geheel werkt en de deelen bepaalt.

Om JAMES goed te begrijpen, moet men de gedachte aan een dualisme van ziel en lichaam laten varen. Hij ziet het leven als eenheid, en wel als eenheid van beweging. De ‚Stream of consciousness’ is een grondbegrip van zijn filosofie. Dat is juist zijn grief tegen de associatie-psychologie, dat ze eenerzijds de gewaarwordingen en voorstellingen te veel beschouwt als afzonderlijke dingen die zich met elkaar associeeren, en anderzijds het voorstellingsleven als het eigenlijk psychische te weinig in verband met ons bewegen en handelen brengt. Met BAIN e. a. legt hij nadruk op de emoties en den wil, met de fransche school op het ideo-motorisch karakter van het zieleven. De geïsoleerde voorstellingen, waarmee HERBART en andere associatie-psychologen werkten, zijn — zoo schreef JAMES in 1883¹⁾ — rustplaatsen in ons vluchtig leven, stopplaatsen op de reis. In den stroom van het bewuste leven onderscheiden we ‚substantive parts’ en ‚transitive parts’. De ‚substantive parts’ zijn de meest aanschouwelijke voorstellingen, de ‚transitive parts’ zijn de onmerkbare overgangen, de verbindingen, die aan de introspectie gewoonlijk ontsnappen, maar daarom niet minder werkelijk zijn. Voor JAMES — zoo kunnen we hier zeggen — is de ‚Continuity of the Mental Stream’ postulaat van onmiddellijke ervaring, de ‚relaties’ zijn voor hem werkelijker dan de ‚substanties’, althans even werkelijk.

Geen wonder dat JAMES, zoo voortdurend zijn aandacht op het innerlijke richtend, in zijn kennisleer ook

1) ‚On Some Omissions of Introspective Psychology’ in ‚Mind’, IX, 1883, p. I vv.

eenzijdig den nadruk legt op het psychologische, het subjektieve, het *menschelijke*. SCHILLER doet het meer dan hij en overal waar JAMES tracht zijn overeenstemming met SCHILLER te doen uitkomen, laat hij zich meeslepen en verleiden tot uitdrukkingen, die gemakkelijk in 'idealistischen' of 'solipsistischen' zin opgevat kunnen worden. Maar wij moeten JAMES al weer op zijn woord gelooven dat zijn bedoeling een andere is. Als 'pragmatist' vat hij de kenfunctie op als een functie van den menschelijken geest, de ware en onware voorstellingen (oordeelen, overtuigingen) als inhouden of functies van menschelijk bewustzijn. Bij analyse van de kenfunctie en de waarheidsrelatie is zijn oog meest gericht op den menschelijken term. Daarbij komt dat de kenfunctie als een produkt van de menschelijke ontwikkeling wordt beschouwd. Waarheid is iets menschelijks, door menschen in eeuwenlange evolutie gevonden, *gekozen*, zooals JAMES eerst zei, *gemaakt* of *geschapen*, zooals hij zich later nog al eens uitdrukte. Wat de keus van deze uitdrukkingen betreft, is JAMES meer afhankelijk van zijn omgeving dan van een eigen konsekwenten denkwil. Maar de bedoeling is duidelijk en aan de werkelijkheid van een levensproces, onafhankelijk van ons denken, of van onze menschelijke ervaring in 't algemeen, heeft JAMES zeker nooit ernstig getwijfeld. Hij veronderstelt een evolutieproces, waarin een menschelijke kenfunctie is aangelegd, waarin ook 'waarheid' virtueel aanwezig is, om eerst, na eeuwen van ontwikkeling, in menschelijk bewustzijn aktueel te worden. Daarmee is de werkelijkheid van het proces erkend en de mogelijkheid dat ervaring, weten, waarheid elders in het Heelal, in menschelijke, bovenmenschelijke of goddelijke wezens reeds vroeger of misschien altijd 'aktueel' kan geweest zijn, niet buitengesloten. Maar wij hebben in de eerste plaats te maken met onze ervaring en dan leert, volgens JAMES, het *Humanisme*, dat een nieuw perspektief¹⁾ in de filosofie brengt, het volgende :

1) *The Meaning of Truth*, p. 121 v. Dit herinnert aan het spraakgebruik van NIETZSCHE, dien JAMES wel niet direkt heeft gekend,

1°. De zuivere ervaring of onmiddellijke levensstroom is chaotisch, een ongeordend materiaal dat ons vragen stelt, reakties verlangt, door ons bewerkt moet worden. Zoo is de wereld voor het pasgeboren kind en voor den volwassene, die tengevolge van slaap, ziekte enz. niet georiënteerd is.

2°. De antwoorden, die wij op de vragen der zuivere ervaring geven zijn in zekeren zin reeds bepaald. Er is een netwerk van grondbegrippen waarin ons bewustzijn, zooals het na lange ontwikkeling geworden is, de bijzonderheden der ervaring opvangt. Oorspronkelijk waren het uitvindingen en ontdekkingen van enkelen, maar ze zijn gemeen goed geworden, door de eeuwen heen hebben ze zich weten staande te houden in den strijd der meeningen als ‚common sense categories’.

3°. Bizondere gevallen echter verlangen bizondere antwoorden van ons en wij geven die zooals ze het meest met onze tegenwoordige behoeften in overeenstemming zijn. Wetenschap en kritische filosofie helpen ons over het standpunt van den ‚common sense’ heen. Zij geven ons andere, voor sommige levensferen *betere* gezichtspunten, maar of ze in absoluten zin meer *waar* zijn dan de ‚common sense’, dat mag de Hemel weten¹⁾.

In de ‚Meaning of Truth’ wordt het ‚Humanisme’ zoo gerekapituleerd (ik verkort):²⁾

1°. Een ervaring moet, zal ze waar zijn, conform de werkelijkheid wezen.

2°. Werkelijkheid beteekent hier ervaarbare werkelijkheid³⁾.

zooals SCHILLER zeker deed. Terecht wijst BRUGMANS op de overeenkomstige *biologische* denkwijze van JAMES en NIETZSCHE. Maar *biologisch* alleen is niet voldoende, er moet *teleologisch* of *voluntaristisch* voor staan, wat BRUGMANS ook wel heeft opgemerkt. UBBINK noemt JAMES een mechanistisch denker, omdat hij van de onjuiste onderstelling uitgaat, dat een evolutieleer *per se* mechanistisch is.

1) Vgl. BRUGMANS, p. 38 vv.

2) blz. 100 v.

3) Dit is een noot van JAMES; in den tekst drukt hij zich meer i dealistisch in den trant van SCHILLER uit.

3°. *Conform* de werkelijkheid is onze ervaring, als ze zoodanig daarmee rekening houdt dat ze leidt tot theoretisch en praktisch voldoende resultaat.

4°. Dit ‚rekening houden’ en ‚leiden tot voldoende resultaat’ is niet nader te bepalen, omdat de bijzondere gevallen zoo zeer verschillend zijn.

5°. Vaag en in ’t algemeen gezegd is overeenstemming met vroegere ervaringen de bedoeling van dat ‚rekening houden’.

6°. De zoo verkregen waarheid, virtueel vroeger voorhanden, kan een positieve vermeerdering van de werkelijkheid zijn, waarmee toekomstige oordeelen moeten overeenstemmen. „Pragmatically, virtual and actual truth mean the same thing : the possibility of only one answer, when once the question is raised”.

Uitroepen als ‚Heaven only knows’ zijn op rekening van JAMES’ temperament te stellen en beteekenen niet meer dan wat LOTZE wil uitdrukken, wanneer hij zijn Metaphysik op Oostersche wijs besluit met ‚Gott weiss es besser!’ Toch moet erkend worden dat JAMES, het Humanisme van zijn apostel opnemend in zijn eigen filosofie, gevaar loopt, en soms meer dan dat, om den grond van het realisme onder zijn voeten te verliezen.

7. DE ERVARING VAN AKTIVITEIT.

Als de ambiguïteit van het Pragmatisme leerden we kennen de dubbele opvatting van *πράγμα* : 1° als bijzonder ervaringsfeit ; 2° als daad, als handeling. Nu geloof ik dat JAMES zich daarom nooit geheel duidelijk hiervan bewust geworden is, omdat die onderscheiding voor hem geen onverzoenlijke tegenstelling beteekent. Het ervaringsfeit bij uitnemendheid voor JAMES is het gevoel van dat er iets gebeurt, d. i. van werking, van daad, van handeling.

In 1885 drukte hij het zóo uit : All feeling is for the sake of action, all feeling results in action¹⁾. Vier jaar

1) *The Meaning of Truth*, p. 22.

later schreef hij : „reality means relation to our emotional and active life. This is the only sense which the word ever has in the mouths of practical men”.¹⁾

Het uitvoerigst en het duidelijkst heeft JAMES zich over dit onderwerp uitgesproken in zijn openingsrede van de ‚American Psychological Association’, Dec. 1904²⁾.

Hier zijn — zegt JAMES — drie vragen te stellen : de psychologische, of wij aktiviteit waarnemen ; de metafysische, of er feitelijk zoo iets bestaat of werkt en hoe en wat ; de logische eindelijk, op welke wijze wij kennis krijgen van aktiviteit.

Volgens de pragmatische of radikaal-empiricistische methode zijn die vragen niet onafhankelijk van elkaar te beantwoorden. Immers, wat werkelijk is, moet ergens ervaarbaar zijn, en wat ervaren is, moet op een of andere wijs werkelijk zijn. Beginnen we dus met onze ervaring.

Wij zijn nu geneigd aktiviteit aan te nemen overal waar we vinden dat er iets *gebeurt*. Zuivere aktiviteit beteekent voor ons wel het eenvoudige feit van gebeuren of verandering. ‚Het plaats hebben van verandering’ is een elementaire (*unique*) inhoud van onze ervaring, een van die verbindende relaties (*conjunctive objects*), die het radikaal empiricisme als gegeven aanvaardt. In elk geval ervaren wij de veranderingen van ons eigen leven, ook al mocht de wereld buiten ons inactief, d. w. z. onveranderlijk zijn.

Zuivere aktiviteit in dezen zin is denkbaar, maar zegt ons niets over de richting, den dader en het doel van de beweging of handeling. In onze werkelijke ervaring heeft althans een deel van de aktiviteit een bepaalde richting, gaat gepaard met wensch en doelstelling, ontmoet tegenstand. Gevoelens van tegenstand en van inspanning, ervaringen van verliezen of winnen leiden tot de onderscheiding van twee handelende partijen of, van ons standpunt beschouwd, van aktiviteit en passiviteit. Hieraan dankt ook het oorzaakbegrip zijn ontstaan.

1) ‚*The Psychology of Belief*’ in ‚*Mind*’, XIV, 1889, p. 331.

2) *Essays in Radical Empiricism*, p. 155 vv.

Aktiviteit beteekent dus direkte gewaarwording van streven, tegenstand, tegenstreven, willen, zich inspannen, winnen of verliezen, even direkte gewaarwordingen (*feelings*) als die van tijd, plaats, beweging, gewicht, kleur, lust of onlust. Voor hem, die de ervaringen van streven, enz. niet kent is aktiviteit even zinloos als voor den blinde de kleur, voor den doove het geluid, enz.

Kan men spreken van aktiviteit *an sich*, afgedacht van ons gevoel (gwaarwording, ervaring) van aktiviteit? Neen, maar wel kunnen we onderscheid maken tusschen engere en ruimere ervaring. Bij alle aktiviteitservaringen vinden we ons zelf als deel van een grootere, wijdere, wereld. Aan elke bizondere ervaring beleven wij een begin en een einde. En de toeschouwer met ruimer gezichtsveld vat dat einde niet als absoluut op, maar als een halte, een punt waar de subjektief gevoelde aktiviteit schijnt over te gaan op objektieve banen. Zoo leeren wij de subjektieve ervaringen van aktiviteit te bepalen als objektieve relaties. Subjektief kan men meenen zelf te handelen, terwijl men gedreven wordt door een ander. Die enge (subjektieve) ervaring wordt dus gekorrigerd door een ruimere (objektieve, d. w. z. van een toeschouwer met ruimer gezichtsveld). Men denkt iets bepaalds te doen, maar doet heel wat anders, waarvan men niet droomt. Iemand denkt b. v. niets te doen dan dit glas te drinken; in werkelijkheid drinkt hij zich een lever-cirrhose, die een eind aan zijn leven zal maken. M. a. w. slechts in en door eigen, subjektieve, onmiddellijke ervaring is ons aktiviteit als zinvol, als verstaanbaar gegeven en de objektiviteit ervan beteekent verruiming en korrekctie van de onmiddellijke ervaring, hetzij door eigen latere ervaring of door de ervaring van een toeschouwer met ruimer gezichtsveld. Zoo komen wij er toe aanleiding en oorzaak te onderscheiden en door de media van handeling op te klimmen tot de ware oorzaak of den werkelijken dader, die verantwoordelijk is te stellen. Metaphysisch-psychologisch geredeneerd, komt men tot het aannemen van een laatste oorzaak

of hoogste aktiviteit, hetzij een omvattend bewustzijn met machtigen wil, of een wereld van werkende voorstellingen, die elkaar verdringen, of eindelijk hersencellen, die bewegingen veroorzaken. Terwijl ik spreek zou dus óf een meer omvattend bewustzijn door mij spreken óf zekere voorstellingen in mij zouden aktief zijn óf zekere hersencellen zouden het gesprokene voortbrengen.

Zoover gekomen, onthoudt JAMES zich van een antwoord, maar spreekt als zijn overtuiging uit dat ware aktiviteit iets *maakt* of *schept* en dat dit maken of scheppen door ons ervaren, beleefd wordt. Wij beleven onze psychische causaliteit. Hoe JAMES deze toepast in zijn wilsleer, gaat ons hier niet aan. Maar van hieruit laat zich verstaan de leer van de werkende voorstelling. Onze voorstellingen zijn aktief of althans werktuigen, met behulp waarvan wij, of een meer omvattend in ons werkend bewustzijn, de wereld maken en ‚beter’ maken.

Zoals de rationalisten bij hun ordenend denken uitgaan van het geloof dat de werkelijkheid in haar wezen *logisch* is¹⁾, zoo vindt JAMES als het ervaren grondfeit, dat de wereld waarin wij leven *praktisch* is.

8. WAARNEMING EN BEGRIP.

Een onderscheiding van JAMES die, vermoedelijk bij hem zelf maar zeker bij anderen, veel aanleiding geeft tot onzekerheid en misverstand, is die tusschen *knowledge of acquaintance* en *knowledge about*. Onder de eerste hebben we onmiddellijke ervaring of waarneming te verstaan, de tweede is gevolg van reflectie. Vele pragmatisten, b.v. DEWEY, noemen alleen de laatste *knowledge*. Deze kennis heeft dan betrekking op de elementen van onmiddellijk gegeven ervaring, m. a. w. de waarheidsrelatie is immanent. Ofschoon zij zich soms anders uitdrukken, zoo verstaan de pragmatisten à la DEWEY in den regel onder realisme het aannemen van onmiddellijke

1) In plaats van positief *logisch* noemt BRUGMANS (blz. 168) de werkelijkheid *niet alogisch*. Zou hij nog lichtelijk twijfelen?

waarnemingen, waarop we middellijk, d. i. door reflekterend denken, onze voorstellingen of begrippen betrekken.

JAMES heeft altijd een groote voorliefde gehad voor het onmiddellijke. Dat is zijn radikaal empiricisme, men kan ook zeggen dat is zijn mystiek. BOUTROUX herinnert terecht, ter vergelijking, aan de houding van PASCAL en hij wijst op SWEDENBORG'S invloed en op een zekere verwantschap met BERGSON. In zijn onmiddellijk beleven van werkelijkheid, in het gevoel en genot van aktiviteit vooral, ligt voor JAMES eigenlijk de eenheid van werkelijkheid en van waarheid. Het doorgaans tegen het Idealisme gerichte verwijt dat het Waarheid en Werkelijkheid met elkaar verwacht, treft dan soms ook de beschouwing van JAMES. Hij gaat een enkele maal zoover, de onmiddellijke waarneming (ervaring) als zoodanig waar te noemen. ¹⁾ De 'knowledge of acquaintance' is voor JAMES niet alleen meer omvattend maar ook meer waar dan de 'knowledge about'. De laatste is oppervlakkig en abstrakt, de eerste geeft het ware inzicht (real 'insight'). Waarneming geeft ons ware kennis, de voorstelling of het begrip is daarvan afgeleid en moet daartoe teruggebracht worden ²⁾.

Onze voorstellingen of begrippen, m. a. w. het geheele proces van ons reflekterend denken, zijn sekundair, het zijn hulpmiddelen voor ons om dieper door te dringen in den stroom van onmiddellijke ervaring, waarin we de

1) *Essays*, p. 24: „the immediate experience... is always 'truth'...”

2) „In such pieces of knowledge-of-acquaintance all our knowledge-about must end, and carry a sense of this possible termination as part of its content. These percepts, these *termini*, these sensible things, these mere matters-of-acquaintance, are the only realities we ever directly know, and the whole history of our thought is the history of our substitution of one of them for another, and the reduction of the substitute to the status of a conceptual sign. Contemned though they be by some thinkers, these sensations are the mother-earth, the anchorage, the stable rock, the first and last limits, the *terminus a quo* and the *terminus ad quem* of the mind.” *The Meaning of Truth'*, p. 39.

werkelijkheid aanraken, ja er mee samenvloeien. Hier vloeien dan ook waarheid en werkelijkheid saam. De perceptie (waarneming), als het dichtst bij de werkelijkheid staande, haar onmiddellijk aanrakende, is het meest ‚waar‘, en de ‚waarheid‘ van onze concepties (voorstellingen, begrippen) is afhankelijk van de diensten die ze ons bewijzen in het benaderen van de werkelijkheid. ‚The maximal conceivable truth in an idea would seem to be that it should lead to an actual merging of ourselves with the object, to an utter mutual confluence and identification‘. ¹⁾)

In zijn kritiek van het Intellektualisme wijst JAMES altijd op het oppervlakkig en vooral op het abstrakt karakter van de voorstellingen of begrippen in tegenstelling met de direkte waarneming. IJverend tegen het misbruik dat er van leege begrippen wordt gemaakt, vergeet hij dan soms de waarde die hij zelf op andere plaatsen aan het reflekterend denken toekent. De zaak heeft namelijk, ook voor JAMES, een andere zijde. Ons abstraheerend denken doet een keus uit de elementen van waarneming: het algemeenste, het meest waardevolle, dat kiezen we uit. En niet geheel willekeurig. De onmiddellijk gegeven gewaarwording is niet de eenige werkelijkheid. Onze voorstellingen of begrippen zijn niet enkel functies van het intellect, maar ze vormen ook een rijk van werkelijkheid. Virtueel althans zijn ze onafhankelijk van ons denken. ‚If we take the world of geometrical relations, the thousandth decimal of π sleeps there, tho' no one may even try to compute it‘. ²⁾)

Zoo kan JAMES — ik zeg niet dat hij dit altijd consequent doet — in 't algemeen ons begripmatig denken voor het waardevolste bestanddeel van onze ervaring houden, waarin een althans virtueel onafhankelijk van ons gegeven werkelijkheid aktueel wordt ³⁾). De concep-

1) *The Meaning of Truth*, p. 156.

2) *The Meaning of Truth*, p. 203.

3) Vergel. *The Meaning of Truth*, p. 42, 195; *A Pluralistic Universe*, p. 339 v.; *Some Problems of Philosophy*, p. 50—57, 67—70; *Essays in Radical Empiricism*, p. 15 vv.

tueele ervaring is een deel van de perceptueele, het beste deel, om zoo te zeggen de bloem van onze ervaring. JAMES is ervan overtuigd dat ze, evenals alle ervaring, om waar te zijn moet overeenstemmen met een werkelijkheid die ze niet zelf is, maar meestal bepaalt hij er zich toe haar functie binnen het gebied onzer menschenlijke ervaring te beschrijven, d. w. z. haar in betrekking tot ons waarnemend en handelend leven in 't algemeen te beschouwen.

Als deel van onze ervaring beschouwd zijn de begrippen even konkreet als de waarnemingen, waaruit ze gekozen (geabstraheerd) zijn. Ze zijn uitgekozen om haar nuttige functie, omdat ze ons herinneren aan overeenkomstige gevallen en de gevolgen daarvan helpen voorzien. Zoo vullen waarnemingen en begrippen elkaar aan, maar de laatste zijn het die den mensch als redelijk wezen boven het dier verheffen en hem in staat stellen van zijn waarnemingen een ruimer en beter gebruik te maken.¹⁾ Ontstaan om aan praktische behoeften te voldoen, wordt het streven naar waarheid om haar zelfs wil, de ‚theoretic curiosity‘, ten slotte een eigenaardig menschenlijke *differentia* ²⁾.

1) In JAMES' beeldspraak luidt dit aldus, (*The Meaning of Truth*, p. 246 v.): „Without abstract concepts to handle our perceptual particulars by, we are like men hopping on one foot. Using concepts along with the particulars, we become bipedal. We throw our concept forward, get a foothold on the consequence, hitch our line to this, and draw our percept up, travelling thus with a hop, skip and jump over the surface of life at a vastly rapider rate than if we merely waded through the thickness of the particulars as accident rained them down upon our heads. Animals have to do this, but men raise their heads higher and breathe freely in the upper conceptual air.” Het laatste beeld is aan PLATO's *Phaedo* ontleend (vgl. ook *Pragmatism*, p. 128). Hier laat JAMES de waarneming hinken op één been, maar niet zelden gunt hij zich het genoegen van den viervoeter om door ‚reality's thickness‘ te waden; vgl. b.v. *A Pluralistic Universe*, p. 249—252.

2) *The Meaning of Truth*, p. 86.

9. DE WAARHEID DER VOORSTELLING.

Van de historisch-evolutionistische richting, die een groot deel van het denken der 19de eeuw inslaat, is het Pragmatisme een der uitloopers. Dingen of substanties worden opgelost tot systemen van werkingen, van betrekkingen. Men vraagt niet, wat een ding is, maar wat er mee gebeurt of wat het doet. Van uit dit gezichtspunt moeten we ook JAMES verstaan. Zijn werkelijkheid is werkzaamheid, is aktiviteit. In zijn ervaring van aktiviteit of passiviteit ligt de oorsprong van zijn werkelijkheidsbegrip. Daarom behoeft hij, wanneer hij het over 'waarheid' heeft, daar niet telkens op terug te komen.

Onze voorstellingen zijn een deel van de werkelijkheid onzer ervaring. Of ze als begrippen een eigen inhoud hebben, doet minder ter zake, ze zijn funkties, ze hebben iets te verrichten. Zelf zijn ze produkten van ervaring, in het evolutieproces, maar op haar beurt bewerken ze toekomstige ervaring. De zich ontwikkelende ervaring heeft, door het voorstellingsproces te produceeren, de werkelijkheid vermeerderd, en ons voorstellen, dat motief en regel van ons handelen is, gaat voort met het maken van werkelijkheid. De voorstelling is 'werkende' voorstelling en die voorstelling die haar funktie het best verricht is de ware of..... de meest ware. De voorstelling werkt en heeft zoowel andere voorstellingen als handelingen tot gevolgen¹⁾.

Maar welke voorstellingen zijn nu de ware ?

Dat de ware voorstelling niet is een goed gelijkende kopie van iets buiten haar — hoe zouden we ooit die gelijkenis kunnen konstateeren ? — maar de best werkende voorstelling, daarover zijn wel alle Pragmatisten het eens. Een andere vraag echter — en daaromtrent bestaat verschil — betreft het criterium of de kriteria van waarheid. JAMES heeft niets tegen de oude formule dat de ware voorstelling met de werkelijkheid moet, over-

1) *The Meaning of Truth*, p. 174 v., 184 v.

eenstemmen' (,agreement with reality'). Hij vindt dat van zelf sprekend. Wij vragen echter, wat voor bijzondere soort van overeenkomst hier bedoeld is en waaruit die overeenkomst blijkt? Praktisch nemen we in de meeste gevallen als criterium de overeenstemming met de door ons reeds als waar aangenomen voorstellingen (,agreement with the rest of acknowledged truth').¹⁾ Verder beteekent de waarheid van een voorstelling dat deze in onze ervaring, d. i. op waarneembare wijze geverifieerd kan worden, m. a. w. een overeenstemming tusschen voorstelling en mogelijke waarneming. Deze drie eischen, dat de voorstelling overeenstemme met de werkelijkheid, met andere als waar aangenomen voorstellingen, met de onmiddellijke waarneming in het verificatieproces, worden ook door vele anderen gesteld. Het eigenaardig pragmatistische criterium moet dus nog iets anders zijn.

Maar eerst een enkel woord over het verificatieproces, dat door JAMES vooral in *The Meaning of Truth* op den voorgrond wordt geplaatst en dikwijls met de beteekenis van waarheid vereenzelvigd. Hij verstaat er onder de ervaren of ervaarbare tusschenschakels die leiden van onze voorstelling tot de direkte waarneming (en het genot) van de werkelijkheid die we zoeken. Indien ik in een bosch verdwaald ben, zegt JAMES, en iets vind dat op een koeienpad lijkt, dan is het voor mij van het grootste belang te denken aan een menselijke woning, waarheen dat pad mij zou kunnen leiden, want dat is mijn behoud. Ik volg mijn voorstelling, ik vind het huis, nu weet ik dat de voorstelling waar is, ze is ten volle geverifieerd²⁾. Misschien waren er nog andere paden. Vele wegen kunnen leiden tot het door ons gezochte of bedoelde en in dien zin zijn er vele mogelijke verificatieprocessen of vele waarheden, die leiden van de beginvoorstelling tot het einddoel, het gewetene of bedoelde³⁾. Zoolang een voorstelling niet door ons geverifieerd is, kunnen we haar

1) Zie *The Meaning of Truth*, p. 233.

2) *Pragmatism*, p. 203.

3) *The Meaning of Truth*, p. 111 vv.

wel als waarheid aannemen, maar dan is het ,waarheid op krediet'. Meestal werken we dus met zulke waarheden op krediet, maar alleen het verificatieproces geeft ons de volle kaswaarde ¹⁾).

Tweeërlei blijkt hieruit, en het komt met onze voorafgaande beschouwingen overeen, nl. 1°. dat JAMES groote waarde toekent aan de direkte waarneming en als radikaal empiricist daar alles op wil betrekken: de voorstelling verwerkelijkst zich zelf op den weg der ervaring die van het abstrakte beeld tot de volle konkrete werkelijkheid (en het genot ervan) leidt; en 2°. dat hij eenzijdig let op het proces dat van de voorstelling naar de betrokken werkelijkheid leidt en niet vraagt, hoe die voorstelling ontstond. DEWEY e. a. zijn vollediger, wanneer zij het vormen van hypothetische voorstellingen en het daarop volgen van het verificatieproces beschrijven. Maar JAMES mist dat geduld, hij leeft vooruit en wil ook een waarheid die vooruit denkt. Hij weet natuurlijk heel goed dat de in het bosch verdwaalde die met het koeienpad de voorstelling van een menselijke woning verbindt, vroeger ervaringen gemaakt en met elkaar verbonden heeft en dat nu de herinnering daaraan werkt. Maar om het verleden bekommert hij zich niet of weinig. MOZES zal wel den Pentateuch geschreven hebben, want dit aan te nemen bevredigt het best mijn tegenwoordige godsdienstige behoeften ²⁾). Dat een koeienpad vroeger naar een menselijke woning leidde, beteekent nu niets, het kan wel anders zijn geworden. Maar als ze mij nu helpt, dan alleen is de voorstelling waar.

Nog anders gezegd en misschien meer in den geest van JAMES: voorstellingen als die verbinding: koeienpad—menselijke woning, die nuttig bevonden worden of waarvan nut verwacht wordt, die alleen blijven leven in het geheugen van de menschen en zijn daarom waarheden. Hiermee ben ik gekomen tot het eigenlijke pragmatistische criterium.

1) *Pragmatism*, p. 207 v.

2) *The Meaning of Truth*, p. 88.

Bij oppervlakkige lezing van JAMES' werken krijgt men soms den indruk dat de zin des levens voor hem daarin ligt *ut aliquid fiat*. Waar zou dan het meest die voorstelling of die overtuiging zijn, die het meest motief en regel van handeling is, onverschillig wat er gedaan wordt. Van het begin af echter bedoelt hij die handelingen, die strekken om onze behoeften te bevredigen, die ons voldoening (*satisfaction*) schenken. In de eerste plaats denkt hij hierbij aan de behoeften van het zoogenaamde dagelijksche of praktische leven, later, vooral onder den invloed van DEWEY en van geleverde kritiek, spreekt hij gaarne van 'intellectual and practical needs, interests, satisfactions'.

In elk bijzonder geval dan is voor het individu waar wat hem het meest voldoening geeft. Er bestaan alleen bijzondere waarheden, die voor verschillende individuen en voor hetzelfde individu op verschillende tijden verschillend kunnen zijn. Nu leert de ervaring echter dat 'the temporarily satisfactory is often false'. Vandaar dat wij het begrip vormen 'the most satisfactory total state of mind' en spreken van waarheid 'in the long run'.¹⁾ Maar ook deze kunnen slechts als bijzondere waarheid en bijzonder voldoening gevend ervaren worden²⁾.

Er is geen voldoening in het algemeen, maar er zijn bijzondere voldoeningen. Wat b.v. onze voorstellingen betreft, zoo vinden wij onze grootste voldoening in *consistency*, d. w. z. daarin dat onze tegenwoordige voorstelling in overeenstemming is met „the entire rest of our mental equipment, including the whole order of our sensations, and that of our intuitions of likeness and difference, and our whole stock of previously acquired truths”.³⁾ Ook zal het wel de ervaring van JAMES zijn dat het verificatieproces intellektuele bevrediging schenkt.

Wij kunnen ons zelf niet wegcijferen. Het is, volgens

1) *The Meaning of Truth*, p. 88 v.

2) *Ibid.*, p. 192.

3) *The Meaning of Truth*, p. 192.

JAMES, een goede werkmethode in de fysika, niet met sympathie en antipathie in de dingen te rekenen. Dat zou een anthropomorfistische projectie zijn. 'Chemische affiniteiten', dat is beeldspraak. Maar anders is het bij ons: de dingen wekken bij ons eigenaardige emoties, wij hebben belangen, wij waardeeren. Naarmate ze gevaarlijk zijn of schoon of zeldzaam of nuttig of iets dergelijks, wekken ze onze aandacht. Niet alleen hangen hiermee allerlei veranderingen in ons lichaam samen, men kan ook zeggen dat het belang dat wij bij zekere ervaringen hebben, de emoties die ze wekken, de doeleinden waartoe ze dienen, kortom de affektieve waarde van onze ervaringen den stroom van onze voorstellingen of gedachten regelt¹⁾.

Deze gedachte, een grondgedachte van de psychologie van JAMES, staat wel in het middelpunt van alle pragmatistische overwegingen. Emotie en wel genotvolle emotie is voor ons het hoogste en begeerte naar genot de innerlijke oorzaak van ons handelen. Ons gevoel van voldoening beteekent in den besten en hoogsten zin onze overeenstemming met de werkelijkheid waarvan we een deel zijn. En in dien zin is de voldoening die ze geeft een criterium van de waarheid der voorstelling. Onder allerlei namen kan men die voldoening beschrijven: gemak, genoegen, vreugde, enz., maar van het laagste zinnelijk genot tot de meest verfijnde intellektueele genieting zal men toch wel een continuïteit moeten aannemen.

BRUGMANS (p. 97 van zijn Proefschrift) vindt dit criterium zeer onbetrouwbaar en is van meening dat het vaker leidt tot onjuiste inzichten dan tot goed gefundeerde overtuigingen. Dit schijnt mij te pessimistisch geoordeeld. Waarom zou de werkelijkheid alleen kenbaar zijn en niet ook genietbaar? Misschien kom ik hier later op terug. Ik wijs er alleen nog op dat JAMES' criterium van 'satisfaction' veel overeenkomst heeft met het tweede

1) *Essays in Radical Empiricism*, p. 149 vv.

van de drie ‚Glaubensprincipien der Tagesansicht‘ van FECHNER, waarin ook het genotvolle, bevredigende, nuttige als een criterium van waar geloof wordt voorgesteld.¹⁾

Ten onrechte, naar het mij voorkomt, heeft men van tegenstrijdigheid bij JAMES gesproken, omdat hij nu eens ‚satisfaction‘, ‚to feel at peace‘ of iets dergelijks als criterium van waarheid noemt en dan weer het nuttige of goede, de nuttige reactie, de goede daad. Ten opzichte van zijn ‚hedonisme‘ en zijn ‚aktivisme‘ kan, dunkt me, alleen op het standpunt van lafaards en luiaards de onverenigbaarheid worden bepleit. Men denkt en handelt — zoo kan men zich den samenhang denken — om te genieten, maar dat genieten gaat onmiddellijk met het denken zelf en het handelen zelf gepaard en in geen geval is de rust een genot dan na den arbeid.

In pragmatistischen zin zou dit zijn dat genieten *van* beteekent goed aangepast zijn *aan* of in overeenstemming leven *met* de omgevende werkelijkheid. M. a. w. wat ons voldoening geeft is in het algemeen, biologisch gesproken, de nuttige reactie. Men kan dus ook zeggen, dat die voorstellingen de ware of meest ware zijn, die ons in staat stellen op de voor ons organisme nuttigste wijze te reageeren. Het nuttige of goede gevolg is het criterium van de waarheid der voorstelling die ons leidt. Waar is de voorstelling omdat ze goed voor iets is, een goed hulpmiddel om ons doel te bereiken.

Zoo zijn dan het ‚Ware‘ en het ‚Goede‘ niet gekoördineerd, maar het eerste is ondergeschikt aan het laatste of valt er mee samen. Vallen ze samen, dan zouden we een van beide woorden kunnen missen; is het ware een soort van het goede, dan vragen we wat die andere soorten zijn en wat de *differentia specifica* van het ware is. JAMES gaat door met beide woorden te gebruiken zonder nadere verklaring. Zoo blijft het doorgaans ook onzeker of wij onder het ‚nuttige‘ of het ‚goede‘ het

1) *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig 1879, p. 78. FECHNER noemt dit ‚Practisches Princip‘. Het is inderdaad praktischer dan het gelijktijdige beginsel van PEIRCE.

individueele nut of dat van het grootst mogelijk aantal individuen, of dat van kleinere en grootere groepen als zoodanig of van een meer omvattend geheel, waarin het menschelijk geslacht is opgenomen, moeten verstaan. Eén ding is buitengesloten: JAMES is geen monist die over het al der dingen iets beweert. Zijn ervaring leert hem grenzen kennen die scheiden en wegen die verbinden. Verbinding, eenheid, harmonie voelt hij als het betere. Hij gelooft ook dat de eenheid in de wereld van onze ervaring toeneemt¹⁾. Dat is zijn meliorisme. In den strijd om het bestaan gaat het slechte onder en wint het betere. Zoo maken wij de wereld beter, ook door onzen strijd om de waarheid. Waar zijn die voorstellingen of overtuigingen die ons helpen om de wereld beter te maken, d. w. z. die ons zoo doen handelen dat er in het pluralistisch Heelal meer en meer eenheid of harmonie tusschen de deelen komt.

Dit is de waarheid die vooruitziet, die ons helpt onze idealen te verwezenlijken. De ware voorstelling is geen kopie (verdubbeling) van een eeuwig en onafhankelijk van ons gegeven werkelijkheid, maar een ontwerp dat wij de moeite waard achten om het uit te voeren. Het Pragmatisme volgt hier een wijze van uitdrukking die in de 19de eeuw meer en meer, in Duitschland vooral door LOTZE, gebruikelijk is geworden. Terwijl men vroeger gewoon was ten opzichte der zgn. werkelijkheid schijn en wezen te onderscheiden en het laatste dan de ‚ware‘ werkelijkheid te noemen, zoo onderscheidt men nu gaarne, hetzij in absoluten of in betrekkelijken zin, tusschen werkelijkheid en waarde en noemt dan óf de waarheid een waarde of de kennis van het waardevolle de ‚ware‘ kennis. Bij de behandeling van SCHILLER zullen we gelegenheid hebben hierop terug te komen. Maar ook JAMES ziet beteekenis en doel van ons weten daarin dat wij zooveel mogelijk de waarde der werkelijkheid vermeerderen. Met de oude voorstelling dat het bestaan-

1) *Essays*, p. 90.

de met zich zelf identiek blijft, dat in de oorzaak minstens evenveel, zoo niet meer, moet liggen dan in het gevolg, kan de nieuwe tijd niet rekenen. Evolutie, ontwikkeling, beteekent voor haar vooruitgang, het gevolg is meer dan de oorzaak. Wij ervaren het nieuwe, wij maken en scheppen het nieuwe, natuurlijk het betere : daarin ligt voor JAMES de beteekenis van de leer van wilsvrijheid ¹⁾.

Dat zijn de laatste en hoogste vragen voor JAMES : wat kunnen we van ons leven, wat van de wereld maken ? Om het leven beter, de wereld harmonischer te maken, trachten we de elementen ervan te leeren kennen. Wetenschap is voor ons een hulpmiddel tot dat doel. De waarheid van onze wetenschap kan alleen blijken uit het bereiken van het doel en het genot dat ons dit verschaft.

Hierover spreekt JAMES nu vaak in zeer individualistischen geest. Volgens BRUGMANS zou hij moeten komen tot een leer van de verscheidenheid van subjecten. Hijzelf zou liever van wisselwerking en samenwerking spreken. Het begrip ‚samenwerking‘ is het sociale moment in het Pragmatisme. Elke uitbreiding der ervaring met behulp van nieuwe begrippen beteekent de mogelijkheid van nieuw en ruimer samenwerken met anderen, met onze omgeving, met de wereld waarvan wij een deel uitmaken, met den God eindelijk, in wiens gemeenschap wij leven. Iets kennen beteekent : daarmee samenwerken op een wijze die bevrediging verschaft. Daardoor wordt de waarde der werkelijkheid verhoogd.

(Wordt vervolgd).

T. J. DE BOER.

1) *Pragmatism*, p. 115 vv.

BOEKBESPREKING.

Dr. B. J. H. OVINK. Het Kritisch idealisme. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op 2 Juni 1913.

De nieuwe Hoogleeraar in de wijsbegeerte, onze mederedacteur Dr. B. J. H. OVINK, verklaart zich gaarne geestverwant der Marburger-school van Neo-Kantianen: zoo ook in de rede waarmede hij zijn hoogleeraarsambt heeft aanvaard. „Er is misschien geen wijsgeerige school aan te wijzen, waar zoo talrijke hoogbegaafde en grondig onderichte denkers in volkomen eenheid van methode in de verschillende onderdeelen der filosofie de problemen bearbeiten en van dien arbeid in belangrijke publicaties getuigenis afleggen” verzekert Dr. OVINK, en neemt gaarne het woord van een fransch criticus over, dat zij weten te geven „un exemple aujourd'hui trop rare de cohésion, de solidarité, de collaboration philosophique”.

Geheel de inaugureele rede bewijst dat het den Hoogleeraar gelijk den Marburgers vooral te doen is om wetenschappelijkheid in filosofeeren, en dat zijn wijsbegeerte haar wetenschappelijk karakter ontleenen zal aan zuivere methodiek. De zelfbeperking en het zelfvertrouwen aan deze opvatting van de wijsgeerige taak eigen, geven aan deze inaugureele rede hun kachet van soberheid en ernst. Wij hebben haar juist om den gelijkmatigen, gedegenen toon, die niet den rhetor maar den onderzoeker verraadt, en die eer van SOKRATES dan van GORGIAS geleerd is, met welbehagen aangehoord.

Het vraagstuk waaraan Dr. O. zijn aandacht wijden zal is in eerste plaats de kenkritische logika, en inzonderheid de Ideëenleer, als leer van de fundamenteele vormen der kennis. Is het hier te doen om te bepalen de wetmatigheid, die in de menschelijke kennis heerscht, ook in de ethische en aesthetische beoordeeling is de zelfde wetmatigheid of logos opmerkelijk. En naast het kenkritische vraagstuk verrijst het axiologische. Er is in de bewerking dezer vraagstukken stof genoeg voor een wijsgeerige levenstaak!

Dat de wijsbegeerte haar wetenschappelijkheid niet heeft door uit

de gegevens der wetenschappen slotsommen te trekken, en dat zij haar aan niets anders ontleent dan aan zichzelf, staat ook voor Dr. O. buiten twijfel. Als ondergeschikte der empirische wetenschappen zou zij nooit een zelfden graad van wetenschappelijkheid bezitten, laat staan een hooger! Zij zou het nooit verder brengen dan tot synthesen van zeer betrekkelijke geldigheid. Dat zij als wetenschappelijke wijsbegeerte geen metafisika zijn kan, en in wezen kritisch is — ziedaar een punt waarover ik thans niet twist. Dat er geen metafisika bestaan kan dan in vóór-kantschen zin zij echter niet al te grif toegegeven!

Wij wenschen aan Dr. OVINK een vollen arbeidstijd, waarbij hemzelf steeds meer de waarheid blijke van het woord, waarmêe zijn rede aanvangt; „met blijdschap constateeren wij het feit, dat in onze dagen allerwege, ook en niet het minst in ons land, een groote belangstelling bestaat voor de studie der wijsbegeerte”.

B. DE H.

B. DE LIGT. Ontwerp-Beginselverklaring voor den Bond van Christensocialisten. Drukkerij „De Toekomst”, Schiedam. 50 cts.

Bijna een jaar geleden is deze Ontwerp-beginselverklaring verschenen en kort daarop door den Bond van Christensocialisten aangenomen. Door de aanneming van dit ontwerp is deze Bond opengesteld ook voor niet-orthodoxe Christenen, die zich bij de geloofsbelijdenis in het „Symbolum Apostolicum” neergelegd niet konden neerleggen. Een ingrijpend besluit, dat niet om taktische, doch om principiële redenen werd genomen. Dadelijk reeds bij de uiteenzetting van dit punt treft de handige, glasheldere betoogtrant de juiste keuze der aanhalingen uit orthodoxe en moderne schrijvers, uit de werken van voor- en tegenstanders, waar de verflauwing der grenzen tusschen orthodox en niet-orthodox wordt aangewezen, om tot de principiële slotsom te komen, dat orthodoxen van verschillende richting en moderneren allertreffendst overeenstemmen in hunne beschouwingen over het uitgangspunt der christelijke zedeleer: met weinig verschil zelfs in hunne woorden wordt hier schoone eenstemmigheid geconstateerd tusschen KUYPER, BALJON, CANNEGIETER en DAAN VAN DER ZEE! Ja zelfs alle christelijke ethici kennen den christen eene roeping toe voor heel het wereldleven.

De eischen dezer ethiek, gegrond op liefde tot God, die liefde tot ons zelf en den naaste insluit, zijn in lijnrechten strijd met de maatschappelijke verhoudingen zooals die zich onder het kapitalisme hebben ontwikkeld: met uitlatingen van Dr. KUYPER en Mr. VAN DE LAER wordt dit bevestigd.

De profeten van het Oude Verbond hebben reeds tegen het sociale

onrecht hunner dagen gefulmineerd, het wezen van het christendom sluit in zich vurig streven naar eene rechtvaardige samenleving, maar de kerk heeft weinig ernst gemaakt met hare sociale taak. In een kort historisch overzicht wordt dit duidelijk gemaakt. Wel heeft het Calvinisme erkent zijne roeping in dezen, maar tot verwerkelijking er van is het niet gekomen. De kerk was ingeslapen, getuigt DR. A. KUYPER, en de sociale nooden, de onzeggelijke arbeidersellende in het begin der negentiende eeuw, door mannen als BILDERDIJK, DA COSTA, GROEN met ontzetting waargenomen, heeft de kerk niet tot het besef gebracht, dat ze een roeping in dezen had te vervullen. „Het oude vlammeende christelijk utopisme was morsdood, het ideaal eener nieuwe aarde, hemelsch van gerechtigheid was niet meer.” Een krachtig sociaal utopisme is ontwaakt in de verkondigers van het socialisme: zij prediken eene maatschappij op rechtvaardigheid en samenwerking gegrond. Hun sociaal beginsel is dus zuiver christelijk. De kern van het verder betoog van DE LIGT is dit, dat het christendom zijne sociale roeping alleen kan vervullen door te streven naar de verwerkelijking van het oeconomische programma der sociaal-democratie.

De sociale ethiek van Dr. SLOTEMAKER DE BRUIJNE, de opvattingen van Mr. VAN DE LAER worden scherp gekritiseerd. In de bestrijding van den laatste is dit het zwakke punt, dat DE LIGT niet nader de sociale noodwendigheid uiteenzet van de socialisatie van grond en productiemiddelen, welk betoog uit te werken, is opgedragen aan eene tweede commissie uit den Bond van Christensocialisten. Voor de vraag gesteld: „is de kapitalistische maatschappij de verwerkelijking der christelijke sociale ethiek of vindt dit zijn ideaal in de socialistische oecomië, dan is het antwoord van DE LIGT het juiste.

Maar in deze brochure is *niet* aangetoond op historische en oeconomische gronden, dat er geen anderen uitweg is dan de socialisatie van grond en productiemiddelen, om de christelijke idee in onze maatschappelijke verhoudingen tot heerschappij te brengen. Wel blijkt uit deze brochure opnieuw dat de grootsche beweging der sociaal-democratie voor eene samenleving op samenwerking gegrond het sociale geweten van vele christenen heeft wakker geschud. Aan een overtuigd aanhanger van de socialistische oeconomie schenkt dit stelsel zonder twijfel een schoone harmonie met de christelijke zedeleer op maatschappelijk gebied. En zoo het socialisme niet naar eigen inzicht rechtvaardiger samenleving zal brengen, toch is het een groote kracht ten goede bij de verwerkelijking der christelijke sociale idee! Zuiver is DE LIGT's weerlegging van enkele bezwaren van Mr. VAN DER LAER (in verband met de zonde) op historisch-philosophisch gebied. Helder zet hij het verband tusschen menscheijk bewust handelen en het voltrekken van het wereldproces uiteen.

Het laatste gedeelte der brochure is gewijd aan het principiëel verschil tusschen Christensocialisten en Marxisten die de religie gansch

en al negeeren, en ze beschouwen als een machtsmiddel der thans heerschende klasse. DE LIGT geeft toe, dat de kerken herhaaldelijk aanleiding hiertoe hebben gegeven, niettegenstaande het wezen van het christendom het zelfde maatschappelijke ideaal stelt als het socialisme.

Tegen de strijdwijze der S. D. A. P. heeft de christensocialist bovendien een reeks ethische bezwaren, die tactisch samengaan onmogelijk maken.

Deze beginselverklaring is niet alleen van belang om de beginselen, die er in worden verkondigd, maar vooral ook door de wijze waarop dit geschiedt.

Strakke, klemmende betoogtrant, gloeiende overtuigingskracht, zuiver ideëele levens- en wereldopvatting, vereenigd met zuiver wijsgeerig inzicht, maken dit boekje tot een belangwekkend verschijnsel in het geestelijk leven van ons volk.

J. VAN DER BERGH VAN EIJSSINGA—ELIAS.

Mej. Dr. CORNELIA SERRURIER. PIERRE BAYLE. C. B. M. DIXON, Apeldoorn.

Driemaal heeft ons vaderland een sterken invloed ondervonden van wat men den Franschen geest kan noemen, eerst bij den intocht der Vlamingen en Walen na den val van Antwerpen en het verlies der Zuidelijke Provinciën, tengevolge waarvan onze, de Nederlandsche Geloofsbelijdenis uit het Fransch is overgenomen, (1587), — 100 jaar later, toen LODEWIJK XIV ons den grooten dienst bewees, zijn nijverste en handigste burgers op elk gebied, op aanraden der Jesuïeten uit zijn rijk en hierheen te drijven, (1685), — en eindelijk in 1789 toen de Fransche ideeën met de sancsulottes hier triomfantelijk werden ingehaald.

Merkwaardig vooral is de invloed dier vreemden in de 17de eeuw.

Op elk gebied valt hun werkkracht en hun vernuft te bespeuren, maar niet het minst blijkt die in de letterkunde van dien tijd.

De Franschen waren ons op dat punt ver vooruit. Zij hadden als 't ware de Romeinsche beschaving uit eerste hand overgenomen en toonden in hun taal en letteren een gemak en voortreffelijkheid waarbij de onze onbeholpen en ruw afstak. Door hun overkomst en gedwongen vereenzelviging met onze maatschappij, werd onze schrijftaal gekruischt en onze gedachtenkring verruimd. Onder hen wien we in dit opzicht zeer veel verplicht zijn behoort PIERRE BAYLE, en het is de moeite waard in het boek van Mej. Dr. SERRURIER na te gaan, hoe zijn geest reageerde op wat hij hier in Holland ontmoette en hoe hij omgekeerd daarvan den invloed ondervond.

De dogmatische periode van het begin der 17de eeuw was voorbij, de min of meer sceptische tolerantie van de laatste helft was aan-

gevangen. Daarin vond een man als BAYLE zijn sympathiën. Wat niet wegnam dat nu en dan het vuur van den geloofsijver weer aanwakkerde en waar 't zich kon huwen aan politieke drijfveeren gevaarlijk werd voor vrijzinnigen van BAYLE's gehalte. Als moralist en zielkundige was hij een scherp beoordeelaar van onze Hollandsche toestanden. Maar aangezien hij zuiver letterkundige en geen wijsgeer was, behield het geloof bij hem de overhand en kon hij, hoewel in en voor zijn tijd zeker zeer nuttig, geen blijvenden invloed uitoefenen. Van 't hoogste belang is en blijft zijn letterkundig werk. Groote geleerdheid en kennis van zijn tijd zal niemand daaraan kunnen ontzeggen. Het zijn echter hoofdzakelijk de twistpunten waartoe zijn werken aanleiding gaven, die door onze schrijfster aandachtig zijn gevolgd, ten gevolge waarvan haar boek niet alleen een biographie van BAYLE maar ook een schets geworden is van het geestelijk leven onzer voorouders op 't laatst der 17de eeuw.

Evenals ERASMUS heeft BAYLE weinig of niets bereikt, maar zijn werk zelf verdient hoogachting. BAYLE behoorde tot de halven, maar hij was een talentvol man.

Hij zag hoe 't dogmatisch drijven vaak de zedelijkheid in den weg stond en predikte nu openhartig tolerantie om ten minste de moraal te redden. Dat door deze redeneering het dogma niet welnig in 't gedrang kwam, zocht hij voor zich zelf en anderen te bemantelen, de ware rechtzinnigen wisten 't hem echter herhaaldelijk te beduiden.

BAYLE was evenmin wijsgeer als velen onzer tooneelschrijvers zielkundigen zijn, maar even als nu schonk men in dien tijd gaarne dien naam als epitheton ornans. Op blz. 40 en elders wordt hij ook door Mej. S. zoo genoemd. Dit is m.i. minder juist.

Ook is het moeilijk toe te geven dat de leer der Protestanten bestond in het vrij onderzoek (blz. 12). Dat is wel een zeer sterk verbreide meening, maar niet juist. Het Protestantsche beginsel leert vrij onderzoek van den Bijbel, en dat is iets geheel anders.

Ook op blz. 22 vindt men deze beschouwing van het Protestantisme terug. LUTHER en CALVIJN hebben volstrekt niet de grondslagen van het geloof aangetast. Van individualisme was bij hen geen sprake.

Belangrijk is het overzicht van Hst. II, waarin de godsdienstige en politieke toestand van ons vaderland beschreven wordt. SPINOZA wordt over het algemeen goed geteekend. Men zie vooral wat daarvan op blz. 121 gezegd wordt. De bewering dat zijn wijsbegeerte op 't cartesianisme gebouwd zou zijn, is evenwel moeilijk te verdedigen. Dit denkbeeld is aan KUNO FISCHER te wijten.

De Waalsche kerk wordt wel wat al te gunstig voorgesteld. Dat deze verdraagzamer zou zijn geweest dan de Hollandsche valt te betwijfelen.

Willem I die werkelijk verstond wat godsdienstvrijheid was, heeft altijd veel tegenwerking ondervonden van de Walen en de predestinateleer was van uit België in ons land doorgedrongen.

Onze reformatie was Fransch getint.

Dat aan onze Republiek de eere toekomt de vrijheid van geweten te hebben verdedigd, is zooals op blz. 33 wordt betoogd alleen aan onze magistraten te danken, die wel zorgden dat de Synoden geen stap deden buiten hun gebied.

Dit is waarschijnlijk de reden dat hun Acten, zoo vaak over de meest belangrijke zaken zwijgen, waarover Mej. SERRURIER zich zoo terecht op blz. 167 beklagt.

Op elke vergadering was een Gedeputeerde van de Staten tegenwoordig en deze had in last om elk vonkje van vervolgingsijver dat zich vertoonde reeds bij den aanvang onder allerlei voorwendsels te verstikken. Men had genoeg gehad van de beroering in 1618.

De lof aan BAYLE toegezwaaid voor zijn Dictionnaire is wel verdiend. Voor elken letterkundige is het een genot dat magazijn van kennis en geleerdheid op te slaan. Toch komt ook daarin BAYLE steeds weer te kort met zijn theologische of atheologische meening omtrent de religie. BAYLE meende een onafhankelijke moraal te kunnen prediken, hij vergat dat men wel een moraal kan voorstaan onafhankelijk van eenige religie, maar niet een moraal die geheel onafhankelijk zou zijn van eenige wereldbeschouwing. Dat in te zien was zijn tijd niet gegeven die nog voor 't grooter deel zuchtte onder den ban der traditie. Zeer juist heeft Dr. SERRURIER dit uiteengezet op blz. 202 van haar boek en vooral op blz. 207 waar zij P. BAYLE met volkomen recht een plaats aanwijst onder de oprechte calvinisten.

Niemand zal het boek van Dr. SERRURIER onvoldaan ter zijde leggen, liefhebbers van Holland's geschiedenis kunnen er veel uit leeren, en leeken zullen bij die lezing veel opheldering vinden over de groote vragen, welke in dien tijd ons land, dat toen aan de spits der beschaving stond, in beroering brachten. De aangename stijl en de verzorgde uitgave (ligt en licht) dragen er toe bij om de kennismaking te vergemakkelijken. We mogen onze letterkunde met deze uitgave gelukwenschen.

Dr. W. MEIJER.

Dr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Uren met SCHOPENHAUER. Een keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een inleiding en aantekeningen voorzien. Hollandia-drukkerij, Baarn

De Hollandia-drukkerij, die reeds met succes zoo menige serie geschriften in het licht zond, waarmee zij de geestelijke en intellectuele opvoeding des volks bedoelt, heeft ook nu weer hare lezers verheugd met de belofte eener reeks „boeken van wijsheid en schoonheid”. Deze reeks, waarin een werk over SHAKESPEARE door Dr. EDW. B. KOSTER en een over SPINOZA van de hand des ondergeteekenden verschijnen zullen, is thans met genoemden arbeid over

Schopenhauer geopend. Prof. v. D. WIJCK geeft na een inleidende beschouwing over den filosoof een reeks van vertaalde fragmenten. Zij zijn gekozen uit: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”; „Welt als Wille und Vorstellung”; „Ueber den Willen in der Natur”; „Die beiden Grundprobleme den Ethik”.

In de inleiding schetst Prof. v. D. W. in groote trekken het standpunt der Schopenhauersche wilfilosofie in tegenstelling met de Hegelsche redeleer en in verhouding tot de Kantsche kenkritiek en wijst op eenige harer inkonsekventies en raadselachtigheden. Ook wordt de Schopenhauersche moraal uit de tegenstelling met die van KANT toegelicht; en worden eenige aanknoopingspunten van het wijsgeerig pessimisme met de tegenwoordige geestesstromingen aangewezen.

Uitdrukkelijk vermeldt de vertaler dat hij de Parerga buiten zijn werk gelaten heeft omdat zij reeds in vertaling van de hand van Dr. v. D. BERGH VAN EIJSINGA verschenen zijn. Dit is misschien ook daarom gelukkig, omdat in een geschrift, dat op algemeene en niet op speciaal voor S. geïnteresseerden lezerskring rekent, het beeld van den wijsgeer enkelvoudig moet zijn. Er duikt in SCHOPENHAUER nog een andere persoon op dan de openbare: de mystische versmacher naar het Oneindige Niets, steeds verlangend en steeds beneden zijn verlangen blijvende; maar deze SCHOPENHAUER is een wonderlijke doorkruiser van den openbare, en die met dezelfde wijsbegeerte het tegenovergestelde bedoelt. Er is ook een vulgaer-rationalistisch-aufklärungs-element in dat gekompliceerden wijsgeerenkarakter. Deze beide SCHOPENHAUER-elementen moeten bij de uitbeelding van den hoofdvorm der Schopenhauersche filosofie maar liefst buiten beschouwing blijven. Om een enkelvoudig beeld van dezen invloedrijken wijsgeer der 19de eeuw is het te doen en dit is met vaste trekken door Prof. v. D. WIJCK ontworpen, terwijl het schoone Duitsch door den vertaler in een even voortreflijk Nederlandsch is overgebracht.

B. DE H.

ERRATA.

In het artikel „Het Nihilisme in de Indische en antieke Wijsbegeerte” voorkomend in de vorige aflevering van dit Tijdschrift zijn in de spelling der Sanskrit-namen de volgende drukfouten ingeslopen. (De speciale schrijfteekens voor de transcriptie van het Sanskrit behalve de ç zijn weggelaten):

bl. 167 r. 8	staat : Braham	lees : Brahman.
r. 3 v.o.	„ : Mahabaratam	„ : Mahabharata.
noot 3	„ : Brihadamyaka Up.	„ : Brhadaranyaka Up.
bl. 168 r. 9	„ : Vaiceshikam	„ : Vaiçesika.
	„ : Uyayana	„ : Nyaya,
	„ : Sankhyam	„ : Samkhya.
	„ : Munanda	„ : Mimansa.
r. 15	„ : Cancara	„ : Çankara.
r. 6 v.o.	„ : Cunya	„ : Çunya.
noot ¹⁾	„ : Santrantikas	„ : Sautrantika's.
bl. 170 r. 5	„ : Madhyamika-Sastra	„ : Madhyamika-Çastra.
noot 3	„ : Maihayana Up.	„ : Maitrayana Up.
bl. 171 r. 3	„ : Atankaravatara	„ : Alamkara-vatara.

BESCHOUWINGEN OVER DE ANORGANISCHE NATUUR

DOOR

Dr. H. W. Ph. E. v. D. BERGH VAN EIJSINGA.

Wijsgeerige geesten hebben van oudsher beseft dat de wereld in haar werkelijkheid een eenheid is, en dus is het dan ook geformuleerd in de bespiegeling der Hindoes, in de stelsels van de Jonische filosofen, van de Eleaten, door SPINOZA, om slechts enkelen te noemen. Het *monisme* beantwoordt dan ook aan een grondwet van den geest, en in de wereld, waarmee die geest zich in betrekking stelt, zal, volgens elke wetenschap, de eenheid aller dingen moeten worden opgespoord. Maar niet minder is dit eene er inderdaad als veelheid: *pluralistische* systemen accentueeren dit moment, zoo DEMOKRITOS, zoo, in latere tijden, LEIBNITZ, BAHNSEN e.a.: gelijk het monisme abstract is genoemd, wanneer niet duidelijk wordt hoe het tot de veelheid komt, zoo is er een abstract pluralisme, dat den overgang niet aanwijst tot het ééne: LEIBNITZ's monadenleer is er een voorbeeld van.

Het ware is dit abstracte niet, want het is kenmerkend voor het ware, dat het de tegendeelen in zich vereenigt om ze op te heffen. Zoo is, in dit geval, het ware, en de bewustwording er van, de waarheid, in een denkwijz die

het veeleenige als wet en zin der wereld stelt. En wie let op wat het Eene en het vele eigenlijk is kan zich aan dit inzicht niet onttrekken.

Het Eene is een eenheid van dat wat het samenbindt : zelfs het getal één laat zich in zijn deelen splitsen, is een som van breuken, evenals elk ander getal een product van factoren, een macht van zijn vierkantswortel is. En het vele is een bijeenzijn van eenheden, m.a.w. is in dubbele richting één : als saamgesteld, en ook naar het moment van het samenstellende, dat elk voor zich één is, gezien wordt op zich zelf.

Passen wij dit toe op de geheele werkelijkheid, dan moet deze tweevoudig worden opgevat : naar het eenheidsmoment en naar het veelheidsmoment, als wezen en verschijningen, als substantie en accidentiën, als subject en de tallooze objecten. Niet alsof de hier gebruikte woorden en categorieën gelijkwaardig zijn, elk volgend paar is de waarheid van het voorafgaande ; noemt iemand de tweeenheid der wereld met de woorden wezen-verschijning, dan zeg ik : veeleer substantie-accidentiën, veeleer subject-objectiviteit. Men zou de ontwikkeling der filosofie der laatste eeuwen kunnen kenschetsen allereerst als een ontwikkeling van SPINOZA tot KANT : vond SPINOZA de categorie bij uitstek in de substantie, KANT werd het duidelijk dat die categorie het subject moest heeten, en zij die na hem kwamen hebben dit, nadat hij hun den weg had getoond, nog beter ingezien, omdat zij van het individueele subject zich wisten te verheffen tot het absolute of Wereldsubject. Dit zou dan de Rede zijn, en inderdaad is alle wetenschap, alle filosofie er op uit de redelijkheid der wereld te ontdekken, die dan ook reeds voorondersteld is in den Nous van Anaxagoras, de Idee van PLATO, den Logos van Stoïci en Alexandrijnen, gelijk de moderne onderzoeker steeds en overal den begrijpelijken samenhang der dingen postuleert. Maar juist het feit dat er *begrepen* moet worden, beteekent dat het begrip in de wereld *verborgen* is : het eene is er ongetwijfeld,

maar het is er in en door het vele ; eerst denkend nadert de geest de Eenheid, voorloopig wordt zij, als voor ons omsluit, vermoed, maar niet gekend. Of m. a. w. de Idee die de Eenheid is, de Wereldrede zelve, komt slechts tot ons in de gestalte van de vele ideeën en hare verenkelingen ; wij naderen haar slechts door het medium der Natuur, en dat het niet anders kan, ligt reeds in het voorafgaande, maar wordt bovendien ons nog duidelijker als wij het volgende overwegen.

De Idee, de Rede is zuivere *gedachte*, zuiver *denken*, beide tegelijk, omdat deze categorieën ongescheiden onderscheiden zijn. En daar zij het ware is aan alles, van alles de grond, de wortel, ligt in haar tevens het moment van werken ; als het wezenlijke, werkelijke werkt zij, en zoo is zij op hare wijze een voorafschaduwing, een voorloopster van wat in de menschen is de *wil*. Maar er kan geen sprake wezen van een denken van niets, een willen van niets : het absolute, onbewuste Denken en Willen, dat de Idee is, heeft een inhoud, het subject heeft een object, waarvan het onderscheiden en waarmee het tevens één is, en deze inhoud, dit object is de Natuur, het Al. Is de Idee zonder meer Denken en Willen als potentialiteit, deze potentialiteit wordt een realiteit in de Natuur, om zich in den geest tot hare eigene idealiteit op te heffen. Want ligt het in de rede zelve dat deze Rede, als Wereldeenheid, er in den trant der veelheid, als subject en als objectiviteit, als ontal van objecten is, niet minder spreekt het vanzelf, dat de eenheid zich eenheid moet betoonen waar zij zich de veelheid onderwerpt, dat zij subject moet blijven waar zij uit de objecten terugkeert tot zich zelf. Dit nu is de zin van het wereldproces, en daar zich hierin het object verwerkelijkt, bestaat het in *ontwikkeling*, want *ontwikkeling* is daar, waar een zelfde subject een reeks van phasen doorloopt die noodzakelijkerwijze de eene uit de andere voortkomen, waar dus de laatste als het ware in elke voorafgaande reeds is aangelegd. En de uitkomst van deze ontwikkeling, waarin causaliteit en

finaliteit blijkbaar samenvallen, kan dan geen andere zijn dan de tot zich zelf gekomen eenheid, de tot zich zelf gekomen Idee, die nu dus niet meer voorbewust, onbewust is, maar die uit hare objectiviteit zich heeft hervonden, zich zelf is bewust geworden, en die dan *Geest* heet, in hare opperste voltooidheid en bevrijdheid : *absolute Geest*.

De Natuur toont dan ook een opklimming van het aanvankelijk overwegend vele tot de eenheid, en juist hierin openbaart zich haar ontwikkeling. Deze toch is, volgens de definitie van SPENCER, toenemende integratie en differentiatie, vereeniging die meteen beteekent toenemende ongelijkslachtheid. Welnu, letten wij op een oorspronkelijken staat van zaken in eenig gebied van de ruimte, dan zal hier volgens den natuurkundige een stof worden gevonden, die zich langzamerhand verdicht, maar ook in verschillende richtingen meer bepaald, concreter wordt. Wat in de rede ligt : dat het vele allereerst is telbaarheid, quantum naast quantum, quantitatief verband, dat heeft de natuurwetenschap dan ook steeds voorondersteld als het uitgangspunt der evolutie. Dit is niet te verwonderen, omdat het eenzelfde geest is die in den vakgeleerde arbeid als die in den logicus gedachten aan elkander rijgt. De Idee, het Eene, is, in tijd en ruimte, er als veelheid, wat wil zeggen dat de wereld arithmetisch, geometrisch in elkander zit. Zij is quantitatief, quantiteit, en daar in het quantum, dat elke quantiteit naar hare waarheid is (want zij is een bepaalde quantiteit), vele eenheden zijn verbonden met elkander, die zich toch, als vele van elkander onderscheiden, hebben wij hier het oerwezen in tijd en ruimte te denken als ident en different, als, op elk punt, van zich zelf op alle andere punten, verschillend, er van onderscheiden en er tevens mede één.

Dit oerwezen noem ik energie, niet slechts omdat de moderne physikus gaarne met dit grondbegrip werkt, maar ook omdat het de grond, de springwel is van alle realiteit, omdat het inderdaad *energisch* is, voor-

waarde tot alle mogelijk natuurlijke en geestelijk existeren, onmiddellijke veruitwendiging van de Idee, die de Middeneeuwsche Scholastiek als *Actus Purus* heeft benoemd. En daar wij hier voorloopig nog enkel te letten hebben op het quantitative, daar quantitative onderscheiden eerst later aan de orde komen, zeggen wij dat wij hier te doen hebben met de quantitative of *mechanische energie*. Deze nu heeft twee kanten: zij is op ieder punt zooals wij zagen met zich zelf op alle punten elders één, zij is op ieder punt van zich zelf op alle punten elders onderscheiden. Zij is *attractie* en *repulsie*: evenals de materie bij KANT gaat de energie bij ons in attraheeren en repelleeren op. Maar indien ik mij nu zoo de mechanische energie denk, quantitatief, zelf een quantum, dat uit tallooze quanta bestaat, dan zal elk dezer quanta, repulsief en attractief tegelijk zijnde, een sfeer op zich zelf vormen, doch, andere van zich uitsluitend en toch weer andere naar zich toehalend, is elk dier quanta in zich zelf berustend, is het *zwaar*. Doch dit is het tegendeel van hetgeen wij eerst hadden, eerst hadden wij de verruimtelijkte (en vertijdelijkte) Idee, het Eene was, als veelheid, buiten zich zelf, en nu bespeuren wij dat het in weerwil daarvan of juist op grond daarvan in zich zelf berust. Elk der veelheden, der energiequanta toont zwaar te zijn, en daardoor te negeeren de vooronderstelde ruimtelijkheid, tijdelijkheid, kortom het zijn zonder meer waartoe de Idee, in hare veruitwendiging was teruggezonken. Negeert de Idee in het energiequantum dit door haar vooronderstelde, dan beteekent dit, dat het energiequantum zich van *ruimte, tijd, zijn onderscheidt*. M.a.w. het is *in* de ruimte, neemt *plaats* in, is *in* den tijd of heeft *duur*, is niet maar het zijn zonder meer, maar in het zijn treden onderscheiden op, die voorloopig nog louter quantitatief blijken, of wel, aangezien het zijn van de energie, *zwaarte* bleek, krijgen wij nu een *bepaalde zwaarte* en deze heet *gewicht*. Energiequanta die een bepaalde plaats innemen, een bepaalden tijd duren, een bepaald gewicht vertoonen,

noemen wij *massa's*, en zoo verstaan wij wat het Al ons inderdaad te aanschouwen geeft : *massa's* die in tijd en ruimte met een bepaald gewicht existieren, op elkander werken, d.w.z. waar zij elkander aantrekken elkander toch ook repelleeren, buiten elkander blijven, kortom, *massa's* die in de verhouding treden van naar elkander toe te *vallen*, waarbij dan een teruggekaatst worden, waarbij zoowel de *stoot* als de *worp* in de rede ligt. *Alles is beweging* van *massa's*, noch HERAKLITUS, noch de Atomisten, noch de moderne natuurwetenschap hebben gedwaald, toen zij dit verkondigden, en *rust* is ten slotte een (tijdelijk) evenwicht van bewegingen die in verschillende richtingen gaan, en duurt totdat dit evenwicht van elders uit verbroken wordt. De eenheid van beweging en van rust, van de oude phronomie en de oude statika, geeft ons te zien de *absolute mechanika*, waarvan wij een voorbeeld voor oogen hebben in het *zonnestelsel* : om een rustend middenpunt (want de eigen beweging der zon kan in dit verband verwaarloosd worden) wentelt zich de planeet, en volkomen juist is de theorie die deze wenteling de resultante noemt van een centripetale en een centrifugale beweging : de planeet zou haar eigen, oorspronkelijke richting moeten volgen, haar tegenwoordig zonnemiddenpunt vliedend, indien zij niet telkens dit middenpunt zocht door de attractie van haar veel grootere moederster, en de uitkomst van beide onderscheidene krachten is een roteeren van de planeet om haar zonnecentrum heen. Maar iedereen begrijpt dat, zij het in geringe mate, de planeet haar zon aantrekt (we denken aan een gelijkwaardige relatie : die van maan en aarde en wat er gebeurt in ebbe en in vloed), zoodat ons voor den geest komt de algemeene *gravitatie*, die in het kleine zoowel als in het groote, die in alles werkt. Ja, die alles *is*, want wat hebben wij hier anders, voor ons dan de straks genoemde energie, die nu echter, als het subject, door zijn objectiveeringen heen tot zich zelf is gekomen, of liever : steeds dus tot zich zelf komt, al hebben wij het eerst nu in verloop van ons betoog,

in den tijd bedacht? Wij zullen de energie, met het oog op wat zij verder blijken zal te zijn, thans *physische energie* noemen, en dan is, wanneer wij terugblikken op die wereld van massa's en nogmaals en weder massa's, elk dezer een functie of een totaliteit van *functies*, waarin de ééne energie zich verveelvuldigd heeft. Maar wanneer zij dit heeft gedaan en immer doet, wanneer het subject zich volbracht heeft en volbrengt in zijn objectivatiën, wanneer het subject dus tot zich zelf komt en kwam, dan is het steeds de idealiteit van al de voorafgaande realiteit, dat wat het evenwicht stelt tusschen zijn objectiveeringen, en dan noemen wij het *aether*, omdat, volgens de moderne natuurkunde, de aether het is die bij de aantrekking tusschen de lichamen onderling bemiddelend werkt, die dus het evenwicht schept, daarom blijkt het eene zelf, het algemeen subject. En wij bedenken hierbij hoe HEGEL het licht het absolute „Selbst der Materie” heeft genoemd. Wij voor ons zijn nog niet toe aan het licht, want dit zal straks een bijzonderheid aan den aether blijken te zijn, doch in dien aether zien wij inderdaad het zelf en wel dat van de eene energie, zich openbarend in zijn veelvuldige objecten. Is het het eene, is de aether het eene op dezen trap, dan is hij *continu*, bergt hij de veelheid in zich, dan moet in dit continue het *discrete* zijn, en, na het voorafgaande, kunnen wij een en ander enkel denken als verschillende *spannings toestanden*, immer; toestanden van attractie en repulsie in den eenen aether. Maar wat verschillend is, is het door zijn bepaaldheid; die toestanden zijn dus bepaald, begrensd, zij worden van elders genegeerd, de bepaaldheid verandert voortdurend, en dus kan het niet anders of de aether is in voortdurende beweging: er zijn grootere of kleinere golvingen en trillingen, en hiertoe behooren dan de groote HERTZ- en de kleine RÖNTGEN-golven, en de gemiddelde: *licht* en *warmte*, als ook de eenheid van deze beide, die wij noemen: *gloed*.

Ligt het in den aard der zaak dat wij, als resultaat van deze bewegingen, van deze spanningsonderscheiden

een eindelijke *vereeniging* denken (een feit waarvoor de leer van de „Energieentwertung” de aandacht vroeg), dan kan het ons intusschen niet verborgen blijven, dat deze evenwichtstoestand van te voren *wordende* was, dat zij er was en niet was, bezig was zich te verwerken, in het vroegere was *aangelegd*. Op elk punt van dezen weg die tot dit einde voerde had men dus bij onevenwichtigheid evenwichtigheid, en wie zou ook durven volhouden dat de wereld, zooals wij die kennen, van evenwicht zou zijn verstoken? is niet veeleer in de voortdurende wisseling, in de altijd aanwezige storingen de werkelijk, werkzame harmonie? Compensatie vooronderstelt decompensatie die zich recompenseert, en is de eindstaat van zaken in een voor ons overzienbaar deel van den kosmos de idealiteit van al het voorafgaande, dat waarin al het voorafgaande is „aufgehoben”, die eindstaat is meteen wat al het vroegere was, want daarin verwerkelijkte zich dezelfde idealiteit. En bleek dat vroegere niet maar louter evenwichtigheid, maar evenwichtigheid bij onevenwichtigheid, dan is de eindelijke toestand evenzoo te denken, m.a.w. ook hier treedt decompensatie op, en is een nieuw begin, en de Hindoes hadden gelijk toen zij gewaagden van Kalpa’s of wereldperioden die elkander opvolgen. Maar dan ligt hierin opgesloten dat de energie eeuwig verdeeld is in zich zelf; dat zij zich eeuwig van zich zelf onderscheidt; wat toch is het anders als wij van decompensatie spreken, of van het idente dat zich uit zich zelf in talloze functiën verbijzonderd heeft? Wat wij op hooger niveau zien gebeuren als het wereldwezen in den bewusten geest tweevoudig is: het ik en zijn voorwerpen, dat is hier eveneens het geval, ook hier is die tweespalt, maar draagt hier, uit den aard der zaak, een anderen naam. Zij heet hier het *elektrische*, en onderscheidt zich zelf in *positief* en *negatief*, dat zich van zich zelf afstoot, zoodat wij de energiequanta te denken hebben als positief- en als negatief-elektrische deelen (*elektronen*). Maar daar beide identiek zijn in en door hun tegenstelling, daar beide het ééne subject

vertegenwoordigen, het zelf, dat zich van zich zelf onderscheidt, is het positieve ook negatief, het negatieve ook positief, of liever: het een is overwegend positief, het ander overwegend negatief. Zij zijn dus buiten zich zelf, daarom te denken in den trant van de beweging, als *elektrische stroom*; ook zijn zij haar tegendeelen mee en vertoonen daarop een betrekking die zich in het *magnetisme* openbaart. Want het magnetische ligt in het vlak, loodrecht op het vlak van den elektrischen stroom, hetgeen beteekent dat de elektriciteit, in haar éénpoligheid, het omringende dat misschien evenwichtig is (want voordat de tweespalt kwam was er het betrekkelijk evenwicht, is dit dus het vooronderstelde) decompenseert zonder daardoor zelf intusschen zijn andere pool te vinden. Dit geschiedt eerst in de eigenlijke *stof*, de *materie* waarin positief en negatief zijn opgeheven, en hier blijkt de zin der tegenstelling: het negatief-elektrische is het moment der identiteit, het middenpunt, het positief elektrische dat van de verscheidenheid, het peripherische, zoodat het *atoom*, component van de materie, dan ook geacht moet worden te bestaan uit positieve electronen die om een negatief-elektrisch centrum zich groepeerden, er omhenen wentelen. Maar deze enkelheden, de atomen, zijn de materie in het algemeen, en nu is dit bekend uit de redeleer, die in elke natuurleer voorondersteld is: dat zich tusschen het enkele en het algemeene als bindend midden het bijzondere voegt: de materie legt zich uit elkander tot bijzondere elementen. Daarom is het onjuist te zoeken naar een oorspronkelijk element, al zijn aanvankelijk de verschillen klein, er zijn verschillen, want de algemeene materie heeft altijd haar bijzonderheden. Het atoom als enkelheid is nu eenmaal het niet-zijn van het algemeene, al is het anderzijds zijn zijn, omdat het algemeene slechts in het enkele existereen kan. *Zijn* en *niet-zijn* van de algemeene materie is het atoom, wat dan beteekent dat het ervan het *worden* is, of wel; het atoom beweegt zich in de richting van dat algemeene, ontwikkelt zich

tot iets bijzonders, tot velerlei bijzonders, de elementen praeciseeren zich, en dit gebeurt allereerst waar zich atoom met atoom tot *aggregaat* verbinden. Immers, waar wij van het quantitatieve moeten komen tot het kwalitatieve, is het punt van uitgang nog overheerschend quantitatief: atomen met atomen verbonden geven zekere extensiteit te denken, doch alweer is den logicus duidelijk dat extensiteit en intensiteit ongescheiden onderscheiden zijn. Ja, dat weet de natuurkundige ook en ieder mensch op zijne wijze: een groote watermassa drukt sterker tegen een sluis dan een slechts kleine massa: hier, in dit verband, wil dit feit ons zeggen, dat de nog louter quantitatieve, extensieve atoomverbinding, dat het aggregaat, anders werkt en anders is, naar mate het aan omvang wint. Er zijn dan ook *aggregatietoestanden*: in ruimer uitbreiding is hetzelfde er als gas, als vloeistof, in meer geconcentreerden vorm is het een vaste stof. Hier hebben wij dus qualiteiten, die quantitatief tevens zijn, en zoo zijn wij van het slechts quantitatief verband der enkelheden of atomen aangeland bij de bijzonderheden der *chemische* stoffen of elementen. De *physische* energie, die de waarheid was der mechanische, blijkt daar *chemische energie*. Het is de aard der elementen die, wij aan het werk zien in hun *structuur*, waaruit specifiek gewicht, innerlijke samenhang der atomen of cohaesie, meerdere of mindere elasticiteit zijn af te leiden. En naar buiten toe, in verhouding tot de vooronderstelde aetherbewegingen hebben wij de *capaciteiten* der elementen: hun relatie tot allerlei stralen, met name tot die van warmte en licht, hun *temperatuur* en ook hun *kleur*. Denken wij structuur en capaciteit, innerlijk zijn en uiterlijke betrekking tot de omgeving, samen, dan is die de mogelijke negatie van de stoffen: de stoffen worden bewogen en misschien uiteengehaald, verteerd, gebeurtenissen die kenbaar worden aan het *klinken* der voorwerpen, aan dat wat er aan *reuk-* en *smaakzin* van kenbaar wordt. Zoo is in elk geval het element een bepaald iets, dat echter de materie, zijn eigen wezen, zijn

eigen algemeenheid wel in zich maar ook al weer buiten zich heeft. Zwavel b.v. is materie, doch ijzer en koper zijn het ook, en nog verschillende andere stoffen: het algemeene is dus heel wat meer dan het enkele en het bijzondere; in dit enkele en bijzondere is het algemeene gevangen, dus streeft het naar het andere dat er van onderscheiden en toch zijn eigen wezen is. Of wel, in de taal der redeleer: het idente, dat zich onderscheidde, bergt in zich de tegenstrijdigheid; wij zullen dan ook in de wereld der chemische stoffen dezelfde tweespalt opmerken waarvan wij reeds een proeve zagen in de elektrische verschijnselen: uit het indifferente van de stoffen ontwikkelt zich voor onze oogen het contrast van *basen* en *zuren*, dat eerst in het *zout* opgeheven is. Maar allermintst bevredigend. Want het quantum zout verkeert onder dezelfde omstandigheden als het element van straks, heeft zijn algemeenheid nog veelszins buiten zich, het algemeene is dan ook het niet-zijn van het enkele, de algemeene materie vernietigt het atoom, en hier komen de verschijnselen ter sprake waarvan de jongere chemie ons weet te vertellen. Zgn. *kanaal-* en *kathodenstralen* laten ons zien dat de positieve en negatieve electriciteiten die het atoom opbouwen los kunnen worden, en dus denken wij een devolutie van de stof, die op haar beurt een hernieuwde evolutie is, zoodat een *kringloop* moet worden geconstateerd. Doch juist hierin is het enkele; het algemeene, dat de negatie van het enkele was, is dus ook zijn affirmatie, *niet-zijn* en *zijn* gaan ook hier samen in het *worden* of wel het algemeene wezen *wordt* in dit spel van enkelheid en bijzonderheid. Wij mogen dus verwachten een meer gecompliceerde vereeniging van stoffen, die in haar primitieven staat *menging* zal zijn: in het mengsel is het verband der deelen nog los, toch hebben zij reeds kwalitatieven invloed op elkander; bedenken wij slechts hoe b.v. de menging van vanille onder suiker het geheel den geur van vanille geeft. Maar inniger wordt de verhouding in de *kristallisatie*: door eigenaardige spanningen in een moederloog, door nog bij uitstek

mechanische gebeurtenissen dus, wordt bereikt dat om een kristallisatiepunt iets *groeit*, en daar wij hier een blijkbare verevening hebben, een proces dat uitloopt op evenwichtigheid, denken wij hier de idealiteit, die al weer is het zich verwerkelijken van een zelf. Dus is het niet vreemd dat het kristal, als uitkomst van zelfverwerkelijking, subject in objectiviteit, idee dus, het karakter vertoont van quantitatieve harmonie, want deze idee is een geval van de absolute Idee in hare vereindiging, en de Idee is de harmonie der wereld zelf. Ook waar het *kristal* tot stand komt, waar het niet blijft bij *celvorming*, *schuimvorming* of waar op zijn hoogst een *amorph mineraal* is aan te wijzen, is de zin der natuur nog niet bereikt. Het kristal is een object onder vele, heeft een wereld buiten zich. Opnieuw vraagt het zoeken der materie onze aandacht : in de eigenlijke *chemische verbindingen*, die van meer ingewikkelden bouw, zien wij stoffen die elkander aanvullen en met elkander een hoogere synthese vormen. Zooals alle synthese staat ook deze hier aan analyse bloot, en nogmaals denken wij den kringloop der materie ; de natuur heeft nog niet gevonden hetgeen zij in hare onbewustheid zoekt.

Intusschen heeft zij, langs mechanisch-physischen weg, een kosmos tot stand gebracht, een wereld die zich uit de oorspronkelijke elementen verdicht, een wereld waarin zonnen en planeten langs hare banen wentelen. Zij vooronderstelt dus een nevelvlek, waarin zich de deelen mechanisch-physisch-chemisch tot elkaar verhouden, en *sterren* ontstaan, die in verschillende perioden als *metaal-* en *koolstofsterren*, en eindelijk als *planeten* aanwezig, met elkander een *wereldstelsel* vormen, waarin het moment van rust vertegenwoordigd is in den *bouw*, dat der bewegelijkheid in de *oekonomie*, terwijl rust en bewegelijkheid samen gaan in het *evenwicht*, kenbaar zoowel uit *atmospherische* als de *hydrospherische* en *lithospherische* gebeurtenissen (wind en weder — eb en vloed, zeestroomingen — vulkanisme.) Want terwijl, zooals boven is aangewezen, de natuur niet alleen arithmetisch-geo-

metrisch, maar ook mechanisch-physisch existeert, is zij, als zoodanig, ook in het sterren- en planetenstelsel kenbaar, en zoo is de wereld een mechanisme en een chemisme — wat niet uitsluit dat zich in haar verwerkelijkt iets dat méér dan mechanisch is. Eigenlijk ligt dit reeds in het woord : *mechané* is middel, er is dus een doel, en dit doel is de dan tot zich zelf gekomen eenheid, waaruit de wereld is geworden en waaruit zij eeuwig wordt ; doel is niet het tot nu bereikte, waar het wereldzelf nog altijd buiten zich zelf is : hier een ster, ginds een planeet, daar een kristal, dit de wind. Het wereldzelf zal dus heensturen naar hoogere objectivatie waarin het zich subjectieveert, maar daartoe zal het noodig zijn dat het het zich als *leven* stelle. Dit doet het dan in die zeer samengestelde chemische verbindingen, de koolstof- (en zwavel-)verbindingen, welker ingewikkelde structuur en labiel evenwicht van opgehoopte energie sterk reageeren op prikkels, sterker terugwerking dan de ondervonden werking, dat is dus : zelfgestalting mogelijk maakt.

Voorloopig, in de anorganische wereld, waarover wij hier handelen, is dit leven er nog niet. Maar wel is er het wereldzelf en het is niet iets geheimzinnigs, het is alvast het evenwicht in de oscillerende momenten, het is het alles verbindende eene in de veelheid, dat wij straks als aether hebben beseft. En wanneer eens de levende ziel er is en de menschelijke geest, worden deze door dat ééne omringd en gedragen, als eilanden die uit „de aetherzee” oprijzen, hetgeen insluit dat er een ondergronds contact is van ziel en geest met alle werkelijkheid, dat er een onderbewust weten is, zooals dit zich dan ook in de clairvoyance, het tweede gezicht enz. openbaart. Uit deze feiten wordt het — wat ook SCHOPENHAUER zegt — duidelijk, dat de waarheid van alle weten het wijsgeerig idealisme is.

Dit laatste moet hier herinnerd worden, opdat men den steller van dit stuk niet betichte van te materialistische, onkritische redeneeringen. Hij weet zeer goed

dat de geest aanvankelijk niets kent dan zijn eigen zijn, subject-objecten, ongescheiden onderscheiden, maar hij weet ook dat deze dedoublure enkel denkbaar is, als zij uit een oorspronkelijke eenheid is geboren, en deze eenheid is de voorbewuste Rede, de Idee, die door de natuur tot zichzelf komt en dan zich zelf aanschouwt. M.a.w. de geest vooronderstelt de natuur, de ware filosofie verzoent idealisme en realisme, het reële is de idealiteit zelve in wording.

Ook vakgeleerden hebben misschien bezwaren tegen veel wat in het bovenstaande ontwikkeld is. Het is den schrijver, leek in de natuurstudie, echter niet te doen om gelijk te hebben; bij zijn zeer beperkte zaakkennis heeft hij op zijne wijze over de natuur nagedacht. Voor het oogenblik ziet hij haar zooals hij ze hier dialektisch heeft getoond; mocht hij dwalen, niets zou hem liever zijn dan van bevoegden te leeren. Maar dit is hem — en velen met hem — een tekort geweest, dat de belangstellenden in wijsbegeerte, voorzoover zij natuurkundigen waren, niet getracht hebben de logika toe te passen op de data der wetenschappen van den tegenwoordigen tijd. Toen zij het niet deden, scheen het hem zelf tot plicht, en zoo is het opstel ontstaan, dat hier den belangstellenden wordt aangeboden.

Zulphen.

KOSMISCH BEGRIP DER PERSOONLIJKHEID

(PROLEGOMENA VOOR DE LEVENSLEER)

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

I

Het kosmisch gezichtspunt voor doorgronding van het geestesleven.

Stelling 1. Het (menschelijk) geestesleven moet begrepen uit zijn idee.

Toelichting. Het geestesleven als menschelijk geestesleven kan wel in zijn onderdeelen bestudeerd, maar niet uit zijn onderdeelen begrepen worden; want de deelen, aan elkaar nevensgeschikt, vormen een som en niet een eenheid. Zoo ergens dan geldt hier GOËTHE'S verwijt aan alle konstruktie, die niet van uit de centrale idee ondernomen wordt: fehlt leider nur das geistige Band.

De onderdeelen, hier bedoeld, zijn de afzonderlijke gebieden of sferen des levens, bij wijze van feiten-komplexen. Deze, de groep der aesthetische en moreele en religieuse en logische zielsfeiten, in afzonderlijke studie genomen, de psychologische verschijnselen op zichzelf bestudeerd, vergunnen niet dat men tot *levensbegrip* kome. Maar eerst dan wordt het leven begrepen, wanneer zijn feiten-materiaal uit zijn idee, d.i. uit de centrale

gedachte des levens, wordt doorzien. Om het leven te begrijpen is noodig de wijsgeerige mensch, die zelf in het centrum des levens staat.

Stelling 2. De idee van het geestesleven is geen bijzondere idee, maar de algemeene; dat is: de idee in het algemeen, de idee van het wereldgeheel.

Toelichting. Anders dan de empirische wetenschap, die bij de kennis van zekere feitengroepen beperkt blijft, vermag de wijsgeerige spekulatie deze en alle grenzen te overschrijden. Hier gaat het denken van zichzelf uit, uitputtend de veronderstellingen, die in zijn eigen werkzaamheid liggen vervat. Zoo begint het niet bij het stellen eener speciale idee, maar bij het algemeene, dat als wereldbeginsel aan alle bijzonderheid ten grondslag ligt. PLATO, SPINOZA, SCHOPENHAUER, HEGEL hebben bewezen dat dit denken mogelijk is en hebben de volstreckte algemeenheid ten grondslag gelegd aan hun spekulatie. Het empirische denken heeft hierbij onmisbaarheid en ondergeschiktheid als onderzoek van het materiaal.

Zoo komt het geestesleven onder kosmisch gezichtspunt. Ten onrechte scheidt men het af uit het verband des geheels en maakt ervan een eiland zonder kontakt met ander werkelijkheids-gebied. Het Darwinisme, dat in de dierwereld de voorgangers zag van het geestesleven, heeft in zooverre juist gegist, dat het daarmede een algemeen verband tusschen natuur en geestesleven erkende — al is ook met de opvatting der natuur als voorafgaande lager trap de waarheid van het verband nog niet verstaan. Ook het mechanische wereldgeschieden kan hier niet uitgesloten, en zoo verbreidt zich alle werkelijkheid tot de ontplooiing eener zelfde algemeene wereldgedachte, die wij niet kunnen raden door feiten op feiten te stapelen, maar door den inkeer der zelfbezinning: de idee des geheels wordt verstaan doordat het denken haar verstaat in zich.

De opvatting van het geestesleven, als een fase van het wereldgeheel, de kosmische opvatting aller werkelijkheid, is reeds geleerd door de oude Ionische wijsgeeren, inzonderheid door Anaximander en zal allicht deel hebben uitgemaakt van de mysteriën-wijsheid. De Grieksche filosofie, door deze breedheid van gedachte gekenmerkt, heeft haar in de logos-leer vastgelegd. In de Grieksche-gestempelde Christelijke spekulatie der eerste eeuwen is dan de kosmische denkwijze voortgezet, en bij DANTE heeft zij een harer schoonste en verhevenste uitingen gevonden in de goddelijke Commedia. Maar de natuurbeschouwing der 17de eeuwsche wetenschap en tegelijk de eenzijdige opvatting der religie als menschelijk gemoedsbelang hebben de kosmische beschouwingswijs verduisterd, totdat zij in de spekulatie en wijsbegeerte der 19de eeuw weder in het licht trad.

Stelling 3. Het Wereldgeheel is het proces der zelf-verwerkelijking van den wereldgrond.

Toelichting. De wereld is mogelijk doordat zij grond heeft, maar werkelijk doordat deze „grond”, God als Oneindig Zelf-bewustzijn, zich verwerkelijkt. De Wereldgrond is niet meer dan idee, d. i. voorwaarde tot een wereld. Eerst hierin dat de Godheid zich verwerkelijkt, d. i. buiten zich treedt en het andere van zich stelt, is de wereld een werkelijkheid. De oude scheppingsleer liet God de wereld scheppen *uit zich*, hetgeen beteekende, dat een wereld tot aanzijn komt, doordat God niet in zich blijft, maar buiten zijn Eenheid gaat. Het Absolúte ver-uitwendigt zich tot wereld. De wereld is *als geheel* het proces der zelfverwerkelijking van God.

De wereld en het geestesleven inkluis wijzen dus op iets anders dan op hun blooten kosmischen „grond”. Tot in hun werkelijkheid doorproefd, geven zij de kosmische idee te zien *als daad*; d. i. in het andere opzicht

dan het opzicht van idee-zijn. In alle werkelijkheid is de Idee buiten zich getreden, Handeling (daad) geworden, zich verwerkelijkend.

De Grieksche religie reeds duidt het onderscheid dezer twee kosmische waarden aan door de tegenstelling van hemelsche en aardsche Godheid: ZEUS en DEMETER, of APOLLO en DIONYSOS. Waar de religieuze denker dit onderscheid levendig beseftte en niet maar de goden naast elkaar plaatste, werden ZEUS—APOLLO als kosmische bestaans-voorwaarde der werkelijkheid erkend, zonder dat zij als levenscheppende machten gelden: zóóals ZEUS de wereld regeert zal hare regeering zijn en zóóals APOLLO tot de betrachtting der maat vermaant zal het leven zijn ingericht; maar dát er leven en wereld is, dat wereld en leven werkelijk zijn, weerstand bieden, drang oefenen, impulsie uitvoeren, is vanwege de Geboorte zelve, die DEMETER is en wegens den geboren Levensdrang: DIONYSOS.

De Griek heeft de tweeheid dezer momenten van den wereldgrond erkend; maar de eenheid der twee wordt pas tot inzicht gebracht door de wereld als zelfverwerkelijking (uit-zich-treding) van den Wereldgrond, als *Handeling van het goddelijk Zelfbewustzijn* op te vatten. Ook VON HARTMANN noemt beide momenten, maar vereenigt ze in omgekeerde orde, waarbij aan het „Real-prinzip” een prioriteit ten opzichte van het „Ideal-prinzip” wordt toegekend. De absolute Wil is hem een leege vorm die aan de voorstelling (het denken) zijn inhoud heeft. Beide zijn attributen van het Onbewuste. Het eigenlijke punt der eenheid wordt echter op deze wijze niet verstaan.

Stelling 4. Het wereldproces is onderscheidbaar in twee fasen: natuur- en geestesleven. God, zijn Eenheid in de menigvuldigheid eener wereld te-buitengaande (eerste fase of de Natuur); — betreft de

menigvuldigheid op Zich terug en herstelt áán de natuur zijne eenheid (tweede fase of het Geestesleven).

Toelichting. In de opvatting der wereld als een zelf-verwerkelijking Gods, wordt God geacht in de wereld te verkeerem buiten zijn Eenheid, d. i. buiten zichzelf. Deze opvatting waarborgt zoowel de identiteit als de onderscheidenheid van God en wereld. En hier ligt tweëerlei verhouding van God en wereld, vervat; ten eerste die, waarin de onderscheidenheid en ten tweede die, waarin de eenheid overweegt. Er zijn twee fasen van het wereldproces: natuur en geestesleven. Het uitzicht-treden van den Wereldgrond als eeuwige Handeling, is de verschijning Gods in het menigvuldige der natuur, in welke het goddelijke gesluierd, verborgen, onbewust en aan zichzelf ontzonken is. Terwijl ook de tegenwerkende kracht als een richting tot de wereld-eenheid terug in de natuur werkzaam is, is deze toch overal, waar de wereld *natuur* is, aan de menigvuldigheid en diversiteit ondergeschikt. De natuur is een verstrooiing des levens, die dan ook de *ruimte* (het „ausser-einander”) tot grondvorm heeft. Zonder de tegengestelde lijn, waarlangs het wereldproces in de natuur het natuurzijn in de richting der wereld-eenheid te boven streeft en reeds van de laagste natuurverschijningen af het geestesleven en de wereldeenheid voor oogen heeft, zou deze menigvuldigheid in chaotische verwarring uiteenvallen.

Maar in het *geestesleven* herstelt de wereldgrond zijn eenheid *aan* de natuur. In zichzelf is de eenheid van het Absolute niet verbroken en behoeft zij niet hersteld te worden. Maar in de wereld, en in haar natuurfase wel. Werkt nu door het geheele natuurproces heen de eenheid in toenemende mate aan haar zelfherstel: zoodra het zelf-bewustzijn ontwaakt, is dit herstel aan de natuur voltrokken. Dan verschijnt in de wereld de Mensch als nieuwe gestalte in wien het bestaande, thans niet meer gedecentraliseerd, tot zijn eeuwig Uitgangs- en Middel-

punt terugkeert. Hier neemt het geestesleven zijn aanvang. Het geestesleven is op bewuste wijze tot de Eenheid van den wereldgrond gericht. Zedelijkheid, schoonheidzin, wijsheid en religie zijn een verwerkelijking der Goddelijke Eenheid in de wereld. Maar deze Eenheid herstelt zich daarin *aan* het natuurleven (d. i. aan de psychische natuur) stelt zich als eenheid aan de veelheid, als centrum van waaruit de driften en drangen, die de „natuur” uitmaken worden gereorganiseerd tot geestelijke waardigheid.

Een abstrakte eenheid afgescheiden van de natuur bestaat in de wereld niet; zij ware gelijk een vorm zonder stof en gelijk een gedachte zonder inhoud. Niet alzo het geestesleven, waarin juist de (psychische) „natuur” de stof is die tot idealiteit wordt omgezet.

Zoo blijkt dan het geestesleven zijn zin en roeping te hebben in het kosmisch plan en die proces-fase te zijn, waarin het met natuur begonnen wereldproces zichzelf voltooit.

II.

De menselijke persoonlijkheid als voorwaarde tot het geestesleven.

Stelling 1. Hoewel kosmisch van oorsprong en algemeen karakter, veronderstelt het geestesleven de menselijke persoonlijkheid (het konkrete subjekt) als doorgangspunt der kosmische werking en als zijn dadelijk punt van uitgang.

Toelichting. Al is het geestesleven van kosmischen aard, en niet maar de eigenaardige bestaanswijze van zekere, mensch-genaamde species der natuur: toch is dit kosmische gebonden aan bijzondere *centra*. Deze fase van het goddelijk wereldproces wordt niet zonder meer door de Godheid zelf geleefd. Is God buiten zichzelf

gegaan in de wereld, dan is de volstrekte, abstrakt-monistisch en Eleatisch opgevatte eenigheid Gods overschreden in de tweeheid van God en wereld. De identiteit van God en wereld is dan ook niet anders dan een innerlijk verband, maar geen pantheistische eenzelveigheid. Het Geestes-leven, dat in de wereld geleefd wordt, is dienovereenkomstig een leven, dat eigen subjekten veronderstelt. Het bestaat niet ter zijde van deze als een stroom zonder uitgangspunt, en is niet een direkte handeling van God zelf.

Alle geestesleven moet derhalve gedacht worden in verband met konkrete centra, en zoo er hooger geestelijke machtswerkingen zijn, boven-menschelijk, dan moeten ook zij in bepaalde centra of wezens hun uitgangspunten hebben, welke dan eveneens als doorgangspunten der kosmische werking te beschouwen zijn. Wat door mystische theologen als DIONYSIUS AREOPAGITA en DANTE onder hemelsche hierachiën verstaan wordt, werd dan ook niet gedacht in het onbepaalde, maar als wezenheden, die voor hun werkingsgebied centra zijn en wier werking dus niet direkt, maar indirekt door de Godheid als wereldgrond is bepaald.

Het aktueele geestesleven dan heeft zijn uitgangspunt in de *menschelijke persoonlijkheid* als doorgangspunt der kosmische werking, zooals de lens de lichtstralen opvangt en ze uitzendt uit eigen middelpunt.

Dat ook op zichzelf beschouwd het geestesleven een centraal uitgangspunt veronderstelt, blijkt bij het onderzoek van zijn beide psychische factoren: denken en willen. Een gedachte immers is niet maar een associatie of verloop van voorstellingen, maar een innerlijk verband, van binnenuit opgebouwd; aan haar ligt de eenheid van het subjeet ten grondslag, welke zich in de eenheid der gedachte weerspiegelt. Evenzoo vestigt de bloote funktie van voorstellen, lust- en onlustgevoelen geen wilsbesluit; maar ook hier wordt de reeks der psychische feiten voltooid, doordat het subjeet de psychische toedracht met zijn affirmatie afsluit, zoodat in het wils-

besluit evenals in de gedachte de eenheid van het subjekt zelf tot uiting komt.

Het geestesleven derhalve is niet zonder *konkreet subjekt*, zonder hetwelk dan ook noch denken noch willen zou mogelijk zijn; en het veronderstelt dit als zijn werkelijk uitgangspunt.

Stelling 2. De persoonlijkheid is een moment in het wereldgeheel (wereldproces) en wel het moment, waarbij God zijne éénheid herstelt aan de menigvuldigheid der natuur, en deze op Zichzelve terugbetrekt.

Toelichting. Zoo heeft dan de persoonlijkheid kosmische beteekenis als zijnde moment van het wereldgeheel. Het geestesleven als tweede fase van het wereldproces behoeft de persoonlijkheid om te kunnen geleefd worden. Wie de persoonlijkheid neemt voor empirisch feit zonder dieper zin en niet inziet, dat zij onmisbaar is voor den kosmos zelf, doet aan haar waarde te kort. De klacht over de geringheid van den mensch heeft hier geen pas; want zij heeft slechts beteekenis, zoo wij onze lichaamskrachten meten met die van den orkaan of van de aantrekkingskracht der zon en deze maatstaf voor de beteekenis van den mensch is zeker valsch. PASCAL die roerend over des menschen geringheid spreken kan, laat niet na te herinneren dat de mensch *meerder* is dan de geweldige mechanische macht, die..... zijn stoffelijk lichaam verplettert. De verhevenheid van het gebergte, tegenover hetwelk wij zeggen onze geringheid te gevoelen, is geen andere dan de verhevenheid, die wij innerlijk en bij ons zelf ervaren hebben en nu op het sneeuwgebergte overdragen. Welbeschouwd ligt onze waarde in de hoogte van het denken; en juist dit is onze waarde in het wereldverband dat wij denkwezens zijn, wat van de krachten, die ons verpletteren, niet kan worden gezegd.

In het wereldgeheel een *moment* te zijn, wil zeggen dat de persoonlijkheid een faktor is van het kosmische

plan en daarin een plaats bekleedt, zonder welke het wereldproces niet mogelijk ware. Het woord „moment” drukt niet de kortstondigheid, maar de ideeële onmisbaarheid uit. Zoo is de driehoek een moment in het stelsel der mathematische vormen.

Om nu dit moment te bepalen, moet van het wereldproces uitgegaan worden. Dan blijkt de persoonlijkheid het moment, waarin de werkelijkheid, die in de natuur aan haar oorspronkelijke eenheid ontzonken is, op den wereldgrond wordt terug-betrokken. De eenheid is hervonden en aan de decentralisatie is haar grens gesteld. In de persoonlijkheid, die derhalve verhoogde en tot eenheid gekoncentreerde natuur is, gaat de eerste fase van het wereldproces tot de tweede fase over. Zij is het kosmisch omwendingspunt van natuur tot geestelijkheid.

Wij zien de natuur in haar ontwikkeling voortstreven, opstijgen en in de persoonlijkheid zich te boven gaan. Dit boven de natuur zijn is het wezenlijk karakter des persoons. In het gebied der natuur is voor hem geen plaats; er ontbreekt die centraliteit, die aan het persoonlijke eigen is, en in welke de Godheid *hare* eenheid aan de menigvuldigheid der natuurimpulsen herstelt. Wel wordt in de opklimmende trappen van het natuurleven de persoonlijkheid voorbereid; hoe hooger de lichamelijke en psychische organisatie der dieren klimt, zooveel te meer vernemen wij het naderen van den mensch; maar het impulsieve en instinktieve blijft overheerschen en de schemering van bewustheid, aan de dierenwereld eigen, is niet tot zelf-bewustzijn aangewend; dit zieleleven is geen geestesleven en neemt geen uitgangspunt in de eenheid des wezens. De menigvuldigheid der verbindingen van het natuurlijk organisme, de akties en reakties, strevingen en impulsen, brengen niet de hoogere simplicitéit te voorschijn, krachtens welke de persoonlijkheid zich uitdrukt in haar meest elementaire spreuk: ik ben.

Zoo is met de persoonlijkheid een nieuwe verhouding in den kosmos aangebroken: terwijl de natuur successief leeft van oogenblik tot oogenblik, leeft de mensch bin-

nenwaarts tot zijn grond. In haar hervindt de wereldgrond zichzelf, en leeft de werkelijkheid, die in de natuurfase uit het goddelijk bewustzijn verviel, tot God terug.

Stelling 3. De eenheid der persoonlijkheid, niet een psychologische, maar een metafysische eenheid zijnde, is de goddelijke Aktiviteit of wereldhandeling zelve.

Toelichting. De mensch als geestelijke persoon is gekenmerkt door de eenheid zijns wezens, die gestadig de menigvuldigheid van impulsen, motieven, belangen en gedachten in een innerlijk verband vereenigt. Hij, boven de natuur gesteld, richt zijn leven volgens de eenheid der norm op de eenheid van het ideaal.

De innerlijke eenheid, die hem kenmerkt, is niet maar een psychologisch feit, of een verband van innerlijke factoren; zij is de kosmische Aktiviteit zelf, de goddelijke wereldhandeling zelve, die zijn eenheid aan de natuur herstelt.

De eenheid onzer persoonlijkheid is niet substantie. De vóór-kantsche metafysika onderhield de leer eener ziele-zelfstandigheid, gedacht naar analogie van het in zijn afgetrokkenheid bestendigde natuurvoorwerp. Wanneer men de voorwerpen onzer waarneming, als zaken gedacht, onderscheidt in een substantieel en akcidenteel gedeelte en al het akcidenteele (eigenschappelijke) af trekt, schijnt het ding-zelf als substantie der voorwerpen en als substraat zijner eigenschappen over te blijven. Dit ding-zelf tot substantie verzelfstandigd, schijnt het toonbeeld aller ware werkelijkheid te zijn; en zoo wordt ook door zekere metafysische verbeelding de persoonlijkheid tot dergelijke substantie of zielezelfstandigheid verzaard. Bij deze opvatting is het geestelijke ongeestelijk en „de ziel” als een voorwerp buiten het bewustzijn en tusschen de natuurvoorwerpen geplaatst.

Wie zichzelf doordenkt vindt echter niet substantie, maar Aktiviteit. Het is energie, wat aan al onze handelingen, en

gedragingen, aan ons voorstellen en denken en aan geheel ons innerlijk bestaan ten grondslag ligt. Niet energie in psychologischen maar in metafysischen zin: handeling van den Wereldgrond; kosmische zelfverwerkelijking.

De eenheid der persoonlijkheid is niets dan de eeuwige handeling der Godheid zelve, waarmede het wereldproces zijn tweede fase ingaat en de natuur te boven stijgt. De eene, eenige, algemeene en eeuwige handeling, niet in veelheid van handelingen bestaande, onverdeeld en onverminderd door vermenigvuldiging; buiten den tijd. Deze Aktiviteit is ons Zelf. Meerder dan elke groep van psychische feiten, is de mensch in zijn wezen eene uit geen psychische natuur afleidbare eenheid. Hij is niet maar in het Eeuwige gegrond, doch *is* het. Wie het mystreie van ons wezen inziet — wat eer aan dichters en kunstenaars dan aan psychologen gegeven is — is zich van het Eeuwige bewust en beseft zichzelf als bron van werkingen, d. i. als aan alle tijdelijke werking ten grondslag liggende tijdelooze Aktiviteit.¹⁾

Krachtens het Zelf, dat in onze gedragingen alomtegenwoordig is, is het onmogelijk mensche-handelingen volgens natuurwetenschappelijke methode te verstaan. In het bewustzijn van Dit kan niemand aan zichzelf wanhopen of zich, tenzij bij bewustzijnsstoringsen, voor waardeloos achten. De onverstoobarheid van het norm-besef, hoe ook, bewijst een grond, die niet in de natuur ligt, niet in den tijd, maar in de eeuwigheid, en die niet anders is dan de Aktiviteit der goddelijke wereldhandeling zelve.

Stelling 4. De wereldhandeling, die de eenheid der menschelijke persoonlijkheid uitmaakt, is *individuatie*. Zij is een ondeelbare en algemeene, eeuwige handeling, dezelfde in alle personen. De individuali-

1) Aktiviteit, niet te verwarren met de aktualiteit als empirische aktiviteit, naar de psychologische opvatting van WUNDT. (Ethik. Stuttgart 1886 S. 393).

teit is niet anders dan de innerlijke eenheid van het persoonlijke. Zij beteekent niet het onderscheiden karakter der enkelwezens.

Toelichting. In de persoonlijkheid zijn de natuurimpulsen in een verband der eenheid opgenomen. Deze eenheid is als handeling Gods eeuwig, algemeen, ondeelbaar. Buiten den tijd gelegen, herhaalt zij zich niet bij wijze van een opeenvolging van handelingen, maar zij is in alle personen *dezelfde* handeling. De mensch is wezen en enkelwezen. In het laatste opzicht onderscheidt hij zich van den medemensch en bestaat te midden eener veelheid van personen. Krachtens de wereldhandeling Gods, is hij niet enkelwezen maar wezen; en krachtens haar zijn de verschillende enkelwezens hetzelfde wezen en bestaat er geen afstand, noch naar tijd noch naar ruimte.

Deze uitspraak is slechts in schijn wonderspreukig. Wij zijn immers onderscheidbaar naar de karaktereigenschappen, niet naar het mensch-zijn als zoodanig. In empirisch opzicht is ieder mensch een ander dan zijn buurman; in metafysisch opzicht niet. Verwantschap der menschen onderling veronderstelt de identiteit als grondfeit. De broederschap der menschen berust in de waarheid hierop dat *hetzelfde* in allen is; en alle verbindende machten in de menschenwereld zijn een te voorschijn treding van dit eene.

De goddelijke wereldhandeling is *individuatie*, welke dus niet bestaat in het stellen eener veelheid van wezens, maar in het stellen van de persoonlijkheid als zoodanig. Individuatie schept *individualiteit*; en ook in dit begrip ligt de pluraliteit en onderscheidenheid der personen, het zijn der enkelwezens, niet meebegrepen. Individualiteit beteekent de ondeelbaarheid, het individuum der persoonlijkheid, d.i. haar innerlijke eenheid, de eenheid des wezens. Het ondeelbare ligt boven de ervaring waar geen bepaling geldt noch eenige konkrete eigenschap over is; het is onbenaambaar en geeft dus geen grond

voor de onderscheiding eener veelheid van personen, waarbij elk zich in eigenschappen en met name van den ander onderscheidt.

De individuatie nu houdt in, dat in de goddelijke wereldhandeling de eenheid *áán de natuur, d.i. buiten God* gesteld is. God betreft de natuur op zich, d. i. op zijne eenheid terug. De mensch heeft de eenheid zijns wezens niet zonder meer en in God, maar heeft haar *áán* het menigvuldige der psychische instinkten en impulsen. Met de individuatie is de persoonlijkheid ontstaan in hare *onderscheidenheid van God*. Deze onderscheidenheid is wel geen tegenstelling in volstrekten zin, zooals de dualistische theorie God en mensch tegenover elkander stelt en voor de eenheid en diepere identiteit geen oog heeft. Het dualisme vergeet, dat indien de mensch als „geschapen” wezen tegenover God gesteld wordt, toch steeds de goddelijke scheppingshandeling de grond van het menschelijk bestaan is en dit opzicht van identiteit van mensch en God door geen „val” of hoe ook kan worden te niet gedaan. Toch is bij de individuatie als stelling der eenheid buiten God de mogelijkheid meegegeven *èn* voor de pluraliteit der personen, *èn* voor die onderscheidenheid van mensch en God, waarbij de mensch als *zinlijk* wezen in den natuurstaat der verwildering geboren wordt.

Wel is de individuatie op zichzelf de grond van pluraliteit en van zinlijkheid niet; maar in dit opzicht dat in de persoonlijkheid de goddelijke eenheid *aan de natuur* gesteld is en *déze* op de Godheid wordt terug-betrokken, is de algemeene voorwaarde tot beide aanwezig.

Men merke op het onderscheid dezer individuatie-leer met die van SCHOPENHAUER. SCHOPENHAUER acht tijd, ruimte en kausaliteit het principium individuationis. Dit beteekent dat er geen wereldproces als eeuwige handeling Gods is; en dat in de individualiteit als zoodanig dus ook dit eeuwige niet is begrepen. Want als produkt van tijd, ruimte en kausaliteit is de individualiteit loutere ver-

schijning en binnen het empirisch samenstel der dingen vervat en heeft niets eeuwigs in zich. Zij heeft geen wezen boven de verschijning uit.

Het bestaan der individualiteit moet dan ook volgens SCHOPENHAUER tegelijk met de loutere verschijning, voor Maya gerekend worden. Want het Wereldwezen heeft in zichzelf alleen werkelijkheid; het blijft op zichzelf en heeft naast zich niets dan leege verschijning. Tijd, ruimte en kausaliteit zijn dan de vormen van het zinsbedrog krachtens welke het individueele existeert.

In een op deze wijze begrepen individualiteit is dan ook geen eenheid des wezens. De Tijd drijft juist alle eenheid uitéén in het na-elkaar der momenten, gelijk de ruimte haar in een naast-elkaar uiteen splijt. En zoo is de individuatie de verscheuring, als van de Zagrische Dionysos, door de Titanen vaneen gereten. NIETZSCHE heeft op deze Schopenhauersche individuatie-leer zijn theorie van het tragische gebouwd. (Die Geburt der Tragödie). Wanneer in de individualiteit niets wezenlijks ligt en zij met het wereldwezen geen verband houdt — dan is zij inderdaad het leege dat uit gemis van innerlijk bestand in de leegte van het Maya verzinkt. Het is niet begrijpelijk hoe met deze individualiteit een geestesleven is aan te vangen.

SCHOPENHAUER acht nu de geheele natuur door middel van het principium individuationis te bestaan en maakt in dezen tusschen persoonlijkheid en natuur geen onderscheid. De individuatie, gelijk wij haar opvatten is echter de grond der natuur niet. Want deze is niet gegrond in de eenheidsstelling, maar hierin dat de Wereldeenheid *buiten* zich treedt en overgaat in het menigvuldige. Wanneer andersom de oude Ionische wijsgeeren (Anaximander) de individuatie juist aan het bestaan der natuur ten grondslag dachten, en haar als het eigenlijke feit der wereldschepping aanmerkten, is te bedenken dat bij deze denkers de onderscheidenheid van geestelijk leven en natuurbestaan nog niet werd doordacht.

Stelling 5. De persoonlijkheid, haar wezen hebbend in de goddelijke wereldhandeling, is enkelwezen krachtens de (psychische) natuur, waaraan zich de wereldhandeling doet gelden.

Toelichting. De eenheid der persoonlijkheid, is niet uit de natuur geboren, als resultaat van natuurlijke werkingen, maar zij is wel aan de natuur opgelegd (Stelling 2) en bestaat dus niet zonder deze. In onzen persoon verwerkelijkt zich de wereldeenheid aan de neigingen, drangen en impulsen, die onze psychische natuur uitmaken en die de factoren zijn, waaruit alle natuur is samengesteld; ook de dierlijke, ook de vegetatieve en minerale.

De pluraliteit der personen, waardoor wij enkelwezens zijn, is nu niet gegrond in de individuatie, maar in de natuur: doch ook niet in de natuur zonder meer. Het is een onderscheiden groepeerings der empirische eigenschappen, waardoor personen van elkaar onderscheiden zijn; deze empirische eigenschappen zijn niet anders dan de psychische natuurfactoren, in het verband der eenheid opgenomen. In de menigvuldigheid nu van de natuur, als waarin de Godheid buiten zich en hare eenheid is getreden, ligt de veelheid der personen gegrond. Om het gedeelde en verstrooide, om de eindeloosheid der feitelijke impulsen, waaruit de natuur bestaat, om haar mateloze aantallen, kan de persoonlijkheid niet anders zijn dan enkelwezen. Van uit de natuur wordt de persoon opgebouwd: het is maar een stofje aan de weegschaal van dit mateloze, wat tot enkelpersoon wordt verwerkt. Daar de persoonlijkheid in de natuur begint is zij een der velen.

Toch zou de natuur zonder meer nooit het enkelwezen voortbrengen, omdat hare menigvuldigheid zich niet uit eigen kracht tot eenheid organiseert. Zij kan exemplaren voortbrengen, maar zich niet uitdrukken in individuen, d. i. in wezens bij welke de eenheid van het zelfbewustzijn de grondslag des levens is. Waar echter

de wereldhandeling als concentratie-punt de natuur op zich betreft, concentreert deze zich groepsgewijze en is de veelheid der enkelwezens te voorschijn geroepen.

In de persoonlijkheid is dan de algemeene eenheid des *wezens* met de bepaaldheid van het *enkelwezen* vereenigd. De enkelwezens zijn dus niet slechts onderling *hetzelfde* in de goddelijke wereldhandeling, maar tegelijk *onderscheiden* in hun feitelijke bestaanswijze. Ieder is een andere verschijning der eenheid. En daar in de wereld de natuur, als eerste fase van het kosmisch proces, niet kan te niet gaan, is er geen opheffing van de onderscheidenheid, geen samenvalling van de personen in één punt mogelijk. De Indische wijsheid, die de natuur voor Maya houdt en dus het onderscheidingspunt tusschen de enkelwezens voor niets rekent en de personen-wereld in de eenheid van het Algemeene doet verzinken — moet met de meer realistische Westersche wijsheid verbonden, opdat in ons zoowel het enkelwezen als het wezen geëerd blijven.

Stelling 6. De psychische natuur, een menigerlei van instinktieve impulsen, is door feitelijke wereldverhoudingen bepaald (attavisme, overerving, omgeving, ervarings-gebied).

Toelichting. „Natuur” is het velerlei der instinktieve impulsen. Deze heeten natuurkrachten wanneer ze onder het mechanisch gezichtspunt begrepen worden en hun werking uitoefenen in de ruimte, maar impulsen zijn ze als inhoud der menscheziel en als materie van het geestesleven. Zij zijn de „stof” der persoonlijkheid. Honger en dorst, geslachtsdrift, behoefte aan beschutting en aan verwarming, drang naar gezelligheid en naar macht, heerschzucht en vrees een menigerlei van impulsieve factoren, gedifferentieerd en verbijzonderd, alle eigen kleur en toon hebbende, bewonen het menschelijk gemoed.

Deze geheele psychische natuur onzer persoonlijkheid dan is een onpersoonlijk bezit. Niemand overziet de totale som zijner instinktieve neigingen, en voor iedereen bestaat de mogelijkheid neigingen der eigen ziel te ervaren,

waarvan hij tot nu toe het bestaan niet had vermoed. Al gebruikt men gewoonlijk voor de menselijke impulsiviteit den term „onderbewustzijn” niet, deze reserveerende voor pathologische verschijnselen — toch is zij hier aanwendbaar; de term is dan ook nog onbepaald, daar het psychologisch onderzoek in dezen jong is. Sommigen achten het ziels-gebied in twee afgesloten sferen verdeeld en stellen dan het bewustzijn en het onderbewustzijn tegenover elkaar ¹⁾. De psychologische gegevens schijnen echter een dergelijke forceering niet toe te laten en veeleer de aanname te begunstigen, dat het gebied der zielsfactoren veel grooter is dan wat in het licht des klaren bewustzijns kan worden opgenomen. In elk geval is er een psychische natuur waaràan het ik zijn werk van organisatie te vervullen heeft, een veelheid van onpersoonlijke factoren waaruit het de persoonlijkheid opbouwt.

Onze psychische natuur vormt geen vast omlijnd gebied, maar is de wereldstof, waaruit alle enkelwezens zijn opgebouwd. Wat van het lichaam geldt, geldt ook hier: de stof waaruit het lichaam bestaat is geen enkelbezit, maar is de stof in het algemeen en wordt van overal aangebracht. Ons voedsel komt van alle deelen der aarde en de lucht die wij inademen, heeft menige wereldreis volbracht. Dit alles is genomen uit den algemeenen voorraad. Ook onze psychische impulsen zijn uit den algemeenen voorraad der instinktieve natuur ontleend, maar zij zijn in bepaalde sferen geordend. Het algemeen-menschelijke, is hier behebt met zekere eigenaardigheid van het ras, de stam, het volk, het geslacht, de familie, de sexe en de generatie waartoe men behoort. Al deze kenmerken, die het psychische specialiseeren zijn nog de natuur in hare onpersoonlijkheid, en vloeien in ons samen of worden door het ik in ons saamgetrokken door overerving en door een ervaring die haar residu beneden ons bewustzijn bezinken laat, en door andere onnoembare invloeden.

1) Dr. GEORG WEINGÄRTNER, Das Unterbewusstsein. Mainz. 1911. S. 63.

Stelling 7. In de persoonlijkheid („Gij”) is het boven-persoonlijke (de Wereldeenheid, „Ik”) met het onpersoonlijke (de psychische natuur „Het”) vereenigd.

Toelichting. Daar in de persoonlijkheid de (psychische) natuur op de Eenheid Gods wordt teruggetrokken, is zij uit twee factoren, de eenheid des wezens en het velerlei der instinktieve impulsen samengesteld. De eenheid nu, als wereldeenheid in ons, is het *bovenpersoonlijke* in ons mensch-zijn, terwijl de natuurlijke impulsiviteit het *onpersoonlijke* is. Al het menselijke, alle innerlijke tegenstrijdigheden, alle streven en ontroering is uit deze tweeledigheid van het persoonlijke verklaarbaar. Het goddelijke en dierlijke zijn deswege in de persoonlijkheid saamgevat.

De eenheid des wezens is gegeven in het Ik. In de natuur, fysisch of psychisch, is niets met het Ik vergelijkbaar of waarmede het onder eenzelfde wet kon begrepen worden. „Ik” is zelfbetrekking, d. i. de verhouding onzer psychische natuur tot haar volstreckte centrum.

De bovenpersoonlijkheid ligt hierin dat het Ik de Wereldhandeling is. Het Ik is eenig en kan zich niet herhalen, verdubbelen ¹⁾ of vermenigvuldigen. Het Ik is het zelfde Ik in alle personen; het is de aanwezigheid der eenige en eeuwige, aan alle pluraliteit ontheven *Aktiviteit* Gods (welke de eenheid is van het Wereldproces).

Wanneer nu het populaere gebruik den term „ik” aanwendt voor het enkelwezen als zoodanig, ligt hier een spraakverwarring, die het „gij” met het „ik” verwisselt. De empirische persoon tusschen en tegelijk met anderen is een van velen en heeft in dit verband geen recht een begrip toe te passen *dat slechts voor hemzelf geldt*. Niet voor een ander of tusschen anderen, maar slechts voor zichzelf is hij *ik*. Tegenover anderen is

1) WEINGÄRTNER O. c. s. 75 (de onjuistheid van den term dubbel-ik voor zekere psychische feiten).

hij wat deze zijn voor hem ; niet „ik” maar „gij”. Hij is enkel-wezen als mensch met menschen, als *mede*-mensch en in deze onderlinge verhouding ligt de ikheid niet, want van het ik bestaat geen meervoud. De term „wij” is namelijk niet ik in het meervoud, maar is de samenvatting van ik en *gij*. Het „gij” is in alle meervouden denkbaar.

Op zonderlinge wijze wordt dus door het populaere verstand de waarheid op den kop gezet. De mensch als enkelwezen is op empirische wijze (nl. door de groepeer-*ing* der psychische natuurfactoren d. i. door het bijzondere karakter) van den medemensch onderscheiden ; maar het onderscheid van „ik” en „hij” is geen empirisch maar een metafysisch onderscheid.

Slechts voor zichzelf (voor wien hij niet enkelwezen doch *wezen* is) is de mensch Ik. Voor een ieder komt het ik slechts *eenmaal* voor, n.l. als het zijne. Niemand kan op rechtstreeksche wijze een ander ik dan het zijne erkennen. Slechts door analogie en overdracht nemen wij een pluraliteit van ikken aan. Maar deze analogie gaat niet op, omdat daarmee de eenig mogelijke kenwijze van het ik (de innerlijke zelf-erkenning) verloochend wordt. Het is ontleding der ikheid zoo wij haar denken vermenigvuldigd ; zij wordt daardoor tot *voorwerp*, objekt en mist haar kenmerk. De aannahme van veel ikken is onwetenschappelijk, omdat daarbij het wezenlijke der ikheid, de zelfbetrekking wordt verloochend.

Wat ieder slechts voor zichzelf is, kan niets anders zijn, dan de *Eenheid die dezelfde is in allen*. Daarom is het Ik niet het eigen persoonlijke, maar juist het bovenpersoonlijke in ons. En daarom ook beseft de geestelijke mensch, die in zich hooger waarheid dan van het persoonlijke belang heeft erkend, met verheuging een kosmische verwantschap, wanneer hij in anderen dezelfde erkenning ontwaart, hetzij bij hen aantreft in Hellas, Israel, Himalaya of Kaukasus ¹⁾.

1) O. WEININGER, *Geslecht und Charakter*, Wien 1907. S. 216. (Das Ich-Ereignis).

Het is zeer begrijpelijk dat de positivistische wijsbegeerte door HUME voorgelicht, de ikheid niet verstaan kon. Het misverstand ten deze en waarbij men het ik in de psychische verschijnselen oplost, is vrij kortzichtig. De mazen van dit net zijn te grof om de subtiliteit der ikheid te vangen. Het positivisme heeft geen verstand dan voor hetgeen zich vele malen voordoet. Het ik echter heeft geen analogie en kan slechts geniaal verstaan worden (d. i. slechts het geniale in ons bewustzijn kan bereiken wat wegens eenigheid de inductieve methode te boven gaat). De ikheid is inhoud der intellectueele aanschouwing. ¹⁾

Is nu het Ik ons boven-persoonlijk wezen: de psychische natuur aan ons is het *onpersoonlijke*. Zij is het „Het” welks krachten en aandriften in ons aanwezig zijn buiten onze eigen aansprakelijkheid. Wat iedere mensch mee ten leven brengt is een erfgoed, dat hij heeft te aanvaarden; het is niet uit hem, maar het moet nog in zijn persoonsverband worden opgenomen. Het geestesleven is de vorming daarvan door het Ik. Wat zijn „natuur” betreft: krachtens haar alleen is de mensch niet individualiteit, maar *exemplaar*.

Ik en *Het* zijn in het *Gij* vereenigd. Juist deze vereeniging beteekent persoonlijkheid. De vereeniging is de vorming der psychische natuur door het Ik, tot *karakter*. Het karakter nu is het wat wij in den medemensch eerbiedigen en erkennen en waarom hij ons als persoonlijkheid geldt, in onderscheiding met de bloote zaak en het soortelijk exemplaar. De medemensch is voor ons *Gij*; en zoo typeert het voornaamwoord in de tweede persoon het persoonlijke als zoodanig.

Stelling 8. De persoonlijkheid als vereeniging van boven- en on-persoonlijkheid, is geobjektiveerd zelf-bewustzijn. In haar stelt het Goddelijk zelfbewustzijn zich in de werkelijkheid.

1) cf. Mijn „Weg tot het Inzicht” 298.

Toelichting. God is het *oneindige Zelfbewustzijn*, het Zelfbewustzijn des Universums. In het wereldproces is het goddelijk zelfbewustzijn buiten zich getreden en verschijnt als *onbewuste* natuur. Maar het wereldproces doorschrijdt zijn eerste fase der vervreemding van zijn eeuwig middelpunt en begint zijn tweede fase, waar de natuur op de Eenheid is terugbetrokken. Hier herstelt zich het zelfbewustzijn doch niet als oneindig, goddelijk zelfbewustzijn, maar als gesteld aan het objekt, en betrokken op de natuur. In de persoonlijkheid herleeft het zelfbewustzijn aan de feitelijke zielstoestanden; de mensch, bewust van behoeften vreugden, pijnen, verlangens, is niet maar bewust van deze, doch is daarbij bewust van zich en tot eigen middelpunt heengericht; en tegelijk met deze zielstoestanden neemt hij de daarmee samenhangende voorwerpen in zijn bewustzijn op (de oorzaken zijner vreugde enz.) en aan dit alles weet hij zichzelf. Simulac aliquis quid scit scit se scire zegt SPINOZA en KANT verzekert dat het „ik-denk” alle denkverschijnselen begeleidt. Zoo zijn wij zelfbewust aan de ervaring onzer impulsen en der natuur in het algemeen. De intellektueele aanschouwing van het Ik gaat dan ook van de gewone zelfervaring uit tot erkenning van de eenheid onzes wezens.

Zoo is de persoonlijkheid geen oneindig zelfbewustzijn, dat zonder uitwendige aanleiding in zichzelf verkeert; maar zij is zelfbewustzijn, aan het objekt gespiegeld, in betrekking gesteld met de voorwerpen der ervaring, *geobjektiveerd zelfbewustzijn*. D.w.z. dat in de menschelijke persoonlijkheid het Oneindig zelfbewustzijn is opgetreden buiten zichzelf en in de ervaarbare werkelijkheid.

Alle bewustzijn nu van welke objekten ook, heeft als kern de zelfbewustheid. Alle bewustheid is spiegeling van het Ik.

Krachtens deze eenheid oefent het bewustzijn zijn synthetische funktie uit. Het kan geen eenheid stellen, *zoo het geen eenheid is*. Een louter kennis-theoretische opvatting, die het ik als „transcendentale eenheid der apperceptie” (KANT) neemt, zonder de erkenning van een

eenheid des wezens, ontkent hiermede de werkelijkheid. Zij ver-ijlt de wereld tot denking en het denken tot funktie, zonder aan het denken het karakter van geestelijke energie toe te kennen. Het Ik is echter de Aktiviteit zelve.

Stelling 9. De persoonlijkheid is georganiseerd in twee werkzame grondkrachten: denken en willen, welke de uitvoerders zijn van het geestesleven.

Toelichting. Daar het Oneindig Zelfbewustzijn, het wereldproces, sticht door een eeuwige Aktiviteit, ligt in de wereld het onderscheid van zelfbewustzijn en handeling verondersteld. Ook de persoonlijkheid organiseert zich in deze beide grondkrachten. Hier spiegelt het *zelfbewustzijn* zich aan de voorwerpen. Deze funktie is het *denken* en zoo zal het geestesleven in eerste plaats in de uitoefening van het denken bestaan. Het zal denkende de psychische natuur in de orde des geheels en van het Ik overbrengen.

Maar daar het wereldproces een *handeling* van het goddelijk zelfbewustzijn is, kan de menschelijke mikrokosmos niet bij de gedachte stil blijven. Ook hier treedt het denken naar buiten als doelstellende macht, d. i. het denken gaat over in willen. Het geestesleven is bewustwording en beleving, daar het de gedachte-inhouden niet slechts „koestert” maar verwerkelijkst en aldus metterdaad de natuur tot geestelijkheid herschept.

III.

Het geestesleven naar zijn algemeenen inhoud.

Stelling 1. Het geestesleven, als terugbetrekking der natuur op God, is naar zijn werkelijken inhoud een idealiseering van het zinnelijk bewustzijn.

Toelichting. Zooals de natuur de eerste fase is van het wereldproces, is de zinnelijkheid de eerste fase van het geestesleven. *De mensch is zinnelijke mensch eer hij*

geestelijke mensch is. Levensproces en wereldproces gaan parallel, daar ze ook niet twee processen zijn, maar één: in onze zinlijkheid leeft de natuur.

De zinlijkheid bestaat in niets anders dan in de werking van de instinktieve impulsen onzer natuur, elk op zichzelf, lust en afkeer en hun vele wijzigingen. De aanduiding van deze impulsen, en daarmee van ons geheele zinnelijk wezen als ego-istisch, is slechts onder beperking te aanvaarden: niet het Ik(ego) is hun uitgangspunt; zij zijn geen persoonlijke, maar onpersoonlijke drijfveren, exemplarisch en niet individueel, daar onze individualiteit juist zich uitdrukt in hetgeen wij van onze zinnelijke natuur gemáákt hebben.

Maar deze drijfveren vormen te zamen een *groep*, nl. onze empirische persoonlijkheid, en hebben alle de strekking om binnen hun groep te blijven en haar te handhaven. Sommige (eertzucht, hebzucht) vertoonen deze strekking sterker dan andere (meewaren, erotische aandoening, waaghalzerij) Deze strekking tot behoud en verdediging van de eigen groep, is wat men het egoistisch karakter der zinnelijke natuur kan noemen. Iedere groep verleent aan de tot haar behoorende impulsen eigen *kleur* of gevoelstoon, waardoor elks zinlijke natuur onderscheidbaar is van die eens anderen. Dit empirisch enkelwezen-schap is de natuur in ons, en de natuur in ons heeft geen andere strekking dan tot behoud van ons eigen-bestaan zonder meer.

Deze impulsen dan treden bij den mensch in verband met de Ikheid als centrum. Zij zijn ik-toestanden en daardoor toestanden des bewustzijns (want bewust-zijn is terugbetrekking op het centrum) Zij maken het aanvankelijke of *zinlijke bewustzijn* des menschen uit. En daarin valt alle aandacht aan de toestanden en geen aan het Ik te beurt. De zinnelijke mensch kent zich slechts in concreto, d. i. hij kent zijn drijfveren, en kent ze als de zijne.

Het geestesleven nu is een *idealiseering* van dit bewustzijn.

Bestaat het, kosmisch beschouwd, daarin dat de werkelijkheid op de eenheid van het goddelijke wezen terugbetrokken wordt, dan zal ook het persoonlijk geestelijke leven geen afwerping zijn onzer „natuur”, maar een verheffing dezer in de orde des geheels d. i. een invoeging in het verband der Ikheid. Het „zinnelijke” onzer impulsen is niet in henzelf gelegen, maar in hun chaotisch karakter; zij zelf zijn de stof onzer geestelijkheid, en het geestesleven is een loutering, doorschijning, verheldering van deze krachtens de Idee. Dezelfde impulsen, die te voren zinlijk waren, worden door deze loutering tot geestelijke krachten. De idealiseering is een *omzetting*. Is de zinlijkheid een *uitleven* onzer impulsen, waarbij zij naar hun voorwerp grijpen, zooals de honger naar voedsel — de geestelijkheid is een *inleven*, waarbij onze kracht zich in het innerlijke wezen richt.

Stelling 2. In deze idealiseering van het zinnelijk bewustzijn voltrekt zich een toenemende werking van het bovenpersoonlijke in den mensch. Krachtens deze toename verbreedt zich het zinnelijke tot een *kosmisch bewustzijn*.

Toelichting. Het groote onderscheid dat er, globaal genomen, tusschen de ethiek der Westersche en der Oostersche volken bestaat, komt neer hierop dat de Westersche ethiek de persoonlijkheid bevestigt en de Oostersche haar overschrijdt. De eene zegt: wees karakter en de andere leert: wees het Al. Deze twee opvattingen sluiten elkaar niet uit. Het mag zijn dat de Oostersche ethiek somtijds haar ideaal heeft voorgedragen als ware een vervloeiing der persoonlijkheid bedoeld: toch ligt deze vervloeiing in het ideaal niet inbegrepen; immers in de persoonlijkheid als zoodanig is reeds het bovenpersoonlijke element aanwezig.

Wanneer nu het aanvankelijk zinnelijke bewustzijn zich idealiseert, is hier het Bovenpersoonlijke element

in den mensch werkzaam. De zinnelijke drijfveren, honger en dorst, haat en voorkeur, meewaren en begeerte zijn onpersoonlijke natuurdrangen, en eerst hun bewerking door de rede neemt ze in het verband eener persoonlijkheid op. Ten gevolge der hooger-innerlijke werking echter gedenkt de geestelijk geworden mensch de Wereldorde en oefent haar uit. In zijn innerlijk bestaan is de Algemeenheid de richtende faktor. Hij kent God, zegt SPINOZA en naar de uitspraak van het N. T. bedenkt hij de dingen, die van den geest Gods zijn, of die „boven” zijn. De Algemeenheid zegeviert. En het is niet buiten hem om, maar aan zijn *groep* van (geidealiseerde) impulsen en dus *in* het verband zijner persoonlijkheid, dat dit Kosmische zich doet gelden.

Met deze toenemende werking van het Bovenpersoonlijk element in ons wordt het aanvankelijk zinnelijk bewustzijn tot een kosmisch bewustzijn verbreed; de mensch is zich in zichzelf van het wereldgeheel bewust.

Stelling 3. Met onze verwerving van een kosmisch bewustzijn, is de *idee* der wereld verwerkelijk.

Toelichting. De wereld is mogelijk doordat zij grond heeft, en werkelijk doordat deze grond zich verwerkelijk. De grond der wereld is het Goddelijke zelfbewustzijn, d. i. de Idee; en een wereld is er doordat de Idee buiten zich treedt. De natuur is de eerste fase dezer zich-te-buitentreding; het geestesleven de tweede. De twee fasen omvatten het wereldproces. Het geestesleven is bewustwording. Waar nu is deze bewustwording voltooid? Waar het bewustzijn op den wereldgrond zelf gericht is. Want in die aanschouwing der Idee keert de stroom der werkelijkheid tot zijn oorsprong weder. Hier is de chaos der natuur volkomen overwonnen, de zelf-ontvlieding der goddelijke Eenheid geheel omgezet tot Wederkeer. Ons kosmisch bewustzijn is die staat van werkelijkheid, waar de Goddelijke wereldgrond bij zichzelf te huis is.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

PRAGMATISME (Vervolg) ¹⁾.

IV. F. C. S. SCHILLER.

Een ander man dan JAMES en een andere levens- en denksfeer! JAMES met zijn bizondere wetenschappelijke verdiensten, vooral in de psychologie waar hij aan veler arbeid richting gaf, spreekt als een die zeker is van de achting en meest ook van de sympathie zijner hoorders of lezers. Door den humor van zijn voordracht weet hij zijn grootste tegenstanders tot vrienden te maken niet van zijn filosofie maar van zijn persoon. Bij SCHILLER is dit juist omgekeerd. Bij hem werken geen oorspronkelijke ideeën maar hij is een kritisch schoolgeleerde. Zijn scherpe en alles behalve smaakvolle geestigheid kwetst en stoot af. Hij mag zijn werk wijden aan de nagedachtenis van den laatsten grooten bevrijder van den menschelijken geest WILLIAM JAMES, hij mag het schrijven te Sils-Maria in de hooge lucht waar NIETZSCHE ademde, hij mag meenen daarmee de traditie van

1) Zie het Juli-no., blz. 325—364. De oorspronkelijke indeeling van het eerste stuk (I, II, III 1—6) is, tengevolge van een misverstand, veranderd in een doorlopende nummering (1—9).

het vrije, niet-akademische, engelsche denken voort te zetten, in werkelijkheid echter speuren wij overal de school- en kamerlucht van het college te Oxford, waar men niets kan zeggen zonder er PLATO en ARISTOTELES bij te halen en waar, altans kort geleden nog, wetenschap (*science*) zooveel beteekent als logika. Met woordspelingen tracht hij ons duidelijk te maken dat wij zake-lijk behooren te denken. En men krijgt dikwijls den indruk dat hij een anderen toon zou aanslaan, als hij geen „Tutor” was maar „Professor”.

Verder niet als persoon maar als woordvoerder van de pragmatistische strooming in Engeland, en vandaar op het vaste land van Europa, is SCHILLER belangrijk ¹⁾.

1. PERSOONLIJK IDEALISME.

Evenals in Amerika is in Engeland het Pragmatisme ontstaan als een reactie tegen de naturalistische of anti-religieuze opvatting van de ontwikkelingsleer van DARWIN. De evolutieleer als waarschijnlijk juiste beschrijving van feiten aanvaardend, zoekt men een verklaring daarvan, die niet met de overgeleverde idealen der menschheid in strijd is. Idealisme tegen Naturalisme, dat is de hoofdleus. Maar niet bevredigd door het pantheistisch of absoluut Idealisme van de Neohegelianen, dat in de tweede helft der 19de eeuw te Oxford meer en meer de heerschende denkrichting werd, schaar- den de jongeren zich na 1890 onder de vaan van ‘Personal Idealism’. Onder dezen titel verschenen daarom ook

1) Voor de volgende schets heb ik gebruikt: *Axioms as Postulates* (in *Personal Idealism*, ed. by HENRY STURT, London 1902), *Studies in Humanism*. Sec. ed. 1912 (1e druk 1907), en *Formal Logic*, 1912. Behalve tijdschriftartikelen gaf SCHILLER nog uit *Riddles of the Sphinx* (1894; herziene druk 1910) en *Humanism* (1905; 2e druk 1912): het eerste bevat waarschijnlijk gegevens om de filosofische ontwikkeling van SCHILLER te leeren kennen, het tweede, als meer populair dan de *Studies in Humanism*, is misschien den belangstellenden lezer aan te bevelen.

de Philosophical Essays by eight MEMBERS of the University of Oxford, uitgegeven door HENRY STURT. Een daarvan is van SCHILLER. Hoewel rechtstreeks alleen daarvoor verantwoordelijk, is hij toch ook mede aansprakelijk voor het gezelschap. De meerderheid schijnt onder den invloed van LOTZE te staan. Men vraagt nl. meer naar de waarde dan naar den oorsprong van onze idealen en zoekt deze in eigen persoonlijke ervaring. Zoowel het historische als het sociale moment wordt min of meer bewust verwaarloosd. En ter wille van de zedelijke vrijheid tracht men de grenzen van de natuurwetenschappelijke ontwikkelingsleer te bepalen. Doch houden we ons aan SCHILLER's bijdrage: *Axioms as Postulates*.

Vooropgesteld wordt het „persoonlijk” karakter van onze overtuigen en redeneeringen. Het groote verschil daartusschen laat zich — volgens SCHILLER — het meest natuurlijk verklaren uit een verscheidenheid van subjekten. Ieder individu heeft zijn eigenaardige ervaring. Allen leven wij in een wereld van ervaring, die we, met behulp van zekere algemeene begrippen, verder opbouwen, maar elk doet het op eigen wijs. In strikten zin dus is de ervaring niet *onze* maar *mijne* ervaring. *Mijne* ervaring, dat is mijn standpunt, maar dat is ook het uitgangspunt dat ik *kies* voor mijn wijsgeerige analyse en alleen de resultaten die ik daarmee bereik kunnen mijn keus rechtvaardigen.

Wat ben *Ik* dan? Ten minste dat wat ik ben en nog kan worden, want ik heb een idee (*notion*) dat het nog niet uit is met mij en dat me *nieuwe* ervaring te wachten staat. Ervaring van een „wereld”, ja, die echter niet zoo maar klaar staat, geheel onafhankelijk van mij. Met moeite en strijd, om aan mijn behoeften te voldoen breid ik mijn ervaring uit, vorm ik mij een wereldbeeld, zooals mijn vaders voor mij deden ¹⁾. Het tegenwoordig

1) Zonder waarschuwing gaat SCHILLER hier (blz. 54) van den ik-vorm tot den wij-vorm over.

wereldbeeld is de vrucht van een lange ontwikkeling. In ons belang, om onze behoeften te bevredigen, nemen wij proeven, die ons de „wereld” doen kennen. Zij stelt zich zelf niet voor, zij geeft zich niet, wij nemen haar. Men kan ook zeggen dat wij haar maken, d.i. niet scheppen uit niets, maar haar geschikt, gepast voor ons maken. Het is waar dat wij daarbij tegenstand ondervinden en dat onze pogingen dikwijls mislukken. Moeten we daarvoor een objektieve, stoffelijke wereld buiten ons aansprakelijk stellen? Maar wat weten we van een onervaren iets buiten ons? Wat nu nog tegenstand biedt wordt misschien later door ons overwonnen. Wij doen daarom het verstandigst op de „wereld” toe te passen het Aristotelisch begrip van *ἐλξη*, een onbepaalde potentialiteit, d.w.z. de wereld is wat wij er van maken, zij is geheel en al *plastisch*. „Thus it is a *methodological necessity* to assume that the world is *wholly plastic*, i. e. to *act as though* we believed this, and will yield us what we want, if we persevere in wanting it” (blz. 61). Hoever we hiermee komen, dat kan alleen de ervaring (‘time and trial’) leeren.

Dit nadruk leggen op de aktieve rol die wij vervullen, wanneer wij onze wereld maken, d. i. de wereld van onze ervaring, d.i. onze kennis, daarin ligt de beteekenis van „pragmatism” en „radical empiricism”, volgens SCHILLER. De grondbeginselen van onzen geest zijn van ons maaksel, zij zijn gevormd als hulpmiddelen om aan onze wenschen te voldoen. Oorspronkelijk zijn het *postulaten*, eischen die we aan onze ervaring stellen. Werken deze niet op bevredigende wijze, dan geven wij ze op; doen ze dat wel, dan verheffen wij ze tot den rang van *axiomas*. Zoo zijn het onze „werken”, die ons noch als produkten van passieve ervaring noch als apriorische eeuwige waarheden gegeven zijn.

Met weinig woorden slechts kritiseert SCHILLER de empiristische kennisleer, „because its inadequacy is pretty generally conceded”. Het empirisme is een dood paard, maar het apriorisme is voor hem de levende

vijand. Om dien te bestrijden richt hij zich echter hoofdzakelijk tegen KANT¹⁾). Liever dan hem hierbij te volgen — hij mag wat mij betreft gelijk hebben — wil ik ietwat nader uiteenzetten hoe hij zijn axiomas als postulaten verstaat.

Postulaten zijn in geen geval te begrijpen als produkten van een zuiver intellekt. Dat is de zonde zoowel van het empirisme als van het apriorisme : hun intellektualisme: de meening dat men het intellekt, hetzij dan met of zonder ervaring, kan isoleeren van andere eigenschappen of funkties van den mensch. Hiermee is het tot onvruchtbaarheid gedoemd. Het levend organisme, dat de mensch is, handelt als een geheel, ook de kenhandelingen gaan uit van dat geheel, dat in de eerste plaats wenscht en wil en in samenhang daarmee leert waarnemen en denken. *Θεωγία* is middel en *πράξις* is doel. Dat is de normale verhouding, terwijl „zuivere” liefde tot de wetenschap of weten om het weten zelf een perversie van onze kenfunctie is.

In het belang van ons willend en handelend leven postuleeren we dat iets *algemeen* zal gelden, en ook *noodzakelijk* omdat wij het noodig hebben. Dat is de oorsprong van onze axiomas. Maar de oorsprong is van minder beteekenis. Goede en slechte postulaten hebben denzelfden oorsprong. Wat dus beslissend is, het is hun waarde. Blijken ze goed te zijn in het gebruik, nuttig voor ons om onze doeleinden te bereiken, dan verheffen wij ze tot den rang van axiomas, zoolang wij er namelijk geen gevonden hebben, die beter aan ons doel beantwoorden.

Sommige van onze axiomas, produkten van de denkeus van het voorgeslacht, schijnen ons toe eeuwige waarheden te zijn. Als radikale empiricisten kunnen we een dergelijke absolute onveranderlijkheid niet toe-

1) D. i. tegen KANTS 'zuivere' Rede. SCHILLER waardeert KANTS en meer nog FICHTES 'praktische' Rede. Hij is er zich van bewust dat zijn denken deze lijn volgt, alleen gewijzigd onder den invloed van de latere biologische en psychologische theorieën.

geven, maar wij moeten toch erkennen dat er praktisch met de mogelijkheid van verandering niet behoeft gerekend te worden. Er zijn denkgewoonten die, al weer praktisch gesproken, zullen bestaan zoolang als 't menscheijk denken zelf. Zoo b.v. het beginsel van Identiteit, de grondslag van alle denken in strikten zin. Het heeft zijn grond in ons zelfgevoel, het gevoel van de identiteit van ons bewustzijn. Maar dit gevoel of de waarneming van gelijkheden is geen voldoende grond voor het algemeen logisch beginsel. „To obtain identity we must first desire it and demand it; and this demand, though it would be impossible if we did not feel ourselves to be identical selves and fruitless if we could not discover such around us, is a distinct step beyond anything given in passive experiencing”¹⁾.

Eigenlijk is het zóo, zegt SCHILLER: identiteit in strikten zin bestaat niet, maar wij hebben er belang bij, in vele gevallen, van onwezenlijke verschillen te abstraheeren, en postuleeren daarom de identiteit. EDWIN ontmoet ANGELINA in een winterpels; den vorigen zomer bewonderde hij haar in 't vijgenblad, maar hij herkent haar identiteit in de verscheidenheden van haar primitief kostuum. Deze idylle illustreert de geschiedenis van de logische identiteit en van al onze axiomas.

Identiteit in abstracto, als algemeen logisch beginsel, is dus ons maaksel, waarvan wij gebruik maken zooveel en wanneer het ons goed dunkt. Evenals de andere axiomas-postulaten een instrument, vervaardigd met een bepaald doel en daartoe aangewend zoolang het aan het doel beantwoordt.

Als een postulaat, dat, altans in de natuurwetenschappen, nog geen axioma geworden is, noemt SCHILLER de teleologie. Hij betreurt dit, omdat de redelijkheid van onze menscheijke natuur juist in haar teleologisch karakter te zoeken is. Afgeschrikt door het slechte ge-

1) Omdat deze woorden (blz. 98) al de moeilijkheden der gedachte verraden, laat ik ze onvertaald. Ik weet b.v. niet wat SCHILLER hier onder 'passive experiencing' verstaat.

bruik dat men vroeger van teleologische verklaringen in de natuurwetenschap maakte heeft deze zich voorloopig vergenoegd met verklaringen van lagere, mechanistische, orde. SCHILLER hoopt dat dit anders zal worden, dat de teleologie op den duur ook in de natuurwetenschap een nuttiger, vruchtbaarder postulaat zal blijken te zijn en hij meent de natuurkundigen er aan te moeten herinneren dat ook hun mechanistische theorieën eigen maaksels zijn, uitgedacht om aan menselijke doeleinden te beantwoorden, zoodat het mechanistische postulaat zelf teleologisch te verklaren is.

Samenvattend kunnen we zeggen dat SCHILLER'S eerste en laatste gedachte in dezen tijd is „the individual concrete experience in all its fulness” maar met het akcent op het wilsmoment: de willende, handelende, zich zelf ervarende persoonlijkheid. Daarom is hij aanhanger van „Personal Idealism”. Later heeft hij verklaard, om de veelduidigheid van den term, „idealism” liever niet meer te gebruiken¹⁾. Hij is voortaan „Pragmatist” of „Humanist”.

2. PRAGMATISME EN HUMANISME.

Pragmatisme, zoo leert SCHILLER²⁾, ofschoon het mag neigen naar een voluntaristische metafysika, is in werkelijkheid iets van veel grooter waarde, nl. „an epistemological method which really describes the facts of actual knowing”. Elders³⁾ heet het „the method and analysis of our cognitive procedure, but without seeking to generalize it, or to turn it into a metaphysic; als zoodanig is „Pragmatism” dan „a special application of Humanism to the theory of knowledge.” In de eerste plaats zijn beide als methoden te beschouwen, het Pragmatisme als een speciaal logische, het Humanisme als

1) *Studies*, p. 228 noot.

2) *Ibid.*, p. 11.

3) *Ibid.*, p. 16 vv.

een methode die ook op ethiek, aesthetika en metafysika toepasselijk is. Wie door deze methoden geheel bevredigd is, mag er zijn hoogste waarheid, d. i. zijn metafysika van maken : daardoor wordt niet de inhoud van de leer maar zijn houding tegenover haar veranderd. Verder kan men zeggen dat methoden metafysische affiniteiten bezitten, het Pragmatisme b.v. met een voluntaristische metafysika, het Humanisme met een metafysisch Personalisme, en dat ze dus in de richting wijzen van min of meer bepaalde metafysische gevolgtrekkingen : zoo zal het Pragmatisme konkludeeren tot de werkelijkheid van menschelijke aktiviteit en vrijheid, tot de plasticiteit en de onvolkomenheid van het werkelijke, tot de werkelijkheid van het wereldgebeuren „in den tijd” enz., zoo het Humanisme tot de persoonlijkheid van wat wij als het hoogste kosmisch beginsel kunnen postuleeren en haar verwantschap en sympathie met den mensch.

Na het gezegde behoeft de plasticiteit van de begrippen „Pragmatism” en „Humanism” bij SCHILLER geen betoog. Al naar dat hij ze opvat als empirische methoden en met of zonder metafysische affiniteiten en richtingen wisselt het tooneel van de filosofische voorstelling. Geen wonder dat SCHILLER zijn „Studies in Humanism” begint met zeven definities van „Pragmatism” te geven¹⁾ :

1°. Pragmatisme is de leer dat waarheden logische waarden zijn en die methode die systematisch elke aanspraak op waarheid aan dit beginsel toetst. Hierin ligt de eisch van de logika der gevolgen („practical, good consequences”) of het beginsel van PEIRCE opgesloten.

2°. Met ALFRED SIDGWICK is het pragmatisch beginsel zóo te formuleeren, dat de „waarheid” van een bewering afhankelijk is van haar toepassing.

3°. Met denzelfde kan men het als de essence van

1) Zie blz. 7 vv.

de pragmatische methode beschouwen, dat de beteekenis van een regel ligt in haar toepassing.

4. Misschien laat het pragmatisch karakter van waarheid zich nog beter uitdrukken door te zeggen dat haar geheele beteekenis ten slotte afhankelijk is van een doel („all meaning depends on purpose”).

5°. Het meest wezenlijke van het Pragmatisme schijnt wel te zijn dat het nadruk legt op dit feit dat alle geestelijk leven naar een doel streeft („all mental life is purposive”). Dit is het pragmatisch protest tegen het naturalisme.

6°. Het Pragmatisme is een systematisch protest tegen elke ontkenning van het teleologisch karakter („purposiveness”) van het werkelijk kennen, hetzij van rationalistische of van materialistische zijde.

7°. Pragmatisme is de bewuste toepassing, in de logika of kennisleer, van een teleologische psychologie, die ten slotte een voluntaristische metafysika in zich sluit.

Na deze opsomming maakt SCHILLER de volgende opmerking — en ik heb aan zijn zelfkritiek niets toe te voegen — : „These seven formulations of the essence of Pragmatism look, doubtless, very different in words ; but they are nevertheless very genuinely equivalent”.

Den algemeenen geest, waarvan dan het Pragmatisme de bizondere, kentheoretische, toepassing is, noemt SCHILLER „Humanism”. Het is een wereldbeschouwing „sub specie humanitatis” of „ex analogia hominis”. Daarom wil SCHILLER van PLATO tot PROTAGORAS teruggaan en tot diens stelling dat de mensch, en wel de individueele mensch, de maat der dingen is. Gaarne laten we de geleerden van Oxford redetwisten over de eigenlijke beteekenis van die stelling : omdat ons slechts een paar zinnen van PROTAGORAS overgeleverd zijn, hebben verbeelding en scherpzinnigheid hier een ruim veld. Dat Pragmatisme en Humanisme verwant zijn met de sofistieke beweging in Griekenland is voor de geschiedenis van de filosofie wel belangrijk. Maar nog belang-

rijker is het te herinneren aan de continuïteit van het engelsche denken met zijn empirisch-psychologisch karakter. In de 18de eeuw gaf POPE er de gelukkige uitdrukking aan: „the proper study of mankind is man” en in de tweede helft van de 19de Swinburne met zijn „Glory to Man in the Highest, for man is the master of things”. Iets van dit modern levensgevoel spreekt er, zij het ook in schoolschen vorm, uit SCHILLER’s filosofie.

3. LOGIKA EN PSYCHOLOGIE.

In zijn „Formal Logic” levert SCHILLER geen eigen kennisleer maar een kritiek van de traditioneele logika. Al moet men die in vele opzichten als juist erkennen — en ik doe het gaarne —, zoo vraagt men zich toch af waarvoor het noodig is iets dat men voor onzin houdt, en nog wel met weinig nieuwe argumenten, in eindeloos breedsprakigheid te bestrijden. In zijn andere werken geeft hij wat hij noemt prolegomena voor een toekomstige logika van het werkelijk kennen, en dat wekt meer onze belangstelling. Na het reeds gezegde behoeft het geen betoog dat het een „psychologistische” logika zal zijn. Zien we dus eerst, hoe de schrijver het verband tusschen logika en psychologie opvat¹⁾. Dat hij de betrekking tusschen beide als zeer innig beschouwt blijkt o.a. uit het voorstel om zijn kennisleer *psychologika* te noemen²⁾. De psychologie, die hij aan zijn beschouwingen ten grondslag legt, is in hoofdzaak die van WILLIAM JAMES: ze is empirisch, concreet, teleologisch.

Psychologie — zoo SCHILLER — is een wetenschap die de individueele psychische processen beschrijft. Eigenlijk omvat zij het geheele veld van onze direkte ervaring, aan alles wat ervaren of gekend kan worden is althans een psychische zijde. Het kenproces zelf is

1) *Studies*, p. 71—113.

2) *Formal Logic*, p. 393.

voorwerp van de psychologie, maar dan ook het kenprodukt, de logische waarden of waarheden die wij aan onze kenfunctie danken. Als overtuigingen die aanspraak maken op waarheid zijn het psychische feiten, die de psychologie heeft te behandelen. Van haar ontvangt de logika ze en deze onderzoekt nu met welk recht die overtuigingen aanspraak maken op waarheid of hoe men waar en onwaar kan onderscheiden. De psychologie beschrijft alleen onze waardeeringen, dan komt de logika om op haar beurt deze waardeeringen te schatten ten opzichte van haar kenwaarde. De psychologie leert mij dat wat A waar noemt door B voor onwaar wordt gehouden, maar de logika kritiseert en zoekt overeenstemming tusschen de oordeelen te brengen. Zoo komt de logika uit de psychologie voort om, in een bijzonder opzicht, haar taak verder voort te zetten. Maakten al onze voorstellingen terecht aanspraak op waarheid, dan zouden we aan psychologie genoeg hebben. Maar soms of zelfs in de meeste gevallen komen verschillende voorstellingen met elkaar in strijd. Daarom hebben we behoefte aan een wetenschap, die ons verschillende graden van waarheid of waarschijnlijkheid leert onderscheiden. Dit nu is de taak der logika, die zich laat beschrijven als de systematische waardeering van het werkelijk kennen („the systematic evaluation of actual knowing”). Zij is normatief, in zoo ver zij ons gebreken in het denken aanwijst, op middelen tot verbetering zint en naar de beste methoden van waardeering zoekt. Maar dit normatief karakter van de logische wetenschap ontwikkelt zich natuurlijk uit het werkelijk denken. Empirisch leeren we dat sommige kenprocessen meer waarde bezitten dan andere en zoo kiezen we de beste uit.

Er ligt volstrekt geen tegenstrijdigheid in dat twee wetenschappen, psychologie en logika, zich met dezelfde onderwerpen bezig houden : zij hebben immers een verschillend doel en dat is de hoofdzaak. Eerst moet de psychologie mij een betrouwbare beschrijving geven van wat er in het kennen gebeurt, vóordat de logika veilig

met haar waardeering kan beginnen. Men kan ook zeggen dat de psychologie de feiten verzamelt en rangschikt, die de logika dan voor haar doel gebruikt.

Om aan te toonen, hoe innig het verband is tusschen beide wetenschappen en hoe noodlottig het is voor de kennisleer om de gegevens van de psychologie te verwaarloozen, wijst SCHILLER dan verder op de eenheid van ons psychisch leven d.w.z. op den nauwen samenhang van het kenproces met andere psychische funkties, met aandoening (*emotion*) en voldoening (*satisfaction*), belangstelling (*intrest*) en doelstelling (*purpose*). De pragmatistische logika behandelt niet de „abstrakte” voorstelling maar vindt juist de beteekenis van deze in de doelstelling. Zij weet niet van „zuiver” denken maar kent alleen gedachten die ons op de een of andere wijze aandoen en waarin wij bevrediging vinden of niet. Het kan zijn, in sommige gevallen, dat het emotioneele schadelijk werkt op de kenfunctie. Maar ook dan heeft de rationalistische logika, die het emotioneele buitensluit, ongelijk, want men vermijdt het emotioneele gevaar allerminst door met het bestaan ervan niet te rekenen. Bovendien, een denken dat ons geen bevrediging verschafte, zou geen waarde voor ons hebben, wij zouden niet streven naar een passielooze waarheid. Juist de leer van „zuiver” weten of van „abstrakt” denken leidt tot onverschilligheid en skepticisme.

De meest fundamenteele begrippen van de logika, zooals „noodzakelijkheid”, „zekerheid”, „zelf-evidentie”, „waarheid” enz. wijzen in de eerste plaats op psychische processen en zijn onafscheidelijk verbonden met aandoeningen die eigenaardig psychisch zijn. Vandaar de groote moeilijkheid om logische en psychische noodzakelijkheid, klaarlijkheid enz. te onderscheiden. Ook hebben volgens „Axioms as Postulates” (zie blz. 476) de fundamentele logische operaties haar psychische zijde: ze zijn teleologisch en persoonlijk. Met name de „Humanist” vraagt niet enkel wat er beweerd wordt maar ook wie het zegt. Hij gelooft liever het negatief rapport

van een paar bevoegde zoölogen dan het verhaal van dozijnen matrozen die zeeslangen hebben gezien. Zou de logika daar dan niets mee te maken hebben?

4. WAARHEID EN DWALING.

Zooals wij in het praktisch leven allen behoefte hebben aan een menschenkennis die ons vriend en vijand leert onderscheiden, zoo legt het Pragmatisme er steeds nadruk op dat de wetenschap criteria noodig heeft om waarheid en dwaling uiteen te houden. Wij zien dan ook dat SCHILLER zich weinig om oorsprong en vorm onzer kennis bekommert, maar des te meer waarde hecht aan den inhoud, de materiële waarheid in onderscheiding van het onware en minder juiste. Reeds daarom schijnt hem de formeel logika zinloos, omdat zij van den inhoud abstraheert. Elke werkelijke onderscheiding van waarheid en dwaling is haar onbekend. Derhalve eischt hij een logika die toepasselijk is in het leven en van belang voor ons werkelijk denken. Het criterium van waarheid is voor de logika de hoofdvraag, andere problemen, b.v. dat van de realiteit zijn voor haar van ondergeschikte beteekenis¹⁾.

In een voordracht op het Kongres te Bologna (1911) heeft SCHILLER in het algemeen uiteengezet hoe hij zich de verhouding tusschen waarheid en dwaling denkt en in hoever hij onderscheiding mogelijk vindt²⁾. Aangevuld met enkele opmerkingen uit zijn andere werken geef ik hier zijn gedachtengang weer.

Indien er geen dwaling (*Error*) was, zouden we nooit naar waarheid vragen of van waarheid spreken. Het is menschelijk te dwalen maar filosofisch te meenen dat er een is — bescheidenheid verbiedt hem te noemen — die de waarheid bezit. Twijfel — werkelijke twijfel en niet maar

1) *Formal Logic*, p. 8.

2) *Atti del IV Congresso Intern. di Filosofia*, vol. I, p. 140 vv.

een methodische als die van DESCARTES — is de prikkel tot nadenken¹⁾. Naarmate men de onaangename gevolgen van de dwaling ondervindt wordt het streven naar waarheid ernstiger, aanhoudender. Het is dus een dringende taak van de logika, waarheid en dwaling te leeren onderscheiden.

Het blijkt al dadelijk dat we hier met korrelatieve begrippen hebben te doen, zooals juist en onjuist, goed en slecht, mooi en leelijk : het zijn waardeeringspraedikaten. Verkeerdelijk zoekt men daarom de bron van dwaling in iets objektiefs ; als een betrekking in het kennen moeten we haar in ons zelf zoeken en daartoe het mensche-lijk denken ontleden.

Formeel beschouwd wil elk oordeel waar zijn, materieel blijkt echter vaak het tegendeel. Er is geen werkelijke waarheid zonder schaduw van dwaling. Ja, de dwaling begint met onze waarheid te zijn en wordt eerst dwaling, wanneer zij als zoodanig erkend is. Door een verbeterend oordeel wordt wat tot nog toe onze waarheid was tot dwaling gestempeld.

Evenals de waarheid heeft de dwaling een tijdelijk karakter : zij bestaat niet voordat zij, in het verbeterend oordeel van ons zelf of van anderen, ontdekt wordt. Strikt genomen ²⁾ is *alle* verbetering van dwaling een zelfkorrektie. Eerst wanneer de man die haar begaan heeft de dwaling erkent is het karakter ervan beslist. Tot zoolang bestaat er slechts *verschil van meening* en het zou partijdig zijn een van beide meeningen als „dwaling” te beschrijven. De logika heeft onpartijdig de tegenstrijdige meeningen van A en B te eerbiedigen tot met-

1) Volgens SCHILLER (*Formal Logic*, p. 404) is dit de groote ontdekking van JOHN DEWEY en ALFRED SIDGWICK. Ik dacht dat de Paradijsslang het al wist!

2) Met dit *strikt genomen* doet SCHILLER zich zelf geen dienst. Elders (zie blz. 482) leert hij dat het der logika niet onverschillig is, *wie* iets zegt. Is alles waar, wie het dan ook met overtuiging beweert, dan hebben we in 't geheel geen criterium noodig. Het Pragmatisme heeft zijn eenige reden van bestaan juist daarin dat het ons een beter criterium van waarheid wil verschaffen dan de traditioneele logika.

tertijd een van beide objektieve en algemeene waarheid wordt ¹⁾).

In den regel worden onze dwalingen door anderen gekorrigeerd. Die korrektie behoort tot de onaangename gevolgen waardoor dwaling zich van waarheid onderscheidt. Nu het blijkt dat onze waarheid verkeerd „werkt” veroordeelen wij haar als dwaling en nemen de beter „werkende” voorstelling aan als waarheid.

Zoo kennen wij ten deele en is al onze waarheid relatief. Waar is wat op een gegeven oogenblik voor ons van belang (*relevant*) is, al het andere moge dan potentiëel nog zoo waar zijn, het is nu *irrelevant* en daarom dwaling of onzin. Dat $2 \times 2 = 4$ is beschouwen we als een waarheid maar hem die zijn leven lang niets anders zou doen dan ze herhalen als krankzinnig. Persoonlijke redenen dus, tijd en omstandigheden beslissen in de eerste plaats of wij een oordeel waar zullen noemen of niet. Het moet ter zake dienen, aan een doel beantwoorden, daarin ligt zin en beteekenis van waarheid. Dat is de bedoeling van den eisch dat waarheid moet „werken”. Dit is het eenige pragmatistische criterium : waarheid bevredigt een behoefte van den persoon die haar weet. Tusschen waarheid en dwaling is er derhalve een verschil van waarde : het beste middel tot bevrediging van onze behoeften noemen we het ware, omdat het de meeste waarde voor ons heeft. De ontwikkeling van waarheid uit dwaling, en omgekeerd, is dan ook een geleidelijke (kontinue) en de waarheden van gister zijn de dwalingen van heden. Evenals die van gister zijn ze waar „bij benadering” d. i. ze zijn *waar genoeg* voor ons tegenwoordig doel, maar in de toekomst voor verbetering vatbaar. In plaats van de eenvoudige tegenstelling : waarheid-dwaling onderscheiden we dus liever een aantal graden van waarheid of kenwaarde : 1°. leugen ; 2°. dwaling ; 3°. bewust onjuiste veronderstelling (*methodological fiction*) ; 4°. veronderstelling (*methodological assumption*) ; 5°. postulaat;

1) Zie noot 2 vorige blz.

6°. bevestigde (*validated*) meening; 7°. axiomatische waarheid; 8°. scherts¹⁾. Hiervan is de leugen het meest ingewikkeld verschijnsel: immers het veronderstelt in den leugenaar het dubbel oordeel en ook een tweeden persoon voor wien de leugen bestemd is, etc. In sommige opzichten komen leugen en dwaling met elkaar overeen. Een niet ontmaskerde leugen geldt als waar, evenals de dwaling die niet ontdekt is: eerst na de ontdekking wordt hij een „leugen” genoemd²⁾.

Aan het slot van zijn voordracht, waarvan ik hier den gedachtengang schetste, meent SCHILLER nog een „grotesk” misverstand omtrent zijn pragmatisme te moeten wegnemen. „Alle waarheid werkt” — zoo luidt zijn criterium —, aan de vruchten kent men haar. Mag men, zoo vragen de tegenstanders, dat oordeel omkeeren en zeggen: al wat werkt is waar? Neen, antwoordt SCHILLER, zoo iets monsterachtigs hebben we nooit gedacht noch beweerd.

Niemand zal beweren dat dit antwoord op zich zelf voldoende is. Immers, nu rijst de nieuwe vraag: hoe onderscheiden we dan de werkingen? Raadplegen we het geheel van zijn denken, dan zullen we in SCHILLER's geest moeten zeggen: alleen de goede, d. i. de voor ons (of mij) nuttige d. i. de ons (of mij) bevredigende werking op dit oogenblik bewijst voor ons de waarheid van een oordeel. Dat de waarheid „werkt” beteekent dat zij staat in dienst van een menschelijke persoonlijkheid en haar behoeften bevredigt. Die behoeften worden echter niet nader omschreven. Slechts terloops herinnert SCHILLER zich dat althans sommige menschen eigenaardig wetenschappelijke behoeften hebben en dat de waarheden van de wetenschap soms in konflikt komen met aesthetische

1) Is dit een 'practical joke' van SCHILLER, dat hij scherts bovenaan zet op de ladder der waarheid?

2) Genoemd, ja, maar SCHILLER vergeet hier aan zijn 'strikt' standpunt te herinneren, waarop men toch wel moet aannemen dat het persoonlijk bewustzijn van den leugenaar het karakter van leugen bepaalt.

of religieuze waarheden, of ook de waarheid der zinnelijke waarneming met die van het denken.

5. WAARHEID EN WERKELIJKHEID.

De onderscheiding van waarheid en dwaling is volgens SCHILLER het pragmatisch probleem bij uitnemendheid¹⁾. Daarmee vergeleken is het werkelijkheidsprobleem van minder beteekenis. Naar het schijnt hangt deze opvatting samen met het streven om de verhouding tusschen waarheid en werkelijkheid zoo veel mogelijk immanent te verstaan. Dat is echter geen voldoende reden: immers ook de onderscheiding van waarheid en dwaling is immanent. Een enkel woord nog over SCHILLER's werkelijkheidsbegrip schijnt me daarom wel noodig.

In „Axioms as Postulates”²⁾ wordt het begrip van een wereld buiten ons een „postulaat” genoemd, veroorzaakt door het gevoel van onvoldaanheid. Dat onze ervaring ons niet in elk opzicht voldoening geeft, schrijven we toe aan een macht buiten ons; vandaar scheiding tusschen subjekt en objekt. Tegelijk ontstaan en ontwikkelen zich in onze ervaring onze waarheid en onze werkelijkheid waarop de eerste betrekking heeft. Gesteld dat er werkelijkheid en waarheid zijn onafhankelijk van ons, als zuivere potentialiteiten hebben ze toch geen waarde voor ons³⁾. We mogen spreken van een „primary reality” die in onze ervaring ons gegeven is, niet door ons „gemaakt”, maar „gevonden”, dat beteekent echter bitter weinig⁴⁾. Alleen wat wij zelf maken heeft waarde voor ons. „The Making of Truth” en „The Making of Reality”, zoo heeten twee van de voornaamste hoofdstukken uit de „Studies in Humanism” en ook elders gebruikt SCHILLER gaarne deze uitdrukkingen. Terwijl

1) *Studies*, p. 183.

2) *Personal Idealism*, p. 105.

3) *Studies*, p. 433.

4) *Ibid.*, p. 187.

wij waarheid maken, groeit onze werkelijkheid op. Niet om „original fact” maar om „final satisfaction” is het ons te doen. En deze, het gevolg van de vrije op een doel gerichte werkzaamheid van den mensch, is zijn ware werkelijkheid.

Zijn werkelijkheid, dat is de mijne en de uwe. SCHILLER drukt zich meestal zeer individualistisch, soms solipistisch uit. DARWIN heeft, volgens hem, de oude logika vermoord door zijn evolutieleer, die als werkelijk geen soorten meer kent maar alleen individuen. Maar de erfelijkheid dan? Het is eigenaardig dat SCHILLER het erfelijkheidsprobleem niet aanroert en hoogst zelden over het sociale moment in onze kennis spreekt. Hij is gebleven de man van „Personal Idealism”.

Daarmee hangt ook wel samen zijn „postulaat” van persoonlijke onsterfelijkheid¹⁾. Hij vindt het nog wel een zwak en weinig bevestigd postulaat, omdat de menschen er zich zoo weinig om bekommeren. Indien de menschen het maar ernstig wenschten, indien zij de weinige leden van de „Society for Psychical Research” hielpen bij hun onderzoek in plaats van tegenwerkten, dan zou onze wetenschap van het toekomstig leven aan onze wenschen beantwoorden.

Wat SCHILLER verder over „Psychical Research” zegt²⁾, beschouw ik als buiten mijn onderwerp liggend. Opmerkelijk is het zeker dat deze „Humanist”, die het verleden voor dood verklaard heeft en van geen werkelijkheid wil weten dan die wij maken in onze ervaring zich ten slotte verliest in een droomerig idealisme en den hemel van het spiritisme binnengaat.

V. SLOTBESCHOUWING.

Dat het Pragmatisme, met name dat van JAMES, mij in vele opzichten sympathiek is, mag den lezer onverschil-

1) *Personal Idealism*, p. 122.

2) *Studies*, p. 370 vv.

lig zijn. Toch wensch ik met enkele opmerkingen betreffende de beteekenis van deze denkrichting voor onzen tijd, en niet zonder immanente kritiek, dit overzicht te besluiten.

Het Pragmatisme in zijn meest populaireren vorm, zooals de massa het wil, zooals menig ekonoom, staatsman, moralist het verlangt, de bewering nl. dat alle wetenschap direkt nuttig moet zijn en voor toepassing vatbaar, kunnen we ter zijde laten. Vergeleken met zulk een dienstbare wijsbegeerte is de leer van JAMES half en die van DEWEY bijna geheel intellektualist.

Toegegeven moet echter worden dat, van een streng wetenschappelijk standpunt beschouwd, vele pragmatistische uitspraken, ook van JAMES en SCHILLER, onkritisch gedacht zijn. Dit mag ons dan evenwel niet belletten hun bedoeling te waardeeren. Zooals wij ROUSSEAU's evangelie van de natuur kunnen genieten zonder in elk opzicht in te stemmen met zijn veroordeeling van de kultuur, zoo is het ook mogelijk JAMES' radikale verheerlijking van de ervaring te waardeeren zonder in alles zijn kritiek van de „rationalistische” wetenschap te onderschrijven.

Allereerst m. i. kan er in Europa een invloed ten goede uitgaan van het streven der pragmatisten om hun logika in psychologischen geest, altans in nauw verband met de psychologie, te behandelen. Altijd weer, vooral in Duitschland, komen er waarheidstheorieën op, die onze wetenschappelijke stellingen als transcendent, d. i. onafhankelijk van eenig menschelijk bewustzijn, in de lucht doen zweven¹⁾. Hoe onmogelijk het echter is een kennisleer geheel buiten de psychologie om op te bouwen bewijzen o.a. nog de laatste werken van WINDELBAND en DRIESCH. WINDELBAND²⁾ begint zijn „Prinzipiën der Logik” met een „Phänomenologie des Wissens” en noemt de psychologische behandeling der logische

1) Zoo b.v. EMIL LASK, Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912.

2) 'Die Prinzipien der Logik' in de 'Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften' hrsg. von A. RUGE, Tübingen 1912 (I, p. 1 ff.)

problemen in elk geval den eersten grondslag van de logika. Had hij vroeger, wat het materiaal voor de kennisleer betreft, bijna uitsluitend het oog op de historische ontwikkeling van het denken, thans gevoelt hij levendig de behoefte aan een psychologie van het kenproces. Misschien is het Pragmatisme hieraan niet geheel onschuldig: hij vindt n.l. (blz. 11) „in den phänomenologischen Vorhallen der Logik” een „Winkel, in den der Pragmatismus mit allen seinen Deklamationen gehört”. De stoute jongen die in een hoek gezet wordt is er toch en oefent zijn invloed uit. HANS DRIESCH, in dit opzicht met WINDELBAND verwant, gaat nog veel verder en wijdt zijn nieuwste werk¹⁾ bijna geheel aan de psychologie van het denken. Zelfs ERNST CASSIRER, die toch met RICKERT e. a. de logika zooveel mogelijk van psychologie wil zuiveren, beroept zich in een van zijn belangrijke studies²⁾ herhaaldelijk op psychologen, daarbij zeer gaarne op JAMES, en besluit zijn werk met een hoofdstuk „Zur Psychologie der Relationen”. Op allerlei wijs blijkt dus dat de filosofen het zonder psychologie niet kunnen stellen: indien ze er zelf geen maken, beroepen ze zich op diegene die het best met hun systeem overeenkomt. Daarom is het eerlijker met het Pragmatisme het nauw verband tusschen onze logika en onze psychologie te erkennen en onze wetenschappelijke stellingen of waarheden in de eerste plaats op te vatten als een bepaald soort van overtuigingen, die een eigenaardige functie in het geheel van onze ervaring hebben te vervullen³⁾.

Het is waar, JAMES zelf erkent het, dat de pragmatisten vaak zeer eenzijdig den nadruk leggen op het psychisch, en wel subjektief, karakter der waarheid. De psychologie leert ons dat wij niet kunnen volstaan met niets

1) Die Logik als Aufgabe. Tübingen 1913.

2) Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910.

3) Vgl. hierover G. HEYMANS, De psychologische methode in de logica (in 'Tijdschrift voor Wijsbegeerte', II, 1908, blz. 207 vv.)

anders aan te nemen dan de feitelijke gegevens van het ervarend bewustzijn. Wij hebben elk oogenblik behoefte aan substituties, aan interpolaties. Het is ons niet mogelijk onze tegenwoordige ervaringen zonder rest uit onze vroegere ervaringen af te leiden, en wij ondervinden bij elke volgende ervaring dat ze niet enkel en alleen van onze willekeur afhankelijk is. Zoo worden wij gedwongen een werkelijk zijn of gebeuren, dat niet geheel van ons afhankelijk is, te veronderstellen. Wij vinden ons in een milieu dat niet zonder van ons onafhankelijke wetmatigheid is. Zelfs het specifiek-pragmatistisch beginsel, dat de waarheid laat bepaald zijn door haar nuttige gevolgen, veronderstelt een milieu van wisselwerking (oorzaken en gevolgen), dus een feitelijke gelijkvormigheid of regelmatigheid van gebeuren. Zoowel deze (causale) finaliteit waarmee SCHILLER werkt, als de eenheid van ervaring, die door JAMES maar veel konsekwenter nog door DEWEY wordt aangenomen, laat zich nooit in en door een individueel bewustzijn verifiëren. Dat alles dringt er ons toe, bij de analyse van onze ervaring en van ons wetenschappelijk denken, een werkelijkheid te erkennen, die noch zuiver gegeven is noch enkel produkt van ons intellect. Dat de menselijke geest de astronomie „maakt” heeft voor ons eenigermate een goeden zin, maar als een pragmatist zegt dat hij de sterrenwereld „maakt”, dan vinden wij deze uitdrukking in de hoogste mate dubbelzinnig en verwarrend. Een gebeurtenis te berekenen is niet hetzelfde als haar te veroorzaken en de waarde der dingen schatten is iets anders dan ze scheppen.

Al geven wij verder aan het Pragmatisme toe dat het menselijk denken zich uit ervaringsfuncties van lager orde heeft ontwikkeld, dan is daarmee niet de mogelijkheid uitgesloten om, door analyse van het tegenwoordig denken, te komen tot de vaststelling, binnen zekere grenzen, van konstante, invariante betrekkingen. Het blijft de taak van de kennisleer deze invarianten (ruimtelijk — tijdelijke en kausale betrekkingen) te behandelen. Ook voor de pragmatisten, die ons altijd weer ver-

zekeren dat het hun niet zoo zeer om den oorsprong maar veel meer om de waarde of geldigheid van het weten te doen is. Zoo verklaart b.v. SCHILLER ergens ¹⁾, dat de menschelijke natuur sedert PROTAGORAS maar weinig veranderd is. Er is dus hoop dat de pragmatistische logika niet alleen betrekkingen van verandering maar ook van duur zal vinden. In het wereldgebeuren, voorzoover wij het met onze ervaring kunnen omvatten en het van praktisch belang voor ons is, schijnt toch wel een zekere tendentie naar stabiliteit of behoud van evenwicht een grootere beteekenis te bezitten dan allerlei bizonder streven naar differentiatie.

Het Pragmatisme kent, en tot op zekere hoogte terecht, een groote waarde toe aan ons willend, handelend leven. Wij willèn waarheid, ons denken is een handelen. Volkomen juist. De toeigening, de verwerking, de vermeerdering van onze wetenschap is een arbeid die heel wat anders beteekent dan het mechanisch in zich opnemen van schoolgeleerdheid of ook van een openbaringswaarheid. Dat wil echter niet zeggen dat in het kenproces de werkelijkheid geschapen wordt, dat onze keus willekeur zou zijn, onze belangstelling en doelstelling onafhankelijk van waarneming en voorstelling. De ervaring leert ons juist betrekkingen kennen tusschen ons voorstellend en ons doelstellend leven. En is het niet de waarneming van onze eigen bewegingen, die ons de middelen leert kennen om ons steeds beter aan onze omgeving en de omgeving aan ons aan te passen? Met wensch en wil alleen is dat niet te doen.

De onkritische toepassing van de teleologie is wel een der zwakste punten van het Pragmatisme. Al is de wensch vaak de vader der gedachte, daarom is hij het nog niet van alle dingen. Altans niet onze wensch. Eigenlijk is het modern Pragmatisme met zijn nuttigheidsleer hier veel inkonsekwenter dan de schrijvers van „pragmatistische geschiedenis” in de 18de eeuw. Deze veronder-

1) *Studies*, p. 300.

stelden meestal of leerden zelfs uitdrukkelijk den kausalen samenhang der historische feiten. Immers, alleen onder deze veronderstelling zijn er nuttige lessen voor de toekomst uit de geschiedenis te trekken. Deze beschouwing zoowel als haar toepassing in bijzonderheden nu voor rekening van die pragmatici latende, moeten we toch toegeven dat nuttigheid alleen bestaanbaar is in een wereld van ordelijken samenhang. Is de nuttige werking van een voorstelling criterium, nog wel het voornaamste of eenige, criterium van waarheid, dan veronderstellen we daarmee een van onzen wil onafhankelijke orde van zaken.

Wat ons het allerminst bevredigt — dit betreft voornamelijk het Humanisme van SCHILLER —, is de sterk individualistische om niet te zeggen solipsistische neiging, die tot onvruchtbaarheid doemt. Zeker, het zijn persoonlijkheden die de wetenschap vooruitbrengen, maar zij zetten het werk van anderen voort, zij worden gedragen door hun omgeving, zij leven voor de toekomst. In samenwerking met anderen en door ons te geven aan dingen die grooter zijn dan wij verkrijgen wij de kracht om klein egoïsme te overwinnen en om die waarheidsliefde te kweken die in den man van wetenschap noodzakelijk is. SCHILLER mag het pervers vinden, wij kunnen het toch niet laten mannen als PLATO en ARISTOTELES, SPINOZA en KANT, die de waarheid om haar zelf hebben liefgehad, te eeren. Zij zijn voor de menschheid niet minder nuttig geweest, omdat zij niet in de eerste plaats eigen individueel genot hebben gezocht.

Het Pragmatisme zou zich zelf versterken, indien het meer dan tot dusver geschiedde zijn aandacht ging wijden aan het sociale moment in onze kennis. Een ander kan niet voor mij voelen, niet voor mij beminnen, maar wel voor mij tellen en wegen en..... denken. Is de wetenschappelijke ontdekking vaak een zeer persoonlijke geniale daad, eenmaal ontdekt zijn er duizenden die haar verstaan en tienduizenden of millioenen die er voordeel van trekken. De „voldoening” of het „vitale voordeel” waarvan de pragmatist spreekt als van zijn kri-

terium wordt echter in den regel individueel persoonlijk bedoeld of verstaan. In dezen zin altans schijnt mij de waarde daarvan niet groot of zelfs twijfelachtig te zijn.

Ten slotte schijnt mij de revolutie die het Pragmatisme brengt niet zoo radikaal als velen haar voorstellen. Als een nieuw evangelie verkondigt SCHILLER dat waarheid om als zoodanig door ons erkend te worden belangrijk (*relevant*) voor ons moet zijn. De engelsche woorden *relevance*, *relevant*, *irrelevance*, *irrelevant* zijn daarom onvertaalbaar „because the idea is not yet fully recognised by any other people”. Hoogstwaarschijnlijk zijn deze woorden omstreeks 1560 door een schotsch rechter, die dan een genie was, uitgevonden en die heeft daarmee de ontwikkeling van de filosofie 350 jaar geanticipeerd. Zoo SCHILLER in een artikel in „Mind” van April 1912, dat alweer een bewijs is voor de groote beteekenis die hij aan woorden hecht, al verzekert hij ook duizend maal het tegendeel.

De pragmatisten doen juist als anderen: zij zoeken algemeene beginselen, zij generaliseeren, zij vormen hypothesen om het denken te bevredigen. Dat zij daarbij aandringen op verificatie in en door onmiddellijke ervaring is te prijzen. Maar het schijnt me dat ze vergeten te vragen wat elke verificatie onderstelt en hoever verificatie mogelijk is. De verificaties der pragmatisten zijn vergelijkingen of afleidingen, waarvan de geldigheid zonder meer wordt verondersteld. Een criterium in infinitum daarop toepassen is onmogelijk. Het is een onmogelijke eisch één algemeen (absoluut) waarheidskriterium van alle waarheid te verlangen. Wij stuiten ten slotte, bij een kritische beschouwing van ons kenproces, op onderstellingen die niet meer bewezen of geverifieerd kunnen worden.

De kritiek van het Pragmatisme op andere kentheorieën draait altijd om de bewering dat ze door van overeenstemming tusschen denken en werkelijkheid te spreken een zinlooze of nuttelooze verdubbeling (kopie) van de werkelijkheid aannemen. Deze kritiek nu is even onjuist

als onbillijk. Wanneer er van waarheid als van een soort van overeenstemming of correspondentie wordt gesproken, dan bedoelt men daarmee nu meest dit dat het de functie is van onze wetenschappelijke begrippen of oordeelen om tusschen teekens en dingen of gebeurtenissen een zooveel mogelijk eenduidige correspondentie te bewerkstelligen. Dat dit mogelijk is, dat ons denken eenig vertrouwen verdient, dat die dingen of gebeurtenissen voor ons kenbaar zijn, ziedaar onderstellingen die nooit volledig door ons te verifiëren zijn, ook niet met behulp van eenig pragmatistisch criterium.

T. J. DE BOER.

II.

ETHIEK EN SOCIOLOGIE.

(HET STANDPUNT VAN LÉVY-BRUHL EN DURKHEIM.)

Nauwelijks was het boek van LÉVY—BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, verschenen, (1903) of de schrijver moest in een aankondiging lezen: L'auteur... nous apporte un traité de morale." Het is wel eenigszins te begrijpen, dat hij zijn oogen niet kon gelooven. Want van een „traité de morale" in den gebruikelijken zin van het woord, heeft zijn werk al heel weinig. Tevergeefs zal de lezer er een antwoord zoeken op de vragen, waarom het volgens DÜRR¹⁾ in de moraalsystemen gaat: Wat is goed? Hoe behooren wij te handelen? Waarom behooren wij zoo te handelen? LÉVY—BRUHL wil — zegt hij — juist een streep halen door alle moraal-theoriën, welke methode zij ook mogen volgen: haar tijd is voorbij. In de plaats daarvan moet komen iets geheel anders; een wetenschap der zeden, die geenszins pretendeert normatief te zijn, en een redelijke zede-kunst (art moral rationnel), op die wetenschap gegrond.

Hiermee zijn wij al dadelijk in medias res verplaatst.

Dat het vraagstuk actueel is zal niemand betwisten. Zijn wij niet in het tijdperk der sociologie? De ethiek zal niet kunnen ontkomen aan de vraag, welken invloed de nieuwere sociologie op haar hebben zal. En wat in 't bijzonder DURKHEIM en LÉVY—BRUHL betreft, de

1) Grundzüge der Ethik, S. 289.

toon mag wæt hooghartig zijn en het oordeel niet altijd billijk, hun werk geeft hun recht van spreken; men denke aan de elf deelen van „L'année sociologique”, aan „La division du travail”, „Le suicide”, van DURKHEIM, aan „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”, van LÉVY—BRUHL. Bezieling en werkkraft kan aan de school van DURKHEIM niet worden ontzegd.

De volgende bladzijden willen een uiteenzetting en toelichting geven van de denkbeelden dezer school over de verhouding van ethiek en sociologie; dat ik er eenige critiek aan toevoeg zal men mij niet euvel duiden. Ik houd mij in hoofdzaak aan het boek van LÉVY—BRUHL, *La morale et la science des mœurs*; ter aanvulling en verduidelijking dient DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*.

I.

Eerst iets over het critische gedeelte. Het is een opmerkelijk feit — zegt L.—BR. ¹⁾ — dat de ethische stelsels van een bepaalden tijd, hoezeer ook verschillend in hun theoretisch deel, in het algemeen uitloopen op dezelfde praktische voorschriften. Er zijn ongetwijfeld uitzonderingen, zooals in de oudheid de Cynische moraal en in onze dagen de moraal van NIETZSCHE. Maar zij zijn zeldzaam, en meestal zijn het ook niet zoozeer moraaltheoriëen, als wel protesten tegen sleur en huichelarij. Doorgaans is er treffende overeenstemming. De Stoïcijnen en de Epicureërs gronden hun zedeleer op radicaal tegenovergestelde natuurbeschouwingen. Maar SENECA kan zijn formules bij afwisseling aan EPICURUS en aan ZENO ontleenen. In den nieuweren tijd hetzelfde. De gedachte komt zelfs niet bij SCHOPENHAUER op, dat de moraalsystemen ten opzichte van de praktijk tegenover elkaar zouden kunnen staan. Evident zijn de algemeene regels. Suum cuique tribue, cet. STUART MILL

1) La morale etc. p. 35.

verklaart, dat de opperste regel van zijn utilitarisme samenvalt met het voorschrift van het Evangelie : Heb uw naaste lief als uzelf. In zijn *Methods of ethics* toont SIDGWICK in bijzonderheden aan, hoe de intuitionistische en empirische moraal-theorieën, ondanks de strijdigheid van haar beginsels, ten slotte, als men de praktijk beschouwt, nagenoeg samenvallen.

Dat is een zonderling verschijnsel. ¹⁾ Wij weten niet, welke de grond is van de zedelijke verplichting, of, als men het probleem liever stelt op de wijze der ouden, het is ons onbekend, welk goed wij bij voorkeur zouden moeten najagen : de een zegt het geluk, anderen bevelen aan, met niet minder waarschijnlijkheid en gezag, gehoorzaamheid aan God, het zoeken van de volmaking, het bijzondere of het algemeene belang enz. En deze ernstige onzekerheid heeft voor de praktijk geenerlei aarzeling ten gevolge !

Bij iedere andere wetenschap moet eerst de theoretische kennis verworven zijn ; daarna, door een reeks van meer of minder gecompliceerde deducties komt men tot de toepassingen. Bij de ethiek echter schijnt de praktijk onafhankelijk te zijn van de theorie ; uit niets blijkt dat deze voorafgegaan is, en er is alle reden om aan te nemen, dat het omgekeerde het geval is. Was er werkelijk sprake van deductie, hoe zou deze, uitgaande van tegen-gestelde beginselen, toch altijd leiden tot identieke toepassingen ? ²⁾

Er is meer merkwaardigs. ³⁾ Alle wetenschappen erkennen, dat zij onvolmaakt en incompleet zijn ; dat hetgeen zij weten niets is in vergelijking met wat haar nog onbekend is. Dat geldt zelfs voor de verst gevorderde der wetenschappen, de wiskunde, en zooveel te meer nog voor de chemie, biologie, de wetenschappelijke psychologie enz. Telkens worden nieuwe terreinen van

1) t. a. p. p. 41.

2) t. a. p. p. 39.

3) p. 47—50.

onderzoek ontdekt, nieuwe vergezichten geopend. Volgaarne wordt dit door de beoefenaars erkend.

Alleen de theoretische moraal weet alles, kent geen problemen, waarvoor zij niet meteen een naar eigen meening voldoende oplossing heeft. Ieder stelsel beschouwt zichzelf als voltooid, definitief.

Zijn wellicht de zedelijke verschijnselen zoo eenvoudig, doorzichtig? Of beschikken wij hier over een bijzonder doeltreffende methode? Het eene noch het andere: het enkele feit van de veelvuldigheid der moraaltheorieën is afdoend bewijs hiertegen. Trouwens, het is gemakkelijk te zien, dat de zedelijke werkelijkheid zeer zeker niet minder samengesteld en duister voor ons is dan de overige natuur, voordat de wetenschap de analyse er van begonnen is.

Iedere wetenschap komt ten slotte tot toepassingen; als zij ver genoeg is en de aard van het object het meebrengt, zal de praktijk ingrijpende veranderingen ondergaan. Van iets dergelijks weet de geschiedenis der moraal niet. Er werkt veeleer een invloed in omgekeerde richting: de wijzigingen in de praktijk bepalen, tot op zekere hoogte, wijzigingen in de theorie. De Stoïcijnscbe moraal te Rome, onder het keizerrijk, is niet geheel gelijk aan de moraal van ZENO, CHRYSIPPUS en CLEANTHES. De Neo-Kantianen van het einde der 19de eeuw, o. a. RENOUVIER, onder den invloed van de economische problemen onzer dagen, kennen aan de sociale moraal een veel ruimere plaats toe, dan KANT had gedaan.

De zaak is deze, dat de wijsgeeren eenvoudig de moraal van hun tijd als iets vanzelfsprekends overnemen, en haar dan met een schijn van redelijkheid omgeven. Zij onderzoeken niet; zij rationaliseeren, zoo goed en zoo kwaad als het gaat, de bestaande moraal-opvattingen. Zoo alleen is verklaarbaar de paradox van een onbetwijfelde praktijk, afgeleid uit een onzekere theorie.

Waarom — zegt de schrijver elders ¹⁾ — prijst het

1) p. 135—136.

geweten de eene handeling en keurt het de andere af? Bijna altijd om redenen, die wij niet kunnen opgeven, of om andere redenen dan wij er voor opgeven: de verklaring kan alleen komen van de vergelijkende studie der godsdiensten en zeden in verschillende landen en in verschillende tijden. Een scherpzinnig wijsgeer zal weliswaar altijd de plichten met schijnbare noodzakelijkheid uit een fundamenteel beginsel weten af te leiden. Maar noodzakelijkheid en deductie zullen dan alleen voor ons van kracht zijn, als ons zedelijk bewustzijn met dat van den wijsgeer overeenkomt, en dezelfde eischen stelt. Anders verdwijnt de noodzakelijkheid, en de deductie lijkt ons gekunsteld.

Een bewijsvoering bij SIMMEL geeft hiervan een interessant voorbeeld. SIMMEL tracht aan te toonen dat het duel tusschen personen van denzelfden rang in bepaalde gevallen een onvermijdelijke noodzakelijkheid is. En hij levert een fraai dialectisch betoog. Hij heeft niet bedacht, dat de bewijsvoering hemzelve, ware hij een Engelsch, in plaats van een Duitsch socioloog, sofistich zou lijken. Voor den niet-Duitscher bewijst hij alleen dit: in Duitschland bestaat bij een zekere categorie der bevolking een gebruik, dat te vergelijken is met de *vendetta*, maar geregeld onder den invloed van den militairen geest.

De moraal¹⁾ — d.w.z. het geheel der plichten, die zich aan het geweten opleggen — hangt voor haar bestaan geenszins af van speculatieve beginselen, die haar heeten te grondvesten. Zij bestaat *vi propria*, als sociale werkelijkheid, en zij legt zich aan het individu op met dezelfde objectiviteit als het overige deel dier werkelijkheid. HEGEL reeds drijft den spot met de theoretici die zich tot taak stellen den staat te construeeren zooals hij *moet* zijn. Laten zij eerst trachten hem te verstaan zooals hij *is*; dat is werk genoeg. Deze gedachte is ook van toepassing op de moraal. Men maakt niet de moraal van een volk of van een beschaving, om

1) p. 131.

de eenvoudige reden, dat zij er reeds is. Zij heeft niet gewacht, tot het den wijsgeeren zou behagen haar te construeeren of af te leiden.

Het ¹⁾ is de groote fout van de theoretische moraal, die pretendeert tegelijk speculatief en normatief te zijn, dat zij, geheel verdiept in haar taak om vast te stellen *wat moet zijn*, zich geen tijd gunt voor de nauwgezette en geduldige studie *van wat is*. Zij wil normatief zijn, het gedrag der menschen in een bepaalde richting leiden, d.w.z. positief inwerken op de zedelijke realiteit. Maar is daartoe niet noodzakelijk een wetenschappelijke kennis van deze realiteit? De theoretische moraal maakt het zich hierbij echter gemakkelijk. Zij neemt als van zelfsprekend aan, dat zij van den mensch en de maatschappij alles weet wat voor haar noodig is te weten. Zij gaat uit van een zeker aantal postulaten, die zij als geldig beschouwt zonder ze te onderzoeken.

Het eerste postulaat is: de „menschelijke natuur” is altijd zichzelf gelijk in alle tijden en landen, en zij wordt zoo goed door ons gekend, dat men haar de gedragsregels kan voorschrijven, die het beste passen voor iedere omstandigheid. Dit postulaat, een noodzakelijk uitvloeisel van de dialectische methode, is zoo oud als de theoretische moraal zelve. „De mensch” echter waarover de Grieken speculeerden was: de Griek. „De Grieken” zegt HEGEL, „hebben Griekenland gekend, Zij hebben de menschheid niet gekend”. De zeden en instellingen der barbaren waren voor hen meer een bron van vermaak dan een object van wetenschap. De vermenging der volken in de Hellenistische periode droeg veel bij tot de verdwijning van dit vooroordeel. En het Christendom, uitwisschende het onderscheid tusschen uitverkoren volk en heidenen, deed een geheel andere conceptie der humaniteit opkomen. Maar nu ontstond weer de illusie, dat de Christelijke humaniteit de humaniteit in het algemeen zou zijn. En feitelijk heeft de

1) p. 66 ss.

ethische speculatie die zich in Europa bij de modernen heeft ontwikkeld, tot object gehad den mensch van de Westersch-Christelijke maatschappij. Evenals de traditioneele introspectieve psychologie slechts den beschaafden blanke bestudeert.

Dit postulaat ¹⁾ van de éene menschenlijke natuur, waarin de wijsgeeren der 18e eeuw zoo ten volle geloofden — zelfs HUME houdt staande, met de Encyclopedisten, dat de menschen van heden evenveel gelijken op die van vroeger, als de eiken en populieren onzer velden op die van vijfduizend jaar geleden —, kan heden niet meer worden aanvaard. Tenzij men er zoo iets mee bedoelt als het scholastieke axioma, dat er slechts een meer of minder is bij de „accidentia”, niet bij de „naturen” van de individuen der zelfde soort; maar dit zegt niets over de feitelijke karaktertrekken. Zeer betwistbaar is evenwel deze meening, als zij zal inhouden, dat men het recht heeft tot de geheele menschheid uit te strekken, hetgeen men van de menschenlijke natuur heeft geleerd door de waarneming van zichzelf en van het eigen milieu. Zij kan alleen stand houden, zoolang men niets weet van andere beschavingstoestanden dan die waarin men zelf leeft. In de 19de eeuw is een uitgebreid anthropologisch onderzoek begonnen. De wijze van gevoelen, denken en verbeelden der natuurvolken, de historie van het verleden, de taal, het recht enz. van Egypte en Assyrië zijn in studie genomen. En als een onvermijdelijk gevolg daarvan heeft onmiddellijk het begrip van „de menschenlijke natuur” zich gewijzigd. De geschiedenis en de anthropologie plaatsen ons tegenover een oneindig gevarieerde en samengestelde werkelijkheid. Telkens staan wij voor problemen, die niet zoo maar door het gezond verstand, bijgestaan door de gangbare kennis der „menschenlijke natuur”, kunnen worden opgelost. De feiten, die ons in verbazing brengen, gehoorzamen ongewijfeld aan wetten; maar welke dat zijn, zouden wij

1) p. 72.

niet kunnen raden. Niet zonder bevreemding ¹⁾ hooren wij een der personages in een Grieksch treurspel verklaren, dat het verlies van een echtgenoot niet onherstelbaar is, terwijl een gestorven broeder niet vervangen kan worden. De moralist staat verlegen tegenover deze redeneering; de vergelijkende sociologie moet hem te hulp komen.

Er is reden te over ²⁾ om nimmer af te wijken van een methode, die angstvallig objectief is, en niet te vergeten, dat hier zeker niet altijd het waarschijnlijke het ware is. D'ALEMBERT vond er genoeg in een aantal natuurwetten te formuleeren, die ons niet slechts aannemelijk, maar ook waarschijnlijk zouden voorkomen — indien de ervaring het niet anders uitwees. Zooals: De barometer stijgt om regen aan te kondigen; en derg. Een interpretatie der zedelijke verschijnselen, die zich grondt op onze veronderstelde kennis der menschelijke natuur, en op de identiteit dezer natuur in elken tijd en op elke plaats, gelijkt veel op deze „waarschijnlijke” physica van D'ALEMBERT. Vandaar zoovele plausibele maar onjuiste verklaringen, zooveel verspilde scherpzinnigheid. Het is even onmogelijk de mythen te interpreteeren naar den indruk, dien de natuurverschijnselen op ons maken, als de polygamie te verklaren uit de natuurlijke neiging tot losse zeden.

Het ware niet kwaad eens de gewone methode om te keeren, en in plaats van de sociale verschijnselen van het verleden te verklaren met behulp der thans gangbare psychologie, de wetenschappelijk-sociologische kennis te gebruiken voor den opbouw eener psychologie, die beter beantwoordt aan de werkelijke verscheidenheid van het menschelijk geslacht in het heden en het verleden. De studie van den ritus en de geloofsovertuigingen, de huwelijksgebruiken, de taboe's onthult ons vormen van verbeelding en combinatie, zelfs van beoordeeling en redeneering, waarmee onze huidige psychologie geheel

1) p. 169.

2) p. 77.

onbekend is. En deze of dergelijke vormen hebben toch ook bij onze voorvaderen bestaan, en een nauwkeurige analyse zou wellicht diep in onszelf de sporen er van terugvinden. Voor de theorie der hoogere geestesfuncties is de sociologische methode onontbeerlijk.

Het tweede postulaat ¹⁾ is, dat het zedelijk bewustzijn een organische eenheid, een soort van innerlijke finaliteit bezit, beantwoordende aan de systematische eenheid der theoretische moraal. En raadpleegt men het zedelijk bewustzijn zelf, dan is er ook niets, dat dit postulaat in twijfel doet stellen. Het gevoelt zich homogeen en harmonisch. Tref het op één plaats, en het geheele bewustzijn neemt deel aan de reactie, die onmiddellijk intreedt. Alles draagt hetzelfde gewijde karakter.

Maar beschouwen wij dit postulaat uit een objectief oogpunt, dan blijft ons niet verborgen, dat de inhoud van het zedelijk bewustzijn zich wijzigt, zij het ook langzaam. De positieve en nauwkeurige analyse van den mensch in de levende werkelijkheid eener gemeenschap, brengt aan het licht, dat dit geheel veeleer een soort van conglomeraat is, of tenminste bestaat uit onregelmatige lagen van praktijken, voorschriften enz., waarvan de ouderdom en de herkomst zeer verschillend zijn. Wat vormde den inhoud van het zedelijk bewustzijn van een adellijk persoon in het Frankrijk der 13de eeuw? Er waren elementen van Germaansche herkomst, andere van Christelijk-Oostersche origine, voorts Grieksch-Latijnsche. Dit mengsel heeft voortgebracht de feodale of ridderzeden, waarvan het eigenaardige voor ons juist is dit samengaan van disparate elementen, die er in vereenigd zijn zonder samen te smelten. Onze nazaten zullen bij de beschouwing onzer moraal hetzelfde half-aesthetische, half-historische genot smaken, als wij bij de beschouwing der ridder-zeden.

Niemand zou voor alle gevallen durven staande houden, dat wij de daden, die wij ons gehouden achten te vol-

1) p. 83 ss.

brengen of na te laten, verplicht of verboden oordeelen om door ons gekende en logisch gefundeerde redenen. Het is met onze zedelijke praktijk als met de spelling. Het gros des menschdoms gelooft, dat zij geheel gegrond is op beginsels. Maar de taalvorscher weet, hoeveel dwalingen en onjuiste denkbeelden hebben meegewerkt om deze zoozeer gerespecteerde spelling te vormen.

Maar ¹⁾ — zegt men — waren niet de grond-beginselen steeds dezelfde? Waren niet reeds in de grijze oudheid bekend de regels van het recht: *Neminem laedere*; *suum cuique tribuere*? Misschien; dit zegt echter niets meer, dan dat reeds zeer vroeg de taal zich geleend heeft tot een abstracte uitdrukking der voornaamste zedelijke betrekkingen. De gelijkheid is in de algemeenheid en de abstractie der formule. Maar wat den zin betreft, hoe verstaat men *neminem*? Op welke daden is het *laedere* toepasselijk? In een half-beschaafde maatschappij is de vreemdeling niet begrepen onder *neminem*. Het schip in den storm op vreemde kust geworpen wordt geplunderd, de bemanning gedood of in slavernij verkocht, zonder dat iemand er een inbreuk in ziet op den regel *neminem laedere*. Hoe worden Annamieten door de Europeanen behandeld? En hetzelfde geldt van *suum cuique tribuere*. Hoe bepaalt men *suum*? In een maatschappij waar kasten bestaan, is dit de rechtvaardigheid, dat ieder behandeld wordt naar zijn kaste, de brahmaan als brahmaan, de paria als paria, elders, dat men de kinderen van het vrouwelijk geslacht als een last, de vrouwen als pakezels beschouwt enz.

Op zich zelf beschouwd zijn deze formules ledig. Den inhoud ontvangen zij niet a priori door een soort natuurlijke intuïtie, noch ook door een onmiddellijke waardeering van het maatschappelijk nut, maar uit de sociale werkelijkheid, die op een gegeven tijdstip bestaat en die aan ieder individu oplegt de wijze, waarop hij zich in bepaalde gevallen heeft te gedragen.

1) p. 216.

Al geeft dus een theoretisch-normatieve ethiek geen resultaat (L. Br. zegt: er bestaat geen theoretische moraal en er kan geen theoretische moraal bestaan!), daarmee is niets gezegd tegen de moralisten. De moralisten¹⁾ gaan uit van de nauwlettende waarneming van zichzelf en anderen. Zij ontleden het spel der motieven, de sofismen der eigenliefde, de aandriften, van het instinct, den invloed van leeftijd, sexe, ziekte op het karakter, de vorming der gewoonten, enz. Wat hun direkt belang inboezemt, is de levende en handelende mensch in zijn verhouding tot anderen, die hem omringen, en tot zijn eigen geweten.

Waren de moralisten van het ver verleden waarschijnlijk mannen van de daad, die der beschaafde tijdperken hebben meer van den kunstenaar (MONTAIGNE, PASCAL enz.) Hoe hooger zij staan als kunstenaar, des te dieper zijn zij. Zij doen ons de subtiele nuances der gevoelens en passies in onszelf en bij anderen zien. Wij zouden ze niet zien, als zij ze ons niet beschreven, of wij zouden er slechts een onduidelijk besef van hebben. Iedere psycholoog is geen moralist, maar iedere moralist is ten minste psycholoog; d.w.z. een praktisch beoefenaar der introspectieve psychologie.

Vóór alle andere diingen bekommert de moralist zich om de praktijk. Indien hij speculeert, zijn speculaties zijn nooit los van het praktisch belang. Hetzij hij bitter is of verschoonend, zijn doel is altijd te leiden of te verbeteren; hij plaatst tegenover den mensch zooals hij is, den mensch zooals hij zou moeten zijn. Het ideaal waarnaar hij hierbij oordeelt, vindt hij gereed in zijn eigen bewustzijn of liever in het algemeen bewustzijn van zijn tijd. Het zedelijk ideaal van zijn tijd en zijn land identificeert zich voor hem met het zedelijk ideaal op zichzelf. Hij geeft uitdrukking aan de aspiraties van het zedelijk bewustzijn zijner dagen; een functie die sociaal nuttig is, maar welke niets gemeen heeft met de taak van den geleerde.

1) p. 164.

Ook de theoretisch-normatieve ethiek heeft geen onnoodig werk gedaan. Moest niet ook de alchemie aan de chemie, de astrologie aan de astronomie voorafgaan? Volkeren, die geen rationeele metaphysica hebben gekend, kennen ook geen wetenschappelijke physica. Zoo hebben ook de wijsgeeren, die moraal-systemen construeerden, de wetenschappelijke beoefening der zedekunde voorbereid.

II.

En nu over de nieuwe wetenschap. Er zijn — zegt L. Br. ¹⁾ — twee beteekenissen van het woord praktijk, die wel uit elkaar moeten gehouden worden. In de eerste plaats beduidt het woord praktijk de regels van het individueele en collectieve gedrag, het systeem van rechten en plichten, in één woord, de zedelijke betrekkingen der menschen onderling.

In de tweede beteekenis, die niet uitsluitend aan de moraal eigen is, staat de praktijk op een algemeene wijze tegenover de theorie. B.v. de zuivere natuurkunde is een theoretisch onderzoek, en de toegepaste natuurkunde heeft betrekking op de praktijk. Deze tweede beteekenis kan en moet zich uitstrekken tot de zedelijke verschijnselen. De praktijk in den eersten zin van het woord moet object van waarlijk speculatieve, d.i. belangelooze en geheel theoretische studie worden. En als deze praktijk voldoende gekend wordt, als men in bezit is van een zeker aantal wetten, die deze feiten beheerschen, kan men hopen haar te wijzigen door een rationeele toepassing der wetenschappelijke kennis.

Elders ²⁾ heet het : Wat eens tot beginsel van verklaring diende, n.l. het zedelijk bewustzijn, wordt nu object van wetenschappelijk onderzoek. In plaats van te speculeren over den mensch, het van nature zedelijk wezen, zal men zich tot taak stellen na te gaan, hoe het geheel

1) p. 9.

2) p. 208.

van voorschriften, die de moraal voor een gegeven maatschappij constitueeren, zich in verband met (en fonction de) de andere reeksen van sociale verschijnselen heeft gevormd.

De onderstelling¹⁾ van deze nieuwe wetenschap is, dat er een objectieve sociale werkelijkheid is, evenals er een objectieve fysieke werkelijkheid is. Dat lijkt paradoxaal. Gewoonlijk stelt men tegenover de natuurorde, die onveranderlijk en van ons onafhankelijk is, de zedelijke orde, die haar oorsprong en ontwikkeling heeft in het bewustzijn, en waarbij de vrijheid van den mensch tusschen beide komt. Op dit gebied, schijnt het dikwijls, hangt juist alles van onszelfen af; waarover hebben wij vrijere beschikking dan over ons eigen gedrag? En toch is dit niet juist, zegt L.—Br.; wij mogen in een gegeven omstandigheid al of niet onzen plicht betrachten, niet van ons hangt het af, dat deze daad voor ons een verplichtend karakter draagt, of dat zij gevolgen na zich sleept, die vooruit gekend kunnen worden. Als ik bewust in mijn plicht ben tekortgeschoten, zullen zich sancties van onderscheiden soort laten gelden (berouw, sociale reactie in den vorm van algemeene afkeuring en straf), en diezelfde krachten werkten ook te voren reeds in den vorm van voorstellingen en gevoelens.

En elders²⁾: Men ziet niet in, dat het geweten en het zedelijk ideaal van een mensch, hoe hoog ook, niet louter zijn eigen werk zijn, ja, zijn werk slechts voor een oneindig klein deel. Evenals de taal die hij spreekt, de godsdienst die hij belijdt, zijn zij het resultaat van zijn deelhebben aan een sociale werkelijkheid, die hem oneindig te boven gaat, die vóór hem bestond en hem zal overleven.

Verstaan³⁾ wij onder natuur het deel der werkelijkheid, dat aan vaste wetten is onderworpen, dan is het vermetel het punt vast te stellen waar deze natuur eindigt. De grens heeft zich herhaaldelijk verplaatst. Onze op-

1) p. 24 ss.

2) Préface, p. XIX.

3) p. 26.

vatting der natuur wordt rijker, telkens als een deel der werkelijkheid zich „desubjectieveert”. Er was een tijd dat in schier geen enkele reeks van verschijnselen volkomen regelmaat scheen te zijn. Dæt is het minimum. Met welk recht, uit naam van welk beginsel zouden wij nu het maximum vaststellen ?

Wat is deze sociale werkelijkheid ? Of wat is een sociaal feit ? Zien wij een oogenblik, wat DURKHEIM hierover zegt. Gewoonlijk — zegt hij — gebruikt men dit woord om alle maatschappelijke verschijnselen aan te duiden, voorzoover zij met een zekere algemeenheid een sociaal belang vertegenwoordigen. Maar dit begrip is te uitgebreid. Het terrein der sociologie zou aldus vervloeien in dat der biologie en psychologie. — Er is echter in elke maatschappij een groep verschijnselen, die een eigen karakter hebben. Als ik mij kwijt van mijn taak als broeder, echtgenoot of burger, enz., dan vervul ik plichten, die buiten mij en mijn handelingen om zijn bepaald in het recht en de zeden. Zelfs als zij met mijn eigen gevoelens in overeenstemming zijn, en ik er innerlijk de realiteit van ervaar, blijft deze realiteit toch even goed objectief ; want niet ik heb deze plichten gemaakt, maar zij zijn mij door de opvoeding geworden.

Hetzelfde geldt van geloofsovertuigingen en religieuze praktijken, het muntstelsel, de taal : Al die wijzen van handelen, denken en gevoelen vertoonen deze merkwaardige eigenschap, dat zij haar bestand hebben buiten het individueele bewustzijn. (Op een andere plaats¹⁾ : De sociale feiten verschillen niet slechts in kwaliteit van de psychische feiten, zij hebben een ander substraat, zij hangen niet van dezelfde voorwaarden af. De mentaliteit der groepen is een andere dan die der enkelingen : zij heeft haar eigen wetten.)

En dat niet alleen ; zij bezitten een *bevelend* en dwingend vermogen, waardoor zij zich aan het individu opleggen, of hij wil of niet. Een sociaal feit is te herkennen

1) Règles etc. p. 5—19.

aan dit vermogen tot uitwendigen dwang (coercition externe); en dat vermogen op zijn beurt aan het bestaan van een bepaalde sanctie, of aan den tegenstand, dien het feit biedt aan iedere individueele poging om op zijn macht inbreuk te maken.

De hoofdregel ¹⁾ voor een goede methode in de sociologie is nu, dat men deze feiten beschouwt als *dingen*. Op het oogenblik, dat een nieuwe reeks van verschijnselen object van wetenschap wordt, bevinden zich daarvan in den geest reeds voorstellingen en ruw gevormde begrippen. De reflectie gaat reeds vooraf aan de wetenschap, die zich van deze slechts met meer methode bedient. Nu zijn wij geneigd deze begrippen, die meer binnen ons bereik liggen dan de corresponderende werkelijkheid, voor die werkelijkheid in de plaats te stellen. Wij observeren, beschrijven, vergelijken niet de dingen zelve, maar stellen ons tevreden met kennis te nemen van onze begrippen, deze te analyseeren en te combineeren. Het is duidelijk, dat deze methode niet tot objectieve resultaten kan leiden. Die begrippen, een product der ongeordende ervaring, kunnen de dingen zelve niet vervangen. Zij zijn eerder een sluier, die tusschen ons en de dingen is gehangen, en die de verschijnselen des te meer voor ons verbergt, naarmate zij ons meer doorschijnend lijkt.

Tot nu toe heeft de sociologie bijna uitsluitend gehandeld over begrippen, en niet over dingen. Zelfs COMTE („de vooruitgang der menschheid”) en SPENCER („coöperatie”) wisten aan dit gevaar niet te ontkomen.

Wij zeggen niet — merkt hij elders op ²⁾ — dat de sociale feiten materieele dingen zijn, maar dat zij dingen genoemd mogen worden met hetzelfde recht als de materieele dingen, schoon zij het zijn op een andere wijze. Wanneer wij zekere feiten als dingen behandelen, beteekent dit dus niet, dat wij ze in die of die categorie der werkelijkheid plaatsen, maar dat wij daartegenover een bepaalde geestelijke houding in acht nemen. Wij

1) t. a. p. 20 ss. en p. 125 ss. vgl. ook Le suicide, p. XI.

2) Voorrede 2^{de} druk, p. XI.

stellen ons bij de bestudeering tot beginsel, dat wij absoluut niet weten wat zij zijn, en dat ook de meest opmerkelijke zelfwaarneming de karakteristieke eigenschappen en de onbekende oorzaken, waarvan deze afhangen, niet ontdekken kan. De socioloog moet het besef hebben, dat hij staat tegenover een onbekende wereld. En daaraan ontbreekt juist ontzaglijk veel. Bij den tegenwoordigen stand der wetenschap kunnen wij zelfs niet met zekerheid zeggen, wat de sociale instellingen zooals de staat en het huisgezin, het eigendomsrecht of het contract, de straf en de verantwoordelijkheid zijn; bijna geheel onbekend zijn ons de oorzaken waarvan zij afhangen. En toch, hoe zelden merkt men in werken over sociologie eenig besef van deze onwetendheid en van deze moeilijkheden. Men meent in enkele bladzijden of zinnen tot het innerlijk wezen der meest samengestelde verschijnselen te kunnen doordringen.

Het eerste werk van den socioloog¹⁾ is daarom, dat hij, de „prénotions” verre houdend, de dingen definieert waarover hij handelt, opdat men wete en opdat hij zelf wel wete waarvan kwestie is. Een theorie kan slechts gecontroleerd worden, als men de feiten kan herkennen, waarvan zij rekenschap moet geven. (Elders²⁾): De socioloog neme tot object van zijn onderzoek duidelijk omschreven groepen van feiten, die als het ware met den vinger kunnen worden aangewezen, waarvan men kan zeggen, waar zij beginnen en waar zij eindigen, en dat hij zich daaraan houde!). En op het oogenblik, dat het onderzoek nog moet beginnen en de feiten geenerlei bewerking hebben ondergaan, zijn de eenige kenmerken, die bereikt kunnen worden, die welke zich genoeg aan den buitenkant bevinden om onmiddellijk zichtbaar te zijn. B.v. wij constateeren het bestaan van een zeker getal handelingen, die alle dit uitwendige kenmerk dragen, dat zij, eenmaal volbracht, van den kant der maatschappij deze bijzondere reactie in het leven roepen

1) t. a. p. p. 44.

2) Le suicide, p. VI.

die men straf noemt. Wij maken hiervan een groep sui generis; wij noemen misdaad iedere gestrafte handeling, en wij maken van de zoo gedefinieerde misdaad het object van een speciale studie, de criminologie.

Dit beteekent niet, ¹⁾ dat aan de oppervlakkige eigenschappen de voorrang wordt toegekend boven de grondeigenschappen; dat men b.v. de misdaad uit de straf wil afleiden. Maar de definitie mag niet tot taak hebben het wezen der werkelijkheid uit te drukken; zij moet ons slechts den weg wijzen om ten slotte daartoe door te dringen. Haar eenige functie is ons in contact te brengen met de dingen; zij geeft het eerste noodzakelijke steunpunt voor onze verklaringen.

Daar het uitwendige der dingen ons in de gewaarwording gegeven is, kan men ook zeggen: een wetenschap die objectief wil zijn, moet niet uitgaan van begrippen, die zonder haar zijn gevormd, maar van de gewaarwording. Intusschen, de gewaarwording is licht subjectief. Daartegen neme de socioloog zijn voorzorgen, zooals ook de natuurkundige doet, die niet afgaat op zijn indrukken van de temperatuur, maar op de schommelingen van den thermometer. Het persoonlijke worde zooveel mogelijk verwijderd. Het is gelukkig, dat het sociale leven zich cristalliseert in juridische en zedelijke regels, populaire zegswijzen, feiten van sociale structuur enz. Deze bieden een vast object aan, dat onder bereik van den waarnemer ligt en van zijn persoonlijke indrukken onafhankelijk is. En waar de feiten zich niet reeds uit zichzelf fixeeren, kan b.v. de statistiek te hulp komen. Men gewenne er zich aan — zegt L.—Br. — dat de zedekundige werken, in plaats van abstracte deducties en moraliseerende beschouwingen, ethnografische opmerkingen, antwoorden op vragenlijsten, kolommen cijfers enz. zullen bevatten.

Hiermee staat in verband ²⁾, dat de wetenschappelijke zedekunde zich, waarschijnlijk nog voor langen tijd,

1) p. 52.

2) La morale etc. p. 212.

beperken zal tot speciale, historisch bepaelde problemen. Vanwaar *die* verplichting en *dat* verbod die in onderscheiden maatschappijen worden teruggevonden? Wat was de zin van de individueele verantwoordelijkheid, in het strafrecht of in burgerlijke zaken, toen zij ontstaan is? Welke gedaanteverwisselingen heeft het eigendomsrecht van land enz. ondergaan? enz. Zegt men, dat dit geen ethische speculatie, maar sociologie is, L.—Br. stemt het toe, maar — vraagt hij — is er voortaan wel een andere speculatie mogelijk, dan de vergelijkende studie van de moralen, die bestaan of hebben bestaan?

III.

En wat is nu voor de praktijk van de nieuwe wetenschap te verwachten? Of, anders gezegd, hoe zal de redelijke zedekunst (*l'art moral rationnel*), naar analogie o.a. van de geneeskunst, er uitzien? Hierover heeft L.—Br. aan het slot een afzonderlijk hoofdstuk „*Conséquences pratiques*”, maar dit gewichtige punt komt ook op andere plaatsen herhaaldelijk ter sprake. En de hoofdbedoeling lijkt vrij duidelijk: deze kunst ¹⁾ zal de kennis der sociologische en psychische wetten gebruiken voor de verbetering der zeden en instellingen, zooals de werktuigkunde en geneeskunst zich de wetenschap der mathematische, physische, chemische en biologische wetten ten nutte maken. Maar trachten wij aan deze algemeenheid te ontkomen, dan wordt het met de duidelijkheid niet betel.

Trouwens, dat ligt ook eenigszins voor de hand. Daar de sociologie pas de eerste schreden zet op het pad der wetenschap, valt er uitteraard van een toegepaste sociologie zeer weinig te zeggen. Wij moeten haar als een desideratum beschouwen. Alle bepaling is naar analogie van andere toegepaste wetenschappen, en bij vergelijking

1) p. 256.

met hetgeen tegenwoordig de plaats dier kunst inneemt, nl. de huidige „morale pratique”, de politiek, pedagogie enz.

Eerst iets over wat zij niet wil zijn. Zij wil geen gedragsregels, geen hierarchie van plichten voor elk redelijk en vrij wezen opstellen. Zij gaat ¹⁾ immers juist uit van het bestaan dezer regels, van een zedelijke werkelijkheid, die wij niet zelf hebben gemaakt. Er is geen antwoord te geven op de vraag: Geef ons een moraal!, omdat deze vraag zonder object is. Men zou den vragers slechts de moraal kunnen geven, die zij reeds bezitten; als men hun bij geval een andere aanbod, zouden zij haar niet aanvaarden. Een levende maatschappij laat zich niet ad libitum een moraal opleggen. Elders ²⁾: Niets is zoo veeleischend als het conformisme van het gemiddelde zedelijk bewustzijn. Het zedelijk misoneïsme is universeel.

Ook ³⁾ heeft de zede-kunst niet de pretentie van definitief en compleet te zullen zijn. Zij zal langzamerhand worden gevormd, in verband met den vooruitgang der wetenschappen, door opvolgende en partieele ontdekkingen. En haar toepassingen zullen niet de moraal in het algemeen gelden, maar de moraal van een bepaalde maatschappij. Voorts zal zij altijd de gegeven werkelijkheid slechts binnen zekere grenzen kunnen wijzigen. Ook onze kennis van de physische, chemische en biologische wetten kunnen wij ons niet altijd ten nutte maken; in een oneindig aantal gevallen is ons ingrijpen nutteloos of onmogelijk; men denke aan geneeskunst en chirurgie!

Ter illustratie ⁴⁾ van de moeilijkheid kan dienen een beschouwing van L.—Br. over de moraal der Chineezen. Voor den Chinees is geen grooter ongeluk denkbaar, dan na zijn dood den cultus, noodzakelijk voor de rust zijner ziel, te moeten missen. Ook gelooft hij, dat elke geest, wien deze cultus geweigerd wordt, gevaarlijk is

1) p. 268, 271.

2) p. 141, 142.

3) p. 257—258.

4) p. 238 ss.

voor de levenden. Daarom is voor hem de voorvaderenvereering de eerste en dringendste plicht, en de kinderlijke piëteit de schoonste deugd. Maar hij wenscht ook zoo spoedig mogelijk zichzelf dezen cultus te verzekeren door het bezit van mannelijke afstammelingen. Vandaar vroegtijdige huwelijken, overbevolking, hongersnood enz. Hoe zal men dit kwaad tegengaan? Geloofsovertuigingen, gevoelens en zeden zijn zoo innig verbonden, dat niemand weet, welke methode de voorkeur verdient. Zal men het geloof aan de geesten der voorvaderen bestrijden? Maar het collectief gevoel, sinds onheugelijken tijd hieraan verbonden, maakt het praktisch onkwetsbaar. Het is den Chineezee, alsof men hen demoraliseert, wanneer men hun dit geloof ontnemt. Bij de gevoelens beginnen? Dat is volmaakt nutteloos, zoolang het geloof voortbestaat. De gedachte aan den samenhang der sociale reeksen (geloofsovertuigingen, gevoelens en zeden) geeft een zeer levendig gevoel van de moeilijkheid en de gevaren van een ingrijpen. En het is daarom zeer wel mogelijk dat voorloopig, gedurende eenige eeuwen zelfs de praktische toepassingen niet vele zullen zijn. Toch is het reeds iets, als de sociologie ons bewaart voor utopisme.

Maar L.—Br. verwacht van de sociologie toch niet alleen vrucht voor de toekomst. Een gelukkig samen treffen van omstandigheden ¹⁾ kan ieder oogenblik leiden tot een verheldering van inzicht, die voor de praktijk nuttig blijkt. Reeds heeft de pedagogie op sommige punten oude methodes laten varen, en die vervangen door toepassingen, gegrond op de wetenschappelijke psychologie van het kind. In de kwesties van armenzorg is er een poging om de praktijk in overeenstemming te brengen met de wetenschappelijke kennis van de oorzaken der armoede en werkeloosheid in de steden en op het land. Welke verbetering zal niet aangebracht kunnen worden in ons strafstelsel! Het strafstelsel rust op een geheel van tradities en wetten, enz., waarin wij niet

1) p. 100., vgl. p. 155.

altijd samenhang zien en die zeker niet enkel door logische redenen verbonden zijn. Zijn wij het eens over de voorwaarden en den zin der verantwoordelijkheid, enz? De theoriën wisselen elkaar af en de dialectische discussie kan tot in het onbepaalde verlengd worden. Stel dat wij positief de psychische, physiologische en sociale voorwaarden der onderscheiden soorten van delicten en misdrijven kennen, zal dit ons niet in staat stellen om ze tot hun minimum terug te brengen? Deze wetenschap zou ons ongetwijfeld leiden tot de instelling van een sociale hygiëne, die aan elke maatschappij zou kunnen voorschrijven, wat haar het best paste. Onze onwetendheid alleen belet ons te gevoelen, hoezeer deze sociale hygiëne ons ontbreekt.

Ook is, naar het schijnt, volgens L.—Br. een directe invloed op onze moraal, onze opvatting van wat geboden en verboden is, niet buitengesloten¹⁾. Geen passieve toeschouwers behoeven wij te zijn; telkens worden wij geroepen om ons voor of tegen het behoud of de aanneming van de een of andere zedelijke praktijk te verklaren. In naam van welk beginsel zullen wij beslissen, als onze beslissing rationeel zal zijn? Wij zullen ons regelen naar de resultaten van de positieve wetenschap der sociale werkelijkheid, die de „theoretische moraal” komt vervangen. Is eenmaal onze kennis voldoende, dan zullen wij „les conflits de conscience” voor het meerendeel kunnen oplossen.

Voorts impliceert de nieuwe wetenschap een critische houding tegenover onze eigen moraal. „Zoolang de wetenschap niet gereed is, draagt geen instelling een onaan- tastbaar en heilig karakter”²⁾. Men heeft dit wel als bezwaar tegen haar aangevoerd³⁾. Ten onrechte, — meent L.—Br. —; de vooruitgang der zedelijke denkbeelden wordt er juist door begunstigd en verhaast.

1) p. 100.

2) Préf. p. XXXI.

3) p. 280 ss.

Wij zullen gemakkelijker de verouderde elementen, die alleen door het gezag der overlevering nog half en half blijven leven, prijs geven.

In het algemeen, de „zedelijke werkelijkheid” zal verbeterd kunnen worden binnen grenzen, die het onmogelijk is van te voren vast te stellen ¹⁾. Verbeterd? Maar — zegt men — dan onderscheidt gij zelf dus ook „wat moet zijn” van „hetgeen is”? Zeker — antwoordt L.—Br., dit beteekent echter niet dat de hulp van een absoluut ideaal moet worden ingeroepen. HELMHOLTZ heeft kunnen zeggen, dat het oog maar een middelmatig optisch instrument is, zonder zich daartoe op de causale finaliteit te beroepen. Zoo kan ook de socioloog een of andere onvolkomenheid aanwijzen, zonder terug te vallen op eenig beginsel, onafhankelijk van de ervaring. Het is voldoende aan te toonen, dat een geloof of een instelling verouderd is, buiten gebruik, en wezenlijk *impedimentum* voor het sociale leven.

L.—Br. heeft een sterk vermoeden, ²⁾ dat algemeene vragen als: Moet men het individueele of het sociale geluk najagen? en derg., niet in abstracto beantwoord kunnen worden. De wetenschap zal ons langzamerhand leeren onderscheiden, wat mogelijk en wat niet mogelijk is, en zij zal daarmee terzelfder tijd duidelijk maken, welke doeleinden het redelijk is na te jagen. Verondersteld worden enkel de universeele en instinctieve doeleinden, zonder welke er van een zedelijke werkelijkheid en van een wetenschap dier werkelijkheid geen sprake kan zijn. Men neemt aan, dat maatschappijen en individuen willen leven, en zoo goed mogelijk.

Het is als met andere doeleinden. Heeft men zich voorgesteld den handenarbeid te vervangen door het werk der machines? Neen, maar de vooruitgang der physische en mathematische wetenschappen deed de gedachte ontstaan op hetzelfde oogenblik, dat hij haar uitvoering mogelijk maakte. — Het is ook niet on-

1) p. 272.

2) Préf. p. XIV ss.

geoorloofd gebruik te maken van *relatieve* waardeoordeelen of uit heuristisch oogmerk zich te bedienen van finalistische beschouwingen, zooals o. a. terecht ook de biologie doet.

Soortgelijke redeneeringen vinden wij ook bij DURKHEIM. Deze geleerde bestrijdt ¹⁾ zelfs met nadruk de bewering, dat de wetenschap ons niets zou leeren over wat wij moeten willen : dat er voor haar geen afkeuringswaardige (blamables) feiten zouden zijn, dat goed en slecht (le bien et le mal) in haar oogen niet bestaan. Het is niet waar, dat de wetenschap wel de wereld verlichten kan, maar den nacht laat in de harten. Waartoe zich ook nog afmatten om de werkelijkheid te kennen, indien deze kennis niet in het leven kan dienen ? Men zegge niet, dat de wetenschap ons slechts de middelen verschaft om de doeleinden te verwezenlijken, die onze wil om niet-wetenschappelijke redenen najaagt. Elk middel is ook een doel, er zijn altijd onderscheiden middelen, die naar een doel leiden ; waarom zou de wetenschap ons den snellen weg boven den meer economischen, den veiligen boven den eenvoudigen aanbevelen, of omgekeerd ? Indien de wetenschap niets vermag bij de bepaling der hoogste doeleinden, dan is zij eveneens onmachtig, waar het de secundaire doeleinden geldt.

Slechts moet niet de ideologische methode worden gebruikt, die de feiten beoordeelt naar een tevoren vastgesteld begrip, dat de verschijnselen heet te beheerschen.

Voor de maatschappijen zoowel als voor de individuen — zegt DURKHEIM met L.—Br. — is de gezondheid goed en wenschelijk, de ziekte daarentegen het slechte, dat vermeden moet worden. Het komt er dus op aan een objectief criterium, inhaerent aan de feiten zelve, te vinden, dat ons in staat stelt wetenschappelijk ziekte en gezondheid in de verschillende reeksen van sociale verschijnselen te onderscheiden. Dan zal de wetenschap de praktijk kunnen verhelderen, zonder aan

1) Règles p. 60 ss.

haar methode ontrouw te worden. De toestand van gezondheid is de norm, die tot grondslag kan en moet dienen bij al onze praktische redeneeringen.

Ik stip nog aan, dat DURKHEIM het kenteeken van de normaliteit vindt in de algemeenheid. „Wij noemen ¹⁾ normaal de feiten, die zich in de meest algemeene vormen openbaren, aan de andere (de exceptioneele) geven wij den naam van ziekelijk of pathologisch.” Men kan het normale type ook het gemiddelde type noemen. Deze algemeenheid ²⁾, die de normale verschijnselen karakteriseert, is ook zelve een verklaarbaar verschijnsel; er is een oorzaak voor. De verklaring moet bestaan in een bewijsvoering, dat het verschijnsel (de algemeenheid) noodzakelijk is verbonden aan de bestaansvoorwaarden der soort. En daarmee is de „normalité de fait” verheven tot „normalité de droit”. Dit bewijs is van bijzondere waarde met het oog op de praktijk. „Het is niet voldoende te weten *wat* wij moeten willen, maar *waarom* wij moeten willen. Zelfs zijn er omstandigheden, waarin deze verificatie noodzakelijk is, n.l. in overgangstijdperken, waarin de geheele soort bezig is te evolueeren en zich nog niet definitief in een nieuwen vorm heeft gefixeerd. In dat geval is het eenige normale type, dat zich tot nu toe gerealiseerd heeft en in de feiten gegeven is, dat van het verleden, maar dit is niet meer in overeenstemming met de nieuwe bestaansvoorwaarden. De algemeenheid is dan een leugenachtig etiket; zij handhaaft zich alleen nog door de macht der gewoonte.

Na door de waarneming te hebben vastgesteld, dat het feit algemeen is, zal derhalve de socioloog hebben op te klimmen tot de voorwaarden, die in het verleden deze algemeenheid hebben bepaald, en hij zal vervolgens onderzoeken, of deze voorwaarden nog gegeven zijn, of dat zij integendeel zich hebben gewijzigd. In het eerste geval is het feit normaal, in het tweede niet.

Wij zouden te uitvoerig worden, als wij nog gingen

1) p. 70.

2) p. 74 ss.

uiteenzetten, hoe DURKHEIM¹⁾ aan de hand van deze methode tot de verrassende conclusie komt, dat de misdaad een algemeen, aan de grondvoorwaarden van alle sociale leven verbonden en daarom normaal verschijnsel is. Om misverstand te voorkomen zij alleen opgemerkt, dat van de straf hetzelfde geldt.

Maar — zal men vragen — hoe is nu het verband tusschen de begrippen *normaal* en *moreel*? Vallen zij samen? Klaarblijkelijk niet, DURKHEIM wil niet een apolôgie van de misdaad geven; „hieruit dat de misdaad een feit van normale sociologie is, volgt niet, dat men haar niet behoeft te verafschuwen”²⁾. Of is het zoo, dat de sociologie het normale *voor de maatschappij* poogt vast te stellen, maar dat het individu zijn opvattingen van goed en slecht ontvangt, niet van de sociologie, maar direct uit de gemeenschap, door de sociale pressie? „Het gezag waarvoor het individu buigt, wanneer hij sociaal handelt, gevoelt of denkt — zegt D.³⁾ — is een product van krachten die hem te boven gaan (*dépassent*) en waarvan hij bijgevolg ook *geen rekenschap* zou kunnen geven.” Wij zagen ook, dat het essentiele kenmerk der zedelijke verschijnselen bestaat in hun dwingend vermogen. L.—Br. zegt⁴⁾: „De moraal is gegeven, zij legt zich aan ons op enz. Op geenerlei wijze kunnen wij ons aan de sociale pressie onttrekken, ook al handelen wij in een gegeven geval anders dan zij eischt. Zij komt tot uiting in de positieve sancties der strafwet, de diffuse sancties der openbare meening, en in den blaam van het eigen geweten; en wij hebben geen ander middel om aan dien blaam te ontkomen, dan door een zedelijke verharding die ons een erger verlies dunkt dan al het overige.” Dus, zouden wij zeggen, een beslissing over goed-slecht is niet het resultaat eener redeneering over gezond-ziek. Zedelijk goed is alwat met deze sociale

1) p. 83 ss.

2) p. 90.

3) p. 193.

4) p. 141

pressie overeenkomt. Daarmee is niet buitengesloten dat men zich van harte naar de pressie voegt, maar een pressie blijft het toch ¹⁾, en deze is uitteraard niet van een argumentatie afhankelijk, zij wordt verondersteld. M. a. w. er is *een element van gezag* in, en men buigt zich niet voor een gezag, omdat zijn aanwijzingen telkens toevallig overeenkomen met onze conclusies; de reden daarvoor moet ontleend zijn aan den aard van het gezag. En zoo lezen wij bij DURKHEIM: ²⁾ Opdat het individu zich van harte buige voor dit gezag, is het voldoende, dat hij zich bewust wordt van zijn natuurlijke afhankelijkheid en minderheid. Van het vrije onderzoek, mits daarvan het juiste gebruik gemaakt wordt, heeft deze superioriteit der maatschappij niets te vreezen; zij is immers niet enkel een fysieke, maar een intellectuele en zedelijke meerderheid. De reflectie doet begrijpen hoezeer het sociale wezen rijker, saamgestelder, duurzamer is dan het individueele bestaan, enz."

Al onderscheidende zijn wij hiermee op de grenzen van uiteenzetting en critiek gekomen. Eenige toelichting en critiek wensch ik in de volgende paragraaf te geven.

IV.

Mochten bij den lezer der voorgaande uiteenzetting veel bezwaren zijn opgekomen — en daarop is alle kans — dan verzuime hij niet zich het boek zelf van L.—Br. aan te schaffen. Dit boek bevat nl. veel polemiek, en ik achtte het niet wenschelijk daarover te refereeren. Allerlei tegenwerpingen, die gemaakt kunnen worden, of inderdaad gemaakt zijn, worden uitvoerig besproken, en hoogstwaarschijnlijk zal de lezer er een deel van de zijne bij aantreffen. Lezenswaard is in 't bijzonder de voorrede van den 3den druk.

Of dergelijke discussies nu zeer vruchtbaar zijn? Het is niemand kwalijk te nemen, als hij er aan twijfelt.

1) Règles enz. p. 129.

2) p. 150.

In denkbelden over taak en methode der ethiek mengt zich onwillekeurig een niet-wetenschappelijk element; de dingen, waarover het gaat, raken ons immers op de intiemste wijze. Vaak wordt het voor of tegen bepaald door overwegingen, die in de redeneering verzwegen zijn. En zullen besprekingen over een wetenschap, die nog komen moet, niet uitteraard leiden tot betwistbare algemeenheden? Welke methode de juiste is, zal ten slotte wel moeten blijken uit de toepassingen, uit hetgeen met een methode bereikt wordt. Dit wordt trouwens ook door L.—Br. en D. volmondig erkend. „Het eenige beslissende element,” zegt de eerste, „is werken voort te brengen, die een wetenschappelijk karakter dragen. Een wetenschap brengt haar rechtvaardiging mee in het eenvoudige feit van haar bestaan en haar vooruitgang.” En D. geeft zijn regels als resultaten van zijn eigen praktijk. Overtuigende kracht zullen deze natuurlijk slechts hebben voor wie ze eveneens beproeft en goed bevindt.

Het is in ieder geval raadzaam, dat wij namen met voorzichtigheid behandelen. Of men b.v. een methode empirisch noemt, zegt ons zeer weinig over de methode, die werkelijk gevolgd wordt. Er kan allerlei onder verstaan worden; er wordt ten minste in de ethiek allerlei onder verstaan. De „ervaring” van den een is die van den ander niet. Tot welke curieuse dingen dit leiden kan, moge een voorbeeld duidelijk maken ¹⁾. BUCKLE beweert, dat de wijsgeeren der Schotsche school niet bij machte waren de inductieve methode toe te passen; dat blijkt immers uit hun aannemen van een zedelijken zin of een zedelijk vermogen; en hij poogt in een geleerd betoog de oorzaken van dit verschijnsel aan te wijzen. COUSIN daarentegen beweert juist, dat de Schotsche wijsgeeren bij de studie der zedelijke wereld de inductieve methode hebben ingevoerd, die Bacon voor de studie voor de physische wereld had aanbevolen. Zonderlinger kan het al niet. Waarschijnlijk hebben beiden half gelijk.

Daaruit volgt intusschen toch ook, dat het niet on-

1) Te vinden in een noot bij LECKY, Hist. of Europ. morals etc.

noodig is er zich rekenschap van te geven, wat men eigenlijk wil en hoe men zijn doel zal trachten te bereiken. En de studie der ethiek, zooals deze tot nog toe beoefend is, kan hierbij stof tot beschouwing geven. Daarom loont het ook de moeite zich te verdiepen in de vrij onverkwikkelijke lectuur van een boek als dat van L.—Br., al was het alleen om indruk te ontvangen van de moeilijkheden, die aan de studie der zedekunde zijn verbonden.

Bij mijn bespreking bepaal ik mij tot eenige opmerkingen ; waarbij ik wel vrees, dat door de beknoptheid de duidelijkheid hier en daar schade zal lijden. Dat ik mij hierbij niet voorstel het vraagstuk op te lossen, zal de lezer van mij willen gelooven.

Wat het critische deel betreft, worden door de schrijvers — ik denk inzonderheid aan L.—Br. — m. i. voortreffelijke dingen gezegd. Men behoeft nog niet zooveel van de geschiedenis der ethiek te weten, of van hetgeen heden ten dage in de ethiek wordt geleeraard, om een gevoel van verwarring over zich te voelen komen. Oude vraagstukken keeren met zeldzame hardnekkigheid terug, en over de hoofdpunten zelfs is schier nergens eenstemmigheid. In zijn overzicht van de ethische systemen onderscheidt DÜRR: Rigorisme, Hedonisme, Aesthetisme, Ethisch intellectualisme, Heterophilisme, Egocentrisme, enz. Men mag daaruit kiezen, maar erg bevredigend is deze veelheid van stelsels niet. En de verwarring wordt nog grooter, als men elders een geheel andere classificatie aantreft. ¹⁾

Nu zijn de heeren L.—Br. en D. niet de eersten en de eenigen geweest, die hiervan iets zagen en die aan deze verwarring trachtten te ontkomen. Het boek van L.—Br. maakt geen onderscheid in de zedekundigen, zij worden samen aangevallen en samen afgemaakt. ²⁾

1) Vgl. J. W. HUDSON, The classification of ethical theories. Int. Journ. of Eth. Juli 1910.

2) Vgl. DELPLOIGE, Le conflit de la morale et de la sociologie. p. 197 ss. „A tout instant l'on se demande quelle réalité historique donnée correspond à l'arrangement artificiel présenté par M. LÉVY-BRUHL”.

Daar is veel van aan.

Men zou zeggen, dat allen maar in het vage theoretiseeren, onbewust van hun eigen onwetendheid. En zoo erg is het toch wel niet. Was er niet bij de Engelsche zedekundigen der 18de eeuw (ik denk inzonderheid aan HUTCHESON—HUME—ADAM SMITH) een streven naar nauwkeurigheid? Dit blijkt voldoende hieruit, dat zij de ethiek de vragen voorlegden: Wat wordt goeden afgekeurd? En wat is goed- en afkeuren? Van KANT zegt L.—Br. zelf ergens, dat hij de zedelijke verschijnselen met *volkomen nauwkeurigheid* heeft beschreven; dat is niet zoo weinig, en zonder waarnemen zal dit niet gegaan zijn; er zal dus zeker ook voor de nieuwe wetenschap veel van KANT zijn te leeren. En hebben HERBART en zijn school niets gepraesteerd? Ik noem maar iets. Vooralsnog is er zeker nog geen reden om de oudere zedekunde in haar geheel als een antiquteit te beschouwen.

Ook valt het niet moeilijk bij zedekundigen van den nieuweren tijd, die geen sociologen zijn, heenwijzingen te vinden naar een meer exacte (met opzet gebruik ik niet het woord „empirisch”) opvatting van de ethiek. Enkele namen en citaten mogen tot bewijs dienen.

Bij DÜRR lezen wij ¹⁾: „Die Ethik ist die Wissenschaft von den Erscheinungen des sittlichen Lebens.” „Als erstes Tatsachen-gebiet des sittlichen Lebens haben wir die mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftretenden Beurteilungen von Gesinnungen zu betrachten.” AARS meent ²⁾: Wenn eine wissenschaftliche Ethik möglich sein soll, muss eine psychologische Analyse des moralischen Bewusstseins zunächst ausführbar sein.” „Das Subject der Wertung ist Gegenstand der Moralpsychologie.”

STANGE spreekt aldus ³⁾: „Die Ethik darf niemals darauf ausgehen, anzugeben, wie man im praktischen Leben zu urteilen und zu handeln hat.” „Welche sind die Factoren, durch welche der Inhalt der sittlichen Handlung bedingt ist? oder, was dasselbe ist, wo ist die Quelle, aus der

1) DÜRR, Grundzüge, S. 1, 5.

2) BIRCH—REICHENWALD AARS, Gut und Böse S. 3, 5.

3) STANGE, Einleitung in die Ethik, S. 11, 194.

die sittlichen Urteile stammen? — in dieser Frage ist das eigentliche Problem der wissenschaftlichen Ethik enthalten.” —

MOORE is van oordeel,¹⁾ dat de moeilijkheden en het gebrek aan overeenstemming in de ethiek moeten toegeschreven worden aan een zeer eenvoudige oorzaak: namelijk aan de poging om vragen te beantwoorden zonder eerst nauwkeurig uit te maken, op welke vraag men een antwoord wenschte te geven. Onderscheiden en juist definieeren is het eerst noodige.

RUSSELL²⁾ wil een einde maken aan de onderscheiding der wetenschappen in één praktische wetenschap: de ethiek, en verder theoretische wetenschappen. Het goede en het ware zijn niet twee onafhankelijke rijken, waarvan het eene behoort tot de ethiek en het andere tot de wetenschappen. Het object der ethiek is ware stellingen te ontdekken over goed en slecht gedrag, en deze maken evenzeer een deel der waarheid uit als ware stellingen over zuurstof of over de tafel van vermenigvuldiging. Het doel is niet de praktijk, maar stellingen over de praktijk; en stellingen over de praktijk zijn niet zelve praktisch, zoo min als stellingen over gassen gasachtig zijn.”

En vergeten wij niet DE BUSSY's Inleiding tot de zedekunde. Daarin is zeer veel, dat aan L.—Br. herinnert, behalve dan wat betreft de sociologische denkbeelden. Hij ook zegt: ³⁾ „De zedekunde zal de moraal of de voorstellingen van goed en slecht als een gegeven object van onderzoek aanvaarden.” „Naar mijn inzicht is de zedekunde gehouden aan te wijzen de leidende beginsels, waarvan een bepaalde moraal uitgaat, en den grondslag waarop zij steunt; zij heeft dus uitgaande van hetgeen goed en slecht gevonden wordt te onderzoeken, waarin de rechtvaardiging dier voorstellingen gelegen is, of waarop men zich voor haar geldigheid

1) MOORE, Principia ethica, p. VII.

2) Philosophical essays; p. 1.

3) blz. 193.

beroepen moet." Men mag ook denken aan een uitspraak als deze: ¹⁾ „Wat wij onze moraal noemen is zulk een ingewikkeld samenstel van denkbepelden en begrippen van veelsoortigen oorsprong, dat hun onderling verband aan ons waarnemen en ons denken ontsnapt."

Beschouwen wij de uitspraken der verschillende schrijvers nader, dan is zeker nog niet alles even duidelijk. Er blijft vaagheid en onzekerheid, en als het tot de uitwerking der beginsels moet komen, loopen de wegen spoedig uiteen. Maar bij allen is een streven naar meer nauwkeurigheid, naar zuiverder onderscheiden. Zou nu niet hierin eenstemmigheid verkregen kunnen worden, dat er voor de ethiek een belangrijk terrein is, waarvan men moet trachten iets te weten te komen, zonder dadelijk te vragen, wat met deze kennis is aan te vangen? Dit staat immers vast, dat aan de kennis veel ontbreekt; hoe zou anders zoo veelsoortige beantwoording van de fundamenteele vragen mogelijk zijn? Zeer heilzaam lijkt het mij, dat men in de ethiek zich bewust wordt te staan tegenover een onbekende wereld, dat men dus met behoedzaamheid voortgaat en zoekt wat, zooals DURKHEIM zegt, als met den vinger kan worden aangewezen.

Dit is geen methode, zal men opmerken. Het is alleen een aanmaning tot voorzichtigheid, die op zichzelf weinig verder brengt. Wat is „aanwijzen"? En hoe komt men tot kennis van het „ding", dat aangewezen wordt? Alle problemen der kennistheorie vertoonen zich. Maar, mogen wij vragen, zou er wel wetenschap zijn, als eerst de problemen der kennistheorie moeten zijn opgelost? En is er wel een afzonderlijke methode voor de ethiek alleen noodig? Niemand kan er tegen hebben, dat verschijnsels worden aangewezen, die ieder erkent, en dat men tracht deze te leeren kennen, zooals men dat ook met andere verschijnselen doet. Welke bepaalde methoden verder noodig zullen blijken, moet dan de praktijk leeren.

1) blz. 81.

Tot zoover is de sociologie buiten geding. Maar dan komt de vraag : Wat is voor aanwijzing en dus voor onderzoek vatbaar ? Wat is het object der ethiek ? Het zedelijk bewustzijn ? Maar deze aanduiding zonder meer is onvoldoende, geeft aanleiding tot misverstand. Licht wordt dit zoo opgevat, dat de taak der ethiek bestaat in de beschouwing van het eigen zedelijk bewustzijn ; dat het doel is verheldering, ont-warring, ont-wikkeling van dit bewustzijn. Men gaat er van uit, dat de elementen voor de zuivere zedelijke denkbeelden in ieder liggen, maar dat zij door misverstand of door gebrek aan kennis of door welken invloed ook, verkeerd verbonden kunnen zijn, niet in hun *natuurlijk* verband gezien worden en dat men zich slechts in zichzelf behoeft te verdiepen, om tot de juiste kennis te komen. Wat hiertegen is, behoeft ik niet meer te zeggen. Ik herinner aan hetgeen L.—Br. opmerkt over de twee postulaten der theoretische moraal. Over de waarde der zelfwaarneming is het laatste woord niet gesproken, maar altijd zal er voorzichtig mee omgegaan moeten worden ; hier zijn wij allerminst onpartijdig.

Aan willekeur is alleen te ontkomen — meenen L.—Br. en D. — als niet langer het individu object van onderzoek is, maar daarvoor in de plaats treedt de sociale werkelijkheid. Deze is klaarblijkelijk niet afhankelijk van het persoonlijk believe, zij is objectief in dezen zin, dat zij vóór het individu reeds bestond en hem zal overleven, enz.

In deze beschouwingen is, naar mij voorkomt, veel waarheid. Veel komt van buiten tot den mensch, en legt zich met zekere kracht aan hem op. En dit geldt ook van de zedelijke denkbeelden. Dat deze niet louter de vrucht zijn van individueel waarnemen en nadenken, springt in het oog. Daarvoor is er, aan den eenen kant, te veel gelijkheid in, als wij letten op personen, die tot denzelfden beschavingskring behooren, op den bodem van dezelfde levens- en wereldbeschouwing staan, en,

aan den anderen kant, teveel verschil, als wij uiteenloopende kringen met elkaar vergelijken.

Moet daarom de ethiek worden tot „science des mœurs” een deel der sociologie naar de opvatting van L.—Br. en D.? Dat is waarlijk nog zoo zeker niet. Eén bezwaar hiertegen wensch ik te noemen.

Zedelijk goed, „moral” wordt door L.—Br. en D. gelijk gesteld met „verplicht”, waarbij verplicht genomen wordt in wettelijken zin: „de werkelijkheid van een verplichting is slechts zeker — zegt D. 1) — als zij zich openbaart door een sanctie.” —

Terloops merk ik op, dat het woord „sanctie” gevaarlijk is voor wie enkel van het objectief-aanwijsbare wil uitgaan. In dit woord ligt reeds een beoordeeling, dat is: iets niet-uitwendigs. De bedoeling 2) is „een reactie van den kant der maatschappij”, als een bepaalde daad volbracht is: en die is zeker aanwijsbaar. De kunst is om zich in den loop der redeneering consequent aan deze beteekenis te houden!

Maar, vragen wij nu, scheidt iedere reactie van de maatschappij een verplichting? Vallen de beleefdheidsregels dus ook onder de „verplichtingen”? Er is ongetwijfeld aan de overtreding een kwaad verbonden; misschien brengt zij voor den betrokken persoon meer onaangenaamheden mee dan het verwaarloozen van zedelijke beginsels. — Maar er is iets anders. Is er — D. stelt zelf deze vraag — niet een zedelijk ideaal, waartoe wij niet *verplicht* kunnen worden? Ja — is het antwoord — maar er is een groot verschil. Men moet niet verwarren den blaam, dien men zich zelf toedient, met het berouw, dat een eigenlijk gezegde zedelijke fout geldt; zij hebben niet hetzelfde karakter noch dezelfde intensiteit. Het eerste „se réduit à un regret d'avoir laisser échapper une joie délicieuse.” Over dit terrein der „zedelijkheid” was zeker wel iets meer te zeggen.

1) Division etc. p. 25.

2) Vgl. bl. 41.

En gaat het ten minste aan het zomaar buiten te sluiten ?

En hoe denkt L.—Br. hierover ? Houdt hij er zich aan, dat tot de zedelijke verschijnselen slechts die handelingen gerekend moeten worden, die in de gemeenschap als plichtmatig worden opgelegd ? Spaart hij zijn zedelijke lof voor den respectabelen mensch, voor hem, die zich het stipste houdt aan de maatschappelijke regelen ? Men zou het soms uit zijn woorden opmaken. Als tegen de sociologische methode het bezwaar wordt geopperd, dat de moraal haar gezag zal verliezen, tracht hij deze vrees te bezweren met de opmerking, dat niets zoo veeleischend is als het conformisme van het gemiddelde zedelijk bewustzijn. Wij kunnen aan die pressie niet ontkomen. En hij denkt hierbij aan zedelijke regels, verplichtingen enz., die in de publieke opinie zijn gegeven ; wat hij noemt de „zedelijke werkelijkheid.”

Maar erkent hij *werkelijk* niets anders ? Elders wordt gezegd ¹⁾: Ons wordt een ideaal van goedheid, heiligheid, rechtvaardigheid en liefde voorgehouden, waarvan wij maar al te wel weten, dat wij het niet bereiken. — Niet bereiken ? — vragen wij. En wij meenden, dat de „zedelijke realiteit” zich steeds, behalve bij eenige uitzonderingen, weet te doen gehoorzamen. Dus is er nog een andere beoordeeling dan naar deze regels, dan de beoordeeling naar de strafwet en de eischen der publieke opinie ? Soms spreekt hij zelfs met eenige minachting over dit conformisme. Wij herinneren ons ook, dat volgens D. niet alle eischen normaal (weer een gevaarlijk woord !) zijn. En straks komt in de plaats van de daad de religieuse gezindheid tegenover de maatschappijgodheid ; tenminste daartoe nadert het. Dit mag althans wel geconcludeerd worden uit deze beschouwingen over normaal-abnormaal, dat gedragswijzen met dwingende macht niet de maatstaf van zedelijke beoordeeling zijn ; laat ik het zoo zeggen, niet alleen, niet altijd. En daarom lijkt het mij onjuist de ethiek te beperken tot de ver-

1) p. 197.

verschijnselen, die met sociale pressie in verband staan. De zedekunde ga uit van het ruimere begrip van de zedelijke beoordeeling; van het feit, dat wij in goed- of afkeurenden zin spreken over personen, hun doen en laten, hun gezindheid. Wat zij te doen heeft, wordt, meen ik, in het boek van DE BUSSY met voldoende duidelijkheid aangegeven. Natuurlijk wordt hiermee geenszins ontkend, dat de resultaten van de sociologie voor de ethiek van het grootste belang kunnen zijn.

DR. N. WESTENDORP BOERMA.

BOEKBESPREKING.

TOBIAS BALLOT MULLER, De kennisleer van het Anglo-Amerikaansch 1) Pragmatisme. (Ac. Proefschrift, Utrecht). 's-Gravenhage, H. P. de Swart & Zoon, 1913.

Audiatur et altera pars! Wij kunnen het Dr. MULLER volkomen toestemmen dat er na de van verschillend standpunt geschreven maar beide toch zeer kritisch gestemde proefschriften van UBBINK en BRUGMANS in ons land plaats is voor een uiteenzetting van de pragmatistische leer die van bevriende zijde komt. Na de aanklacht de verdediging! Als zoodanig maar ook om veel goeds dat er in staat verblijd ik me over de verschijning van dit Proefschrift. De schrijver, die in Z.-Afrika geboren en opgevoed is en een tijd lang in Edinburgh gestudeerd heeft, heeft een intieme en tegelijk veelomvattende kennis van de literatuur op dit gebied. M.i. geeft hij niet alleen een sympathieker maar ook een beter beeld van het Pragmatisme dan Dr. UBBINK en wijst hij terecht op enkele leemten in het werk van Dr. BRUGMANS. Met het zeer speciale onderzoek van den laatste is het zijne eigenlijk niet te vergelijken. Wie dus een algemeen overzicht van het Pragmatisme in onze taal wenscht, dien beveel ik nu het proefschrift van MULLER aan.

Een kort overzicht ervan zal mij aanleiding geven tot enkele opmerkingen. Al dadelijk komt het me voor dat JAMES met zijn 'new name for some old ways of thinking' dichter bij de pragmatistische waarheid komt dan onze schrijver, die in zijn Inleiding (blz. 12 vv.) haar iets geheel nieuws vindt, van een 'radicale' hervorming in de filosofie spreekt en als het kenmerkende van het pragmatisme noemt een 'volstreckte tegenstelling tot alle vormen van absolutisme en intellectualisme'. Een *volstrekt* relativisme of een *radikaal* empiricisme zijn toch ook al weer vormen van absolutisme, want dat *volstrekt* en *radikaal* andere woorden zijn dan *absoluut* zegt, altans voor den pragmatist, niet dat ze iets anders beteekenen.

1) Behalve op 't 'officieele' titelblad volgt de schrijver als goed Afrikaan de nieuwe spelling.

In drie deelen van zeer ongelijken omvang wordt, na de Inleiding, het onderwerp behandeld. Vooreerst (hfdst. I—IX, blz. 18—341) worden de voornaamste motieven en invloeden geschetst, die bij de opkomst van het pragmatisme werkzaam zijn geweest. Deze uitvoerige wordingsgeschiedenis vult het grootste gedeelte van het werk en is er ook het belangrijkste van. Vele pragmatisten echter — en hier en daar neemt de schrijver hun beweringen over 1) — verzekeren ons, bij wijze van tegenstelling, dat niet de *feiten*, maar het *belangrijke (relevante)* der feiten voor hen beslissend is, dat zij zich meer om de *waard* dan om de *wording* der dingen bekommeren, dat ze als echte democraten alleen naar persoonlijke *verdiens*te en niet naar *afkomst* vragen. Ik voel de tegenstelling niet zoo sterk, maar MULLER, die op blz. 14 zegt: „Zijn wordingsgeschiedenis vertolkt het best wat het pragmatisme bedoelt te zijn”, en die o.a. (blz. 216 v.) MACH, OSTWALD, DUHEM, STALLO prijst, omdat zij „hebben gevoeld, dat men de aard en 't doel der wetenschappelijke vorsing 't best leert kennen uit haar wordingsproces”, had den lezer wel eenige opheldering mogen geven omtrent deze laat ik aannemen schijnbare tegenstrijdigheid.

De hoofdstukken I—IX, die ons de factoren (soms ook de *facta*) van het Pragmatisme doen kennen, kan ik niet in alle bijzonderheden hier bespreken. H. I beschouwt het als een reactie tegen het Intellectualisme en geeft een kort overzicht van het engelsch-amerikaansche denken in de 19e eeuw. — H. II behandelt het praktische motief en III de sociale invloeden. In II wordt ons, het eerst en het meest op het hart gedrukt het leven vooral te nemen „zoals het is” met al zijn bonte, rijke verscheidenheid, maar anderzijds toch ook dat de wetenschap meer op het algemeene let dan op het bijzondere, dat ons denken kritisch en systematisch te werk moet gaan en bovenal dat we moeten experimenteeren en kiezen en handelen, zooals het het beste is. Het probleem dat in deze dubbelzinnigheid van het Pragmatisme ligt (radikaal empiricisme of teleologisch idealisme) wordt niet scherp genoeg gesteld noch de oplossing ervan beproefd. Het standpunt van den schrijver blijkt misschien het best uit dezen zin (blz. 87): „De pragmatist begint met 't prakties leven te nemen zoals het is, maar alleen om later actief er op in te werken”. — Onder de sociale invloeden (H. III) wordt herinnerd aan den praktischen geest van het Angelsaksische ras en aan de democratische en individualistische neigingen van onzen tijd. „De individu, hoe zwak of gering hij ook zij, moet 'n kans hebben om mede deel te nemen aan het maken van waarheden. Het stemrecht moet algemeen worden.... De mens wil nu stem hebben niet slechts in 't sociale, maar ook in 't kosmiese leven” (blz. 103 v.). — H. IV biedt een algemeene beschouwing over de wetenschappelijke factoren van het Pragmatisme, terwijl dan V—IX de afzonderlijke wetenschappen, formeele logika,

1) B.v. blz. 102, 174, 279.

wiskunde, natuurkunde, biologie en psychologie bespreken. De formee e logika (V) blijkt vooral daardoor te hebben gewerkt dat zij aanleiding gaf tot veel kritiek, wat in 't bijzonder aan de hand van SCHILLERS *Formal Logic* wordt betoogd. Er wordt echter niet onderzocht in hoe verre deze kritiek nieuw is noch voldoende er op gewezen dat er reeds vóór het Pragmatisme allerlei pogingen zijn gedaan om een werkelijk kentheoretische logika op te bouwen. B.v. de leer van het oordeel als centrale kenfunctie is niet door de pragmatisten uitgevonden maar van anderen overgenomen. — H. VI (Wiskunde) geeft den schrijver gelegenheid om de theorieën van POINCARÉ, H. VII (Natuurkunde) die van MACH, OSTWALD, DUHEM e. a. uiteen te zetten. M. i. zijn deze slechts in geringe mate tot de factoren van het Anglo-Amerikaansche Pragmatisme te rekenen. Wel hebben de vertegenwoordigers hiervan zich tot staving van hun algemeene leer op die speciale theorieën beroepen, omdat ze meenden daarin verwantschap met de hunne te ontdekken. Terecht of ten onrechte, een zekeren steun hebben ze dus in elk geval aan het Pragmatisme gegeven. Van veel grooter invloed zijn echter geweest de biologie en de psychologie, zooals die zich in de 19^{de} eeuw ontwikkelden; in H. VIII en IX worden ze behandeld. Het wil me voorkomen dat de schrijver aan den grooten invloed der biologie, met name van de evolutietheorie, niet genoegzaam recht doet wedervaren en zich hier niet zoo duidelijk uitdrukt als den pragmatist betaamt. Aanvaarding van de evolutie als feit maar meer teleologische verklaring daarvan dan DARWIN en vooral het Neo-Darwinisme gaf, ziedaar de behoeften die, zoo niet alle, toch de voornaamste pragmatisten tot nadenken brachten. Dit te verdoezelen (vgl. blz. 272–278) schijnt mij onhistorisch. Verder ontzegt natuurlijk niemand aan Dr. MULLER het recht om nieuwe waarheden te maken, om b.v. (met enkele andere pragmatisten) de bloedverwantschap tusschen mensch en dier te betwijfelen, het begrip erfelijkheid te verwaarloozen of zooveel mogelijk te beperken; te beweren dat altans het goddelijk Wezen onveranderlijk is, enz. Maar dan zal hij ook eerlijk moeten toegeven dat ten minste die laatste bewering geheel naast of boven zijn pragmatisme staat. Dit leert ons overal een veranderende continuïteit, dit zegt ons dat het wezen juist in de werkingen bestaat. — In H. IX hooren we van de psychologie van JAMES, DEWEY e. a. Het zijn factoren van het Pragmatisme maar tegelijk de belangrijkste *facta* van de pragmatisten.

Het tweede deel van het Proefschrift (H. X en XI, blz. 342–428) behandelt nu de kennisleer, en wel in X het Beteekenisprobleem en in XI het Waarheidsprobleem. Het tweede is het belangrijkste, zij het dan ook dat de kritiek van andere theorieën meer plaats inneemt dan de uiteenzetting van eigen leer. In beide hoofdstukken vind ik, meer nog dan in de voorafgaande, een generaliseerend om niet te zeggen harmoniseerend streven van den schrijver. Het is altijd *de* intellektualist, *de* pragmatist, *het* pragmatisme, enz. Juist waar zoo

heftig op pragmatistische wijs te keer wordt gegaan tegen de abstrakte waarheid (in het enkelvoud) van absolutisten, intellektualisten of hoe deze snoodaards mogen heeten, treft ons dubbel de sterk vereenvoudigende wijze waarop ons *de* kennisleer van *het* pragmatisme wordt ontvouwd. Ik veroordeel dit niet zonder meer maar zou als pragmatist alleen de vraag stellen, of er niet wat meer van pragmatisten en pragmatismen moest worden gesproken en of niet soms de wensch van den schrijver om overeenstemming te vinden de werkelijk bestaande verschillen over het hoofd doet zien. De dubbelzinnigheden van het pragmatisme worden niet voldoende opgehelderd. Is het een logika van konkrete, individueele, persoonlijke ervaring of van praktische nuttige gevolgen? Leert het ons dat waarnemen en denken er zijn om en terwille van het handelen (blz. 284), waarin bestaat dan dit handelen? Of leert het dat waarnemen en denken even goed handelingen zijn als alle andere soorten van werkzaamheid (323 v.), b.v. houthakken of lekker eten? Maar welke handelingen zijn dan het hoogere en betere doel? Is het denken ‚sekundair’ en ‚afgeleid’ (363), of en in welken zin kan men daarmee rijmen dat het geen ‚produkt’ maar een ‚organische faktor’ is in ’t evolutieproces? (Zie blz. 276 noot).

Van ‚voldoening’ (satisfaction) of ‚nuttige reaktie’ als vruchten waaraan de waarheid onzer voorstellingen en oordeelen gekend zou worden, spreekt Dr. MULLER nauwelijks of niet. Met uitdrukkingen meest aan DEWEY ontleend, wordt de kenfunctie beschreven als een oplossen van moeilijkheden die in ’t geheel der ervaring ontstaan. De onmiddellijke waarneming *is*, maar heeft geen kenwaarde. Kenwaarde hebben de voorstellingen of begrippen. Deze zijn middelen tot ‚kontrôle’ en ‚rekonstruktie’ van de werkelijkheid, die immanent gedacht wordt. De werkelijkheid schijnt dus vereenzelvigd te worden met de onmiddellijke waarneming + de begrippen die haar kontrôleeren en rekonstrueeren naar onze behoeften. Waarin dit kontrôleeren en rekonstrueeren bestaat wordt niet nauwkeurig onderzocht. Om toch vooral de aktiviteit van het denken te doen uitkomen, worden er dikwijls voorbeelden aan de techniek ontleend. Wij maken begrippen (of oordeelen), zegt hier de pragmatist, met behulp daarvan maken wij niet, maar kontrôleeren en rekonstrueeren wij de werkelijkheid en zoo worden onze voorstellingen bewaarheid (geverifieerd). Ik stel mij voor een weg aan te leggen en als die er is, dan eerst is mijn voorstelling ervan ten volle waar. Goed, maar ook zij, die het nadruk leggen op het teleologische en aktieve moment in ons denkproces van de zijde der pragmatisten waardeeren, zullen de vraag moeten stellen wat dat ‚kontrôleeren’ en ‚rekonstrueeren’ der werkelijkheid beteekent b.v. ten opzichte van het vaststellen van historische feiten of het tellen en wegen der sterren en het berekenen van de richting der sterstroamingen. Ik zeg niet dat dit alles zonder praktische beteekenis voor ons is of op den duur zal blijken te zijn,

maar konstateer alleen dat de pragmatisten meestal met voorbeelden van uitvindingen en ontdekkingen komen aandragen, zoodat ze den schijn op zich laden van alleen ware wetenschap te erkennen ten opzichte van hetgeen wij kunnen maken (of ‚rekonstrueeren’), en niet met betrekking tot hetgeen wij slechts berekenen zonder er iets aan te kunnen veranderen.

Een enkel woord nog over het derde deel van MULLERS proefschrift (H. XII, blz. 429—468), handelend over sommige toepassingen van het pragmatisme en wel, in verband met de godgeleerde studie van den schrijver, over ethiek, metaphysica en religie (of theologie). Den inhoud hiervan laat ik buiten bespreking. Ik merk alleen op dat het eenigszins bevreemdend aandoet, nadat we zooveel over de wordings-geschiedenis en de groote beteekenis van de kennisleer van het Pragmatisme met zijn eenig ware en universeele methode hebben gehoord, nu zoo weinig van de toepasselijkheid ervan te vernemen. Er wordt ons voortdurend verzekerd dat de kentheorieën van absolutisten, intellektualisten enz. zoo waardeloos zijn omdat hun abstrakties zonder eenige konkrete beteekenis zijn en dus niet toepasselijk. Daarentegen dient het Pragmatisme zich aan als vruchtbaar en toepasselijk in alle wetenschappen. Nu erken ik gaarne dat eerst met de toepassing de mogelijkheid van verschil en van dwaling gegeven is. Toch zou ik wel wenschen het feit te zien opgehelderd dat reeds de eerste pragmatisten tot zeer verschillende ethische, metafysische en theologische bespiegelingen komen en dat Dr. MULLER ze meestal ‚onvoldoende’ of ‚minder waardevol’ vindt. Zoodat ook hier weer de vraag rijst of we, met het oog op de zoo uiteenloopende gevolgen in de toepassing, reeds een eenheid van oorsprong mogen aannemen, die we dan noemen *de kennisleer van het Pragmatisme*.

Zal een theorie werken, zoo leert Dr. MULLER, dan moet men werkelijk daarin gelooven (blz. 460). Van welbewuste fikties of van hypothesen, die men zonder vooropgezette meening aan de vuurproef van eigen en anderer kritiek onderwerpt, schijnt hij niet te willen weten. Zijn geloof is dat het onmogelijke mogelijk is (464). Dit slot verraadt een soort van Pragmatisme dat, tot mijn spijt, mij noopt deze bespreking van zijn werk kritischer te doen schijnen dan inderdaad mijn bedoeling is. Het is n.l. meer mijn doel op moeilijkheden en dubbelzinnigheden in de pragmatistische theorieën te wijzen, om zoo mogelijk tot de oplossing ervan mede te werken, dan onzen schrijver tekortkomingen te verwijten. Gaarne beschouw ik met hem (blz. 8) het Anglo-Amerikaansche pragmatisme als een nuttige faktor op wijsgeerig gebied, ook dan als men er niet geheel mede instemt. Voorzoover zijn arbeid kan medewerken, zoal niet tot het opwekken van grooter sympathie met, dan toch tot het vormen van een juister begrip van deze filosofie, zij hem met het volbrengen daarvan geluk gewenscht.

T. J. DE BOER.

J. DE JAGER. De Theosophie in hoofdtrekken uitéengezet. Apeldoorn 1913.

Een niet-theosoof zit met de bespreking van een theosofisch geschrift — wanneer dit den indruk maakt van ernstigen arbeid en zelfstandigheid — lichtelijk verlegen. Zoolang men de natuur en het geheele materieele bestaan voor een samengestelde machinerie houdt, is de verhouding tegenover de okkulte wetenschappen gemakkelijk te bepalen; en ook zoodra de theosofische leer zich aanmeldt als openbaring van ongenaakbare wezens ligt de afwijzende houding voor de hand. Maar wanneer noch de eene noch de andere konditie aanwezig is, staat de zaak anders. Dat ook het materieele leven zijn raadselen heeft, dat ook het psychische leven raadselachtig is en een menigte van onvoorziene mogelijkheden herbergt, is onloochenbaar. Pour peu qu'on creuse on trouve un abime absolu, heeft zelfs VOLTAIRE gezegd en de z.g. okkulte verschijnselen zijn niet meer buiten het wetenschappelijk onderzoek gesloten. Daarbij komt, dat de zorgvuldiger kennisname van de gegevens der oude religies, in het religieuse „vermogen” der menschenziel krachten ontdekt, die een ander dan het daglichte en verstands-klare bewustzijn verraden.

Een theosofisch geschrift, wil het algemeene beteekenis hebben, zal dus in de menschenziel de existentie van een anderen bewustzijnsvorm dan den redelijk-verstandelijken moeten demonstreeren. De Mahatmans, of wie ze zijn, mogen met rust gelaten worden: er moet aangewezen, dat het menschelijk kenvermogen in zijn organisatie een anderen faktor omvat dan den openbare kenwijze en dat derhalve een andere ken-inhoud dan de wetenschappelijke en wijsgeerige mogelijk is.

„De astrale en mentale werelden zijn evengoed objectief waarneembaar als de stoffelijke; dat zij het thans nog niet zijn voor de meesten onzer, ligt aan ons standpunt van ontwikkeling.” Dit waarnemingsvermogen wordt door den Heer DE JAGER beschreven als „helderziendheid”, en in twee graden verdeeld, de etherische en astrale, welke laatste een front-verandering van de aandacht wordt genoemd. Nu is al wat door den schrijver hierover gezegd wordt mogelijk, laat ons zeggen: mogelijk zonder meer. Dat de menscheid vanzelf op den duur nieuwe psychische werktuigen vormt, die haar in betrekking brengen met andere graden der werkelijkheid, — waarom zou het niet mogelijk zijn? Bewijsbaar is het niet, want een aanwijzing van het bestaande helziend vermogen bij onbeschaafde volken en personen volstaat niet: een hogere helziendheid is bedoeld. „Er bestaan,” zegt de S. „twee principieel verschillende soorten van helderziendheid, eene, die aan de ontwikkeling van het denkvermogen voorafgaat, en eene die erop volgt, en het is alleen over de laatste soort, dat (hier) gesproken (wordt). De eerste soort komt nog veel voor bij wilde volkstammen, wier hersenstelsel nog zeer onontwikkeld is...” Uit de empirische

psychologie in ruimer zin en uit de meer bekende okkult genoemde zielsverschijnselen is dus de helderziendheid niet te betoogen.

Het betoog dat een hoogere helderziendheid mogelijk is, is misschien niet te leveren; maar de mogelijkheid ervan kan gesteld worden, en feitelijk vraagt de lezer van dergelijk theosofisch geschrift niet zoo zeer naar betoog als wel naar beschouwing en verlangt van de beschouwing dat zij doordacht zij en dat doordachtheid blijke in innerlijken samenhang. De kwestie van „juist” of „onjuist” blijft dan buiten beschouwing wegens gemis van wetenschappelijke controleerbaarheid, en daarvoor in de plaats komt de vraag of het okkulte gezichtspunt een gezichtsveld opent of niet; op welke vraag men bij lezing van het geschrift van den Heer DE J. geneigd zou zijn in bevestigenden zin te antwoorden. De lezing ervan geeft niet den indruk van dat verwenschte dilettantisme dien de lezing van theosofische geschriften gewoonlijk geeft en geeft wèl den indruk dat het bestaan van mensch en dier en plant vele vragen opwerpt, die volgens geen algemeen-wetenschappelijke methode te beantwoorden zijn.

B. DE H.

Dr. ARNOLD RUGE (Heidelberg). Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale bibliographische Jahresübersicht über alle auf dem Gebiete der Philosophie erschienenen Zeitschriften, Bücher, Aufsätze, Dissertationen u. s. w. in sachlicher und alphabetischer Anordnung. Heidelberg Weiss'sche Buchhandlung 1913.

Dit derde deel van die „Philosophie der Gegenwart” behandelt de wijsgeerige litteratuur, verschenen in 1911. Het volgend deel, waarin 1912 besproken wordt, is zooverre gereed, dat het nog dit jaar kan uitkomen. Dr. RUGE heeft bij zijn zeer omvangrijke taak van wijsgeerige bibliografie een staf van medewerkers, die in de voorrede van het boek worden opgenoemd en, wat hem niet minder aangenaam is, een aantal finantieele helpers, Duitsche geleerden, die de levensvatbaarheid van zijn arbeid met een geldelijke bijdrage ondersteunen. Nochtans schijnt de onderneming grooteren steun te behoeven, weshalve de redactie verzoekt om de uitgave te helpen bestendigen, zoowel door abonnement (zij kost 15 Mk. en 17.50 Mk. geb.) als door giften.

Het overzicht der wijsgeerige uitgaven omvat Tijdschriften, woordenboeken en bibliografieën; tekstuitgaven; geschiedenis der filosofie; algemeene filosofie; logika en kenleer; ethiek, rechtsfilosofie en sociologie; filosofie der kultuurverschijnselen, geschiedenis en taal; natuurfilosofie; wijsbegeerte van den godsdienst; filosofie der kunst; psychologie; en werken van populairen aard. Het aantal nummers in het overzicht vermeld is 3328.

Onder de tekstuitgaven wordt melding gemaakt van de nieuwe KANT-uitgave door de Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, waarvan verscheidene deelen verschenen zijn. (Berlin G. Reimer). Eveneens van een andere uitgave der „Sämmtliche Werke” bij Meiner & Co. te Leipzig, waarvan in 1911 uitkwamen de Supplementband 1 (Vorländer's KANT-biografie) en 2 (COHENS Commentar zur Kr. d. r. Vern.). En behalve deze beide uitgaven een derde: KANTS Werke in 10 Bdn. u. 2 Erläuterungsbdn. von ERNST CASSIRER. Bovendien nog afzonderlijke uitgaven van de populaire geschriften en de brieven enz.

In 1911 is dus KANT niet vergeten. Van HEGEL werden de Grundlinien der Philos. des Rechts (bezorgd door G. LASSON) uitgegeven door Meiner te Leipzig. SCHELLING ontving elf deelen der Philosophische Bibliothek. SCHOPENHAUER's Sämmtliche Werke worden uitgegeven in 10 deelen, bezorgd door DEUSSEN, waarvan het eerste deel in 1911 het licht zag. Behalve deze uitgave bezorgde ook H. SCHMIDT een goedkoope uitgave van die Welt als Wille und Vorstellung. Van NIETZSCHE verscheen een keuze uit zijn brieven (Leipzig, Inzelverlag) en twee deelen van de nagelaten werken; Aristotelische en Platonische geschriften werden in verschillende talen vertaald.

Acht en zestig tijdschriften in meer of minder strikten zin wijsgeurig, worden in de onderscheidene landen der wereld uitgegeven, waarbij niet gerekend zijn de op ongeregelde tijden verschijnende reeksen van verhandelingen, zooals de Abhandlungen der Fries'schen Schule, of die Zur Philosophie und ihrer Geschichte, of de Bibliothèque de philosophie contemporaine.

De verhandelingen in Dr. RUGE's werk opgesomd zijn afzonderlijke geschriften of tijdschriftartikelen. Een register van namen sluit het werk; naar ik bereken is het aantal dezer namen ongeveer drieduizend eenhonderd en vijftig. Daaronder zijn zoowel de namen van historische personen uit de geschiedenis der wijsbegeerte als hedendaagsche schrijvers begrepen. Voor zeer verre het grootste deel behooren deze namen aan thans levende auteurs. Behalve het respect, dat deze namenlijst afdwingt voor den arbeid aan het verzamelwerk besteed, geeft zij den verbaasden beschouwer een leger des intellekts te zien, dat optrekt tot vestiging eener intellektuele wereldorde en schooner aanblik levert dan de Balkankrijg. Als elk dezer schrijvers een honderdtal lezers heeft, moest het mogelijk zijn een stad van flink formaat door wijsgeurig belangstellenden alleen te laten bewonen.

Belangrijk is de verhouding op te maken waarin bekende filosofen tot elkaar staan naar het aantal der op hen betrokken nummers in dit boek: belangrijk om daaruit af te leiden in welke richting zich de wijsgeerige aandacht beweegt. Zoo zijn aan ARISTOTELES gewijd 53 nummers; aan BERGSON 41; BUDDHA 21; DARWIN 17; DESCARTES 24; EUCKEN 15; FICHTE 19; GOETHE 27; HAECKEL 17; v. HARTMANN 8; HEGEL 39; HERAKLITUS 6; HERBART 16; JAMES 49; KANT 139;

LIEBNIZ 17; NIETSCHE 43; OSTWALD 20; PLATO 47; POINCARÉ 13; SCHELLING 21; SCHLEIERMACHER 23; SCHOPENHAUER 37; SPINOZA 23; THOMAS AQUINO 26; WUNDT 28. Wie nu deze getallen wil optellen, deelen en tot een gezamenlijk resultaat verwerken moge daaraan zijn tijd besteden: in elk geval blijkt eruit dat de wijsgeeren van vroeger en later tijd niet vergeten zijn, en dat over menigeen en ook door menigeen het laatste woord nog niet gesproken is.

Verder verdient de aandacht de verhouding tusschen het aantal nummers, gewijd aan de verschillende takken der wijsgeerige studie. Aan de logika en kenleer zijn besteed 250 nummers; aan de ethiek (met rechtsfilosofie en sociologie) 549; aan de natuurfilosofie 163; aan de wijsbegeerte van den godsdienst 345; aan de aesthetika 119 en aan de psychologie 185. Uit deze getallen kan gemakkelijker een besluit getrokken dan uit de voorafgaande opgave. De ethische en religieuse vraagstukken, i. é. w. de levensleer, neemt het leeuwen-aandeel der wijsgeerige belangstelling in beslag. Hoewel onder natuurfilosofie ook begrepen zijn de werken op het grensgebied tusschen filosofie en natuurwetenschap, is toch de lijst over 1911 met 163 nummers compleet. De natuurfilosofie kan dus niet op een groot aantal arbeiders rekenen. In de wijsbegeerte is het te doen om levensbegrip; zij is des menschen bewustwording aangaande zichzelf; en deze haar ware roeping maakt de ethische vraagstukken een aandacht boven alle andere waard. Er kan hier nog aan toegevoegd, dat aan de geschiedenis der wijsbegeerte 429 nummers besteed zijn, waaruit blijkt dat na de Ethiek de geschiedschrijving het grootst aantal arbeiders aan het werk zet.

Bij de groote aantallen door Dr. RUGE verwerkt, en die het boek allicht ongenietelijk zouden maken, heeft toch de redactor het talent zijn overzicht uit te geven als een smaakvol werk; 't goede formaat en papier, de aangename druk en het smaakvol omslag, het verschil van letter en bovenal de logische indeeling van den arbeid en de duidelijke aanwijzingen verlokken den beschouwer tot het omslaan van vele bladzijden en bewijzen dat de Heidelbergse geleerde de rechte man is voor wijsgeerige bibliografie.

B. DE H.

P. PIETERS Jr. De Sprookjes van Moeder de Gans. Hun oorsprong en hun beteekenis. Amsterdam bij P. PIETERS Jr.

In dit geschriftje poogt de Schr. met behulp van analogieën den zin te raden, die in deze sprookjes ligt opgesloten. Dat de sprookjes-wereld een mythische is en niet maar een produkt der dichtende volksverbeelding, is de veronderstelling waarvan hij uitgaat. In de eerste bladzijden wordt de benaming „Moeder de Gans” mythologisch

opgehelderd. Het is de „natuur-mythologische sleutel” waarmee de Schr. de sprookjes poogt te openen. Bij de Schoone Slaapster schijnt deze verklaring voor de hand te liggen, en menige trek ook in andere verhalen is op die wijze begrijpelijk. Toch wil de Schr. erkennen dat deze sleutel niet overal past, welke erkenning op een anderen achtergrond wijst. Het komt ons voor, dat de in MAX MÜLLER'S School geoefende natuurverklaring der mythe in 't algemeen is spaak geloopt en dat dezelfde verklaring-methode op de sprookjes toegepast dus eveneens slechts betrekkelijke waarheid heeft. De natuurverschijnselen zelve zijn door de oude wijsheid als symbolen van het Leven (Godelijk al-leven) aangezien; dat zijzelf weder in mythische verhalen zouden gesymboliseerd zijn, en er dus een symboliek in tweeden graad ontstond, is niet aannemelijk. Veeleer gaan de mythische verhalen en eveneens de sprookjes met de voorgestelde natuurverschijnselen parallel, en bevatten ook zij een direkte (in de volksfantasie en door het dichterswoord veelmaals gewijzigde en uitgedoschte) symboliek van de innerlijke ervaring aangaande het Leven. In des Schr. beschouwing over Klein Duimpje, waarbij hij op tal van parallellen wijst en in de Indische wijsheid uitkomt, schijnt mij deze opvatting gehuldigd. Misschien dat dergelijke interpretatie ook voor de andere verhalen, door PERRAULT aan het nageslacht overgeleverd, zou te vinden zijn.

B. DE H.

Programma van de Volksuniversiteit te Amsterdam.

„Het doel der Volksuniversiteit is voor de Amsterdamsche burgerij van alle klassen de gelegenheid tot meer algemeene ontwikkeling en hoogere beschaving te openen door samenhangende cursussen in velerlei vakken en wetenschappen te doen houden, waarbij alle schoolscheid en dwang geheel zijn buitengesloten. Propaganda, in welke richting ook, zal hier niet gemaakt worden. Daarentegen zal ernstige overtuiging van alle richtingen aan het woord kunnen komen.”

Met deze woorden vangt het programma der Volksuniversiteit aan. Uit het leerprogram, dat voor de Inrichting in algemeene trekken ontworpen is, en ook uit hetgeen reeds voor den wintercursus 1913 — 1914 is toegezegd, blijkt de ruimte van stof en van behandeling. Het onderwijs, dat alleen op avonden gegeven wordt, is verdeeld over twee groepen van cursussen, waarvan de eerste bedoeld is voor hen, die geen middelbaar of hooger onderwijs genoten, de tweede voor die dit wel hebben afgeloopen — of voor wie zich met deze gelijkstellen. De tweede afdeling is op meer complete wijze onderverdeeld in zeven faculteiten: 1 de faculteit der wetenschappen van de anorganische natuur; 2 de technische wetenschappen; 3 wetenschappen

van de organische natuur; 4 godsdienst, wijsbegeerte en zielkunde; 5 geschiedenis, sociale aardrijkskunde en volkenkunde; 6 sociale wetenschappen en hunne toepassingen; 7 kunstgeschiedenis en kunstbegrip. Of deze faculteiten-verdeeling geheel encyklopaedisch opgevat is, behoeft hier niet beoordeeld te worden; praktisch is zij waarschijnlijk wel en althans geeft zij een uiteenzetting der te behandelen stof, waarin plaats is voor de grootste verscheidenheid van onderwerpen. De docenten zullen zich over de hun toegestane vrijheid van beweging niet te beklagen hebben.

Wat het programma voor den eersten cursus aangaat: de wijsbegeerte is daar in beide afdelingen vertegenwoordigd. Vooreerst wordt een cursus aangekondigd genaamd „uit het gedachtenleven van groote wijsgeeren”; in de tweede afdeling zal een cursus gegeven worden over „de hoofdproblemen van het godsdienstig leven” en „Ethiek”, terwijl eene „inleiding tot de literatuur van onzen tijd”, „de plastische kunst van den nieuwen tijd” en „opleiding tot muziekgenot” de aesthetische vakken voor dezen eersten jaargang uitmaken.

Dat de Amsterdamsche burgerij, niettegenstaande den afgetreden rector magnificus der Hoogeschool, met haar nieuwe inrichting voor uitbreiding van hooger onderwijs ingenomen is, blijkt uit het groot getal dergenen, die zich voor den cursus hebben aangemeld (men spreekt reeds van 3000). Wij gelooven dat deze schenking van universitaire kennis het intellect der burgerij op hooger peil kan brengen en zijn overtuigd dat deze school toekomst heeft, doordat ze de velen, wien de drang naar kennis een levensbehoefte is, tegemoet komt. De ontwaakte behoefte zal voor de instandhouding zorgen en menig te verafwonend provinciaal zal het een benijdbaar voorrecht achten. Amsterdamer te zijn. Moge de jonge inrichting zich binnen weinige jaren genoodzaakt zien een eigen onderwijsgebouw in de hoofdstad op te richten!

B. DE H.

DE CANDOLLE-OSTWALD. Zur Geschichte der Wissenschaften und der Gelehrten seit zwei Jahrhunderten, nebst andere Studien über wissenschaftliche Gegenstände, insbesondere über Vererbung und Selektion beim Menschen. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.

De studie van de verdeeling der planten over de aarde was vermoedelijk de aanleidende oorzaak, dat de Zwitser DE CANDOLLE, die met zeer veel personen in aanraking kwam, ook studie maakte van de verdeeling der wetenschappelijke menschen, en daarmee den grondslag legde voor de studie van het „genie”. In 1873 verscheen het bovenvermelde werk in het fransch; in 1885 volgde een meer uitgebreide tweede druk; in 1911 werd het vertaald door OSTWALD

en uitgegeven als tweede deel van de „Studien zur Biologie des Genies”, die onder den titel „Grosse Männer” door OSTWALD waren geschreven. Zooals de titel aangeeft zijn er verschillende studien in het boek vereenigd.

De schrijver legt grooten nadruk op de wenschelijkheid van de gave van opmerken: in zijn eersten druk zegt hij dat de school niet alleen *niets* doet om die gave te ontwikkelen, maar zelfs, dat zij *alles* doet om ze te onderdrukken; in zijn tweeden druk merkt hij op, dat er verbetering te bespeuren is. Het teekenen naar de natuur, dat hij sterk aanbeveelt, wordt ook thans nog te weinig gedaan.

Genieën moeten de gave in hoogen graad bezitten, en vanzelf rijst de vraag of deze en andere eigenschappen erfelijk zijn. Om te trachten die vraag te beantwoorden neemt de schrijver zijn toevlucht tot statistieken. Wel is waar geven deze geen wiskundig zuivere uitkomsten — immers men gaat uit van feiten en komt tot *waarschijnlijke* resultaten — maar de statistiek helpt mede om de waarheid te *benaderen*. Verschijnselen op sociaal gebied zijn moeilijk te bestudeeren, omdat men zich meestal moet tevreden stellen met *berichten*, waarvan men niet weet of zij volkomen betrouwbaar zijn.

De uitkomsten der statistiek *schijnen* in tegenspraak met de opvatting van een vrijen wil, omdat zij de regelmatige herhaling doen zien van verschillende verschijnselen; er mag echter niet vergeten worden, dat een goede statistiek een zoo groot aantal feiten moet omvatten, dat de invloed van enkel individuen uiterst gering is. Zoo is bijv. het aantal brieven, dat in een groote stad zonder adres op de post gedaan wordt, vrijwel constant; daaruit volgt echter niet, dat telkens één op de zooveel inwoners *gedwongen* zou zijn een brief zonder adres te posten. Het verschijnsel toont alleen aan, dat het percentage onoplettende menschen ongeveer constant blijft.

De erfelijkheid, waar het den schrijver om te doen is, wordt bespeurd in den vorm van verschillende organen, de kleur van de huid, van de oogen, en van de haren, in gelijkheid van temperament, lichamelijke en geestelijke ziekten, gebaren, muzikalen aanleg, aanleg voor wiskunde, enz. In het bijzonder erft men een neiging om zich in een bepaalde richting te ontwikkelen, en ook het vermogen om de goede eigenschappen zich te laten gelden, en de slechte te onderdrukken. Opvoeding, omgeving, enz. spelen daarbij een rol. Daarentegen gaat een bijzondere begaafdheid zelden over op de nakomelingen.

Dat ziekten der ouders kunnen naverken bij de kinderen, behoeft nauwelijks te worden vermeld.

Terwijl vroeger slechts werd nagegaan bij hoeveel nakomelingen een eigenschap bleek te zijn geërfd, ging DE CANDOLLE ook na bij hoevelen ze *niet* optrad. Hij bestudeerde daartoe zooveel mogelijk personen, waarvan hij de ouders, soms ook de grootouders, kende. Die personen waren geen „uitgezochte”, maar willekeurig gekozen. Van hen ging hij na: 1. het uiterlijk, 2. den gezondheidstoestand en

inwendige eigenschappen, 3. instinktieve eigenschappen, 4 geestelijke eigenschappen.

Bij het beginnen zijner studie meende hij omtrent vorsten een groot aantal gegevens te kunnen verzamelen, doch spoedig werd hij daarin teleurgesteld. Daarom koos hij personen uit zijn omgeving en bestudeerde daarvan 31, en zichzelf (zonder zich te noemen).

Van 1032 karaktertrekken van die 32 personen bleken slechts tien percent niet aanwezig te zijn bij een of bij beide ouders. Die niet-geërfde eigenschappen kunnen zijn: 1. verkregen door atavisme; 2. nieuw opgetreden; 3. variaties wezen; bijv. bij de ouders in zoo geringe mate voorhanden geweest zijn, dat ze niet waarneembaar waren.

Uiterlijke kenmerken treft men gewoonlijk in groot aantal aan bij leelijke en niet goed geproportioneerde personen. Intellectuele en moreele eigenschappen in groot aantal treft men slechts bij weinige personen, die buitengewoon zijn in goed of in kwaad. [Zoo bijv. geeft de schrijver voor den weinig beteekenden **LODEWIJK DEN ZESTIENDEN** 15 kenmerken, van **NAPOLEON** daarentegen 37 (waarvan 15 slechte en geen enkele zeer goede), van **DARWIN** 29 (geen enkele slechte en een aantal zeer goede).]

Dochters nemen meer instinktieve en intellectuele eigenschappen over van hun vader dan van hun moeder. Onafhankelijke personen huwen gewoonlijk niet met elkander; voor het volgen van een wetenschappelijke loopbaan is onafhankelijkheid een groote factor; daaraan wordt blijkbaar weinig gelegenheid gegeven tot overerving.

Als slotsom van zijn onderzoek, waaruit hier slechts enkele punten werden vermeld, vindt de schrijver:

1. Van de wet van erfelijkheid vindt men slechts weinig uitzonderingen.
2. Atavisme komt zelden voor; in vele gevallen was de optredende eigenschap in zeer geringen graad voorhanden bij de tusschen-generaties.
3. Hoe uitstekender iemand is in goed of kwaad, des te meer en des te sprekender instinktieve en intellectuele eigenschappen heeft hij. Gewoonlijk komen dan enkele van deze voor de eerste maal in de familie voor.
4. Bij de vrouwen merkt men minder bijzondere kenmerken op dan bij de mannen.
5. Alle bijzondere kenteenenen worden door den vader krachtiger overgebracht dan door de moeder; vooral verstandelijke.
6. Het is moeielijk na te gaan, of eigenschappen, die verkregen zijn door opvoeding, lezen, nadoen, sociale invloeden enz., ook erfelijk zijn.
7. De meest sprekende eigenschappen van iemand zijn gewoonlijk die, welke hij van beide ouders geërfd heeft, vooral wanneer die eigenschappen ook reeds bij de voorouders voorkwamen.

Bij dieren wordt een gewoonte instinkt, en is in dien vorm erfelijk. Vermoedelijk is dit bij den mensch ook het geval, doch het is vrijwel

ondoenlijk om vast te stellen in hoeverre dergelijke instinctieve eigenschappen door overerving, dan wel door invloed van de omgeving zijn verkregen. Slechts bij uitwendige kenmerken heeft men zekerheid; het komt voor dat litteekens van kwetsuren geslachten lang blijven bestaan.

Onderzoekingsgeest en nadenken worden door de opvoeding versterkt en zijn erfelijk. In dat opzicht werkt het coelibaat schadelijk. De schrijver noemt een aantal geleerden, die zonen waren van protestantsche geestelijken: 26 in exacte wetenschappen, 13 in geschiedenis en filosofie, 9 dichters en literatoren, 2 kunstenaars. Deze zouden niet geboren zijn als het protestantisme ook het coelibaat geëischt had. Daartegenover staat, dat onder de ongetrouwde mannen (monniken en andere) een zeer gering aantal uitstekenden gevonden worden. Dit leidt tot de vraag of in cultuurlanden het intellectueele deel der bewoners sterker toeneemt dan het andere deel, of omgekeerd. De statistieken daaromtrent zijn onjuist; deze houden bijv. geen rekening ermee, dat rijke erfdochtert gewoonlyk uit families stammen, die bezig zijn uit te sterven, zoodat wie zulk eene huwt, groote kans heeft weinig nakomelingen te krijgen. Ook wordt er niet op gelet, dat vermoeien van lichaam of van geest door bijwonen van feesten, concerten, voordrachten, enz., invloed hebben op de voortplanting, en dat zulk vermoeien meer voorkomt in welgestelde kringen dan in arme. Het intellectueele deel der bevolking blijft blykbaar ongeveer op dezelfde grootte, omdat het aangevuld wordt van onderop.

Er worden meer en meer nieuwe wegen geopend voor persoonlijke werkzaamheid, door verdeeling van arbeid, door de grootere veiligheid, door nieuwe uitvindingen en ontdekkingen; de vraag naar intelligente en eerlijke menschen wordt grooter. Daartegenover staat, dat de vrijheid dikwijls misbruikt wordt, dat intellectueelen zich minder sterk voortplanten, dat voor handwerk immigranten gebruikt worden (in Amerika Chineezzen), zoodat ten slotte de cultuur *zeer langzaam* vooruit gaat.

Niet steeds echter is er vooruitgang, maar bij personen of bij geheele volken komt achteruitgang voor. Zulk een terugval treedt op bij misdadigers, bij revolutie en bij oorlog. Bij de eersten kan atavisme een verklaring zijn; bij een terugval van geheele volken is het moeilijk te zeggen of overerving dan wel atavisme oorzaak is. Naarmate de beschaving toeneemt, wordt de kans van terugval minder. Dat overerving in het spel kan zijn, blijkt bij de Israëlieten, bij wie zich een eigenaardig verschijnsel voordoet. De strijdhaftigen onder hen zijn indertijd verdelgd door de Romeinen; de zachtmoedigen zijn overgebleven. In de middeneeuwen waren zij de dragers van literatuur en wetenschap. De Christenen staan veel dichter dan zij bij de barbaren (toestanden in Rusland; bloedwraak bij de Italianen enz.)

Omdat terugval blijkt te bestaan, rijst de vraag of de cultuur in haar geheel kan ten onder gaan. De cultuur ligt voor het grootste

gedeelte in handen van de bezitters. Door grooter wordende belastingen ontmoedigt men deze, en belet daardoor de vooruitgang. De Staat bemachtigt zich van een aantal rechten, waardoor de persoonlijke werkzaamheid en verantwoordelijkheid minder worden. De dienstplicht vermindert de persoonlijke vrijheid; de democratie bevordert de gelijkvormigheid en daardoor minderwaardigheid.

In verschillende landen is de toestand thans nog verschillend, zoodat achteruitgang in één land nog niet achteruitgang in een ander tengevolge behoeft te hebben, en de toestand vooralsnog niet veront-rustend is.

Omtrent de waarschijnlijke toekomst van de menschheid geeft de schrijver speculatieve beschouwingen (afwijkend van die van SPENCER en van GALTON).

In de onderstelling, dat het klimaat in verschillende deelen der wereld geen groote veranderingen zal ondergaan, mag men aannemen, dat het aantal bewoners der aarde voortdurend zal toenemen, en dat er meer en meer vermenging zal plaats hebben tusschen inwoners van verschillende landen. De natuurlijke hulpbronnen zullen voortdurend minder gaan opleveren, en de meest beschaafde volken zijn er dan het slechtst aan toe.

Overgaande tot zijn hoofddoel: *Geschiede der Wetenschappen und der Gelehrten*, gaat de schrijver na hoe de omstandigheden in de laatste twee eeuwen invloed hebben gehad op de ontwikkeling van de wetenschap, in het bijzonder op de uitstekendste onderzoekers.

Hij geeft op hoeveel personen benoemd zijn geworden als lid van Academiën en andere wetenschappelijke vereenigingen. Naar zijne meening geeft dit een zuiver beeld van den stand der wetenschap. Alleen zou na 1870 de verhouding tusschen Frankrijk en Duitschland onzuiver zijn geworden.

De Académie des Sciences te Parijs benoemde tusschen 1666 en 1883, 101 personen uit het buitenland, de Royal Society te Londen, tusschen 1750 en 1869, 96 personen, de Kgl. Akademie der Wissenschaften te Berlijn van 1750 tot 1869, 195 personen. Van deze noemt de schrijver de nationaliteit, en het beroep of den stand van den vader.

Tijdens de oprichting van de drie Academiën waren er meer wiskundigen dan natuurkundigen; later werd het aantal even groot. Het aantal geestelijken onder de benoemden is sedert vroeger sterk verminderd; vermoedelijk zijn zoowel de toenemende specialiseering daaraan schuld als de mindere tijd voor studie, welke overblijft voor iemand, die een betrekking vervult.

De schrijver wijst er op dat onder de katholieke geestelijken een aantal astronomen, natuurkundigen en wiskundigen zijn aan te wijzen, maar slechts zeer weinig en dan nog middelmatige natuuronderzoekers. Hoewel zendelingen eeuwenlang in landen woonden, waarvan het natuuronderzoek zeer belangwekkend is, hebben zij slechts zeer zelden

iets daarvoor gedaan, hoewel tijd en gelegenheid voorhanden waren. Dit wijst op een gebrek in de opvoeding aan seminariën; het onderwijs is daar geheel gericht op den inwendigen mensch, en ontwikkelt de gave van opmerken niet.

Van de 101 leden der Parijsche Académie waren 41 van adel of uit rijke families, 52 uit de middenklasse, 7 uit de klasse der handwerkers, boeren, enz. Daaruit blijkt, dat de finantiële toestand der ouders een grooten rol speelt bij de keuze eener wetenschappelijke loopbaan. Erfelijkheid, opvoeding, voorbeeld zijn eveneens factoren.

De schrijver onderzoekt in het bijzonder de erfelijkheid en komt tot het besluit, dat niet zoozeer de wetenschappelijke aanleg erfelijk is, dan wel het bezit van eigenschappen, die voor wetenschappelijke studie geschikt maken, zooals geheugen, oordeel, wil, volharding, ordelievendheid. Alleen voor wiskunde moeten bijzondere eigenschappen aanwezig zijn.

Van een viertal geleerden (LINNAEUS, DARWIN, CUVIER en DECAN-DOLLE) gaat de schrijver die eigenschappen na.

In het algemeen blijkt het familieleven meer invloed te hebben dan de school. Een slecht leeraar kweekt soms goede leerlingen, omdat deze gedwongen zijn voor zichzelf te werken, en omgekeerd komt het voor, dat een bekwaam leeraar alle initiatief in zijn leerlingen doodt.

De christelijke godsdienst heeft in het algemeen de wetenschap bevorderd. Hoewel het aantal katholieken in Europa ongeveer tweemaal zoo groot is als het aantal protestanten, is de verhouding van de aantallen geleerden van die godsdiensten zeer in het nadeel der katholieken. Rekent men de zonen van predikanten niet mede, dan is de verhouding der geleerden ook ongeveer als twee tot een.

De autoriteit eener godsdienst onderdrukt de wetenschap. Zoo heeft Geneve geen geleerden opgeleverd, zoolang het strenge calvinisme optrad; zoodra de invloed ervan verzwakte, leverde de republiek een groot aantal geleerden. Zoo vernietigde DESCARTES een zijner handschriften, toen hij de veroordeeling van GALILEË vernam.

Familietraditie kan geslachten lang in dezelfde richting werken; door bijzondere voorvallen kan plotseling met die richting gebroken worden. Zeer sterk werken zulke traditiën bij refugiees.

Doch ook de openbare meening kan een beslissenden invloed hebben op het al of niet kiezen eener wetenschappelijke loopbaan.

De regeeringsvorm heeft daarop zoo goed als geen invloed. Elke vorm kan de wetenschap bevorderen of tegenwerken. De regeeringen verwarren gewoonlijk onderwijs met bevorderen van wetenschap, en gelooven genoeg te doen met het onderwijs te organiseren.

Zij bevorderen zelden het verschijnen van oorpronkelijke studies, en als zij het doen, geschiedt het op onhandige wijze.

Groote universiteitsgebouwen en laboratoria maken bijzondere onderzoekingen mogelijk, maar ontmoedigen de daar buiten staande ge-

leerden. (Volgens HAECKEL is de inwendige waarde van een werk omgekeerd evenredig met de grootte en de pracht van de inrichting, waar het is uitgevoerd.)

Absolute heerschers lieten beroemde personen naar hun hoofdstad komen. Daardoor werden wel de centra van wetenschap verlegd, maar deze zelve niet in het leven geroepen.

Een constitutioneele regeering is geneigd een nationale middelmatigheid de voorkeur te geven boven een bekwaam buitenlander. Democratieën laten hun geleerden vrij, omdat zij den meesten tijd moeten besteden aan materiële zaken en partijkwesties; personen met onafhankelijke denkbeelden houden zij van openbare ambten en van het onderwijs verwijderd. Aristocratieën geven bepaalde werkzaamheden aan bepaalde individuen, of bepaalde families. Dit werkt gunstig op het kweeken van specialiteiten. Academiën nemen gewoonlijk oudere geleerden op, vereenigingen jongere. Vereenigingen, die telkens in een andere plaats vergaderen doen veel nut. Congressen zijn nutteloos, tenzij ze iets internationaals moeten vaststellen.

Kleine landen leveren in verhouding meer geleerden dan grootere, vooral de protestantsche kleine landen (wegens grootere persoonlijke vrijheid) doch zijn in het nadeel wat hun taal betreft. In het algemeen zijn vrijheid en zekerheid belangrijke factoren.

In tropische landen is het aantal geleerden gering. Men vindt ze daarentegen in groote groepen in Centraal-Europa. Dit wordt daardoor verklaard, dat wetenschappelijke personen zich alleen goed kunnen ontwikkelen als hun omgeving beschaafd is en gevoel heeft voor studie. In een volk, dat eenmaal beroemdheden heeft voortgebracht, kunnen steeds weder andere optreden.

Nationale ijdelheid is echter een gevaar, want de geleerden moeten cosmopolieten zijn. De wetenschappelijke vereenigingen toonen dit te begrijpen door het benoemen van buitenlanders tot leden.

Zwitserland staat bovenaan wat betreft het percentage der geleerden tot de geheele bevolking; daarna volgt Duitschland, dat sterk vooruitgaat (en sedert 1884 zeer sterk vooruitgegaan is).

Zweden en Noorwegen en vooral Denemarken gaan vooruit; eveneens België.

Door de vele scholen wordt het aantal werkers grooter, terwijl ook de populariseering der wetenschap toeneemt.

Al het voorgaande had betrekking op de exacte wetenschappen. Voor classificatie van geleerden in philosophische en sociale wetenschappen heeft de schrijver geen methode kunnen bedenken. Op dat gebied kan iemand zich zonder moeite naam maken door een oud denkbeeld in een nieuwen vorm te kleeden. Een hooggeplaatst persoon slaagt daarin beter dan een ander, zelfs al heeft deze laatste meer talent; een dergelijke persoonlijke invloed kan op het gebied der zuivere wetenschap nimmer voorkomen.

Ook de politieke toestand heeft invloed: alleen wanneer de bekwaamste en eerlijkste personen aan het hoofd der regeering staan, bloeien de sociale en moreele wetenschappen; op wiskunde- en natuurwetenschappen is daarentegen de invloed van den politieken toestand uiterst gering.

De Academie voor zedekundige en politieke wetenschappen te Parijs en de Academie voor literatuur aldaar benoemen elk een beperkt aantal buitenlandsche leden en correspondenten. Van deze behoorden 50 % tot adellijke of rijke families, 18 % waren zonen van protestantsche geestelijken, 72 % waren protestanten, 28 % katholieken. Deze percentages zijn geheel anders dan bij de Académie des Sciences, waar de getallen zijn: 41, 14, 81 en 18. De schrijver gaat ook de toestanden na bij de Academie dei Lincei te Rome, de Academie te Turijn, en die te Brussel, en komt tot de slotsom:

dat bij de benoemingen politieke of godsdienstige overwegingen niet zoo sterk den doorslag geven als men geneigd zou zijn te vermoeden. Persoonlijke betrekkingen zijn van grooter invloed;

dat dezelfde oorzaken, die gunstig of ongunstig werken op de exacte wetenschappen, in denzelfden zin invloed hebben op de niet-exacte.

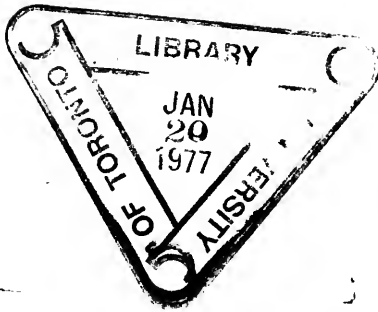
Het werk, waarvan hier de inhoud is weergegeven, behoort tot die boeken, welke over honderd jaar nog hun waarde zullen hebben, omdat ze algemeen-menschelijke onderwerpen behandelen.

Het is te hopen, dat de ongunstige beoordeeling van de school dan slechts historische waarde zal hebben, en dat men er dan in geslaagd zal zijn aan geniale naturen methodisch juist zooveel weerstand in den weg te leggen als noodig is, om ze te prikkelen tot overwinning er van.

De statistische methode, in het boek gevolgd, is ongetwijfeld het aangewezen middel om onderzoekingen, die zoo licht aanleiding geven tot speculatieve, en daardoor in de lucht hangende beschouwingen, in vaste banen te leiden.

Rotterdam.

F. J. VAES. W. I.



B
8
D8A4
jg.7

Algemeen Nederlands
tijdschrift voor wijs-
begeerte

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

