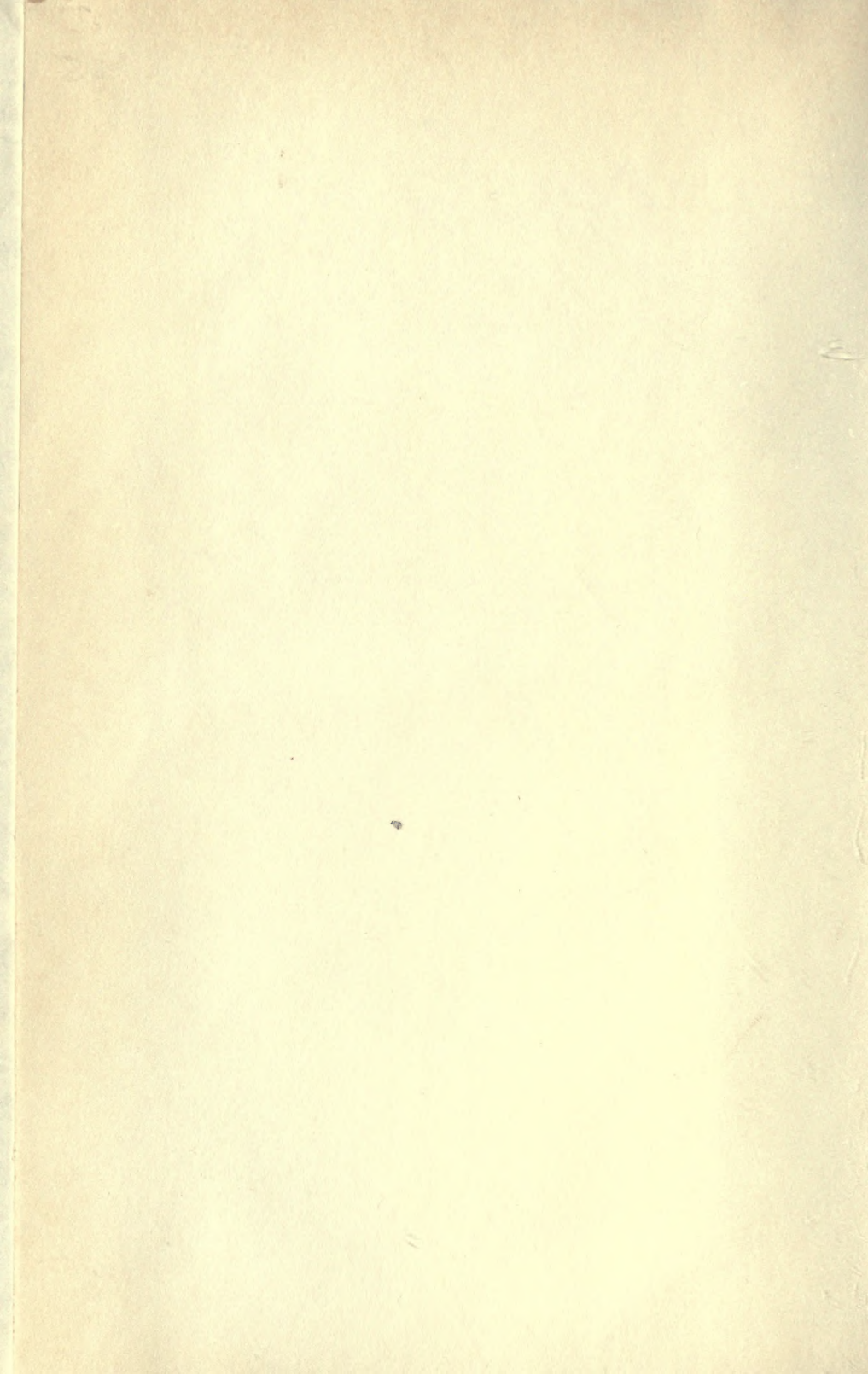






Digitized by the Internet Archive  
in 2008 with funding from  
Microsoft Corporation





I  
455

(12) 989

# TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

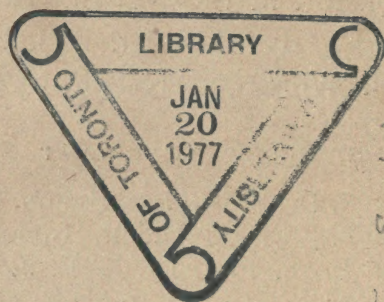
Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.  
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. † JULIUS DE BOER.  
Dr. J. CLAY. † Dr. CH. M. VAN DEVENTER.  
L. H. GRONDIJS. † Prof. Dr. G. HEYMANS.  
Prof. Mr. R. KRANENBURG.  
Dr. W. MFIJER. † Prof. Dr. B. J. H. OVINK.  
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN :

Dr. E. D. BAUMANN. Dr. S. VAN DEN BERGH. Dr. J. VAN DEN  
BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN  
Prof. Dr. T. J. DE BOER. Prof. Dr. L. E. J. BROUWER. Dr.  
H. J. F. W. BRUGMANS. Dr. L. ERULEZ. H. C. DIFEREE.  
Mr. J. A. EIGEMAN. Dr. H. T. DE GRAAF. Prof. Dr. H. Y.  
GROENEWEGEN. J. H. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS.  
Dr. A. H. DE HARTOG. J. HESSING. F. J. DE HOLL. A. C.  
JOSEPHUS JITTA. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. Dr. R. J. KORT-  
MULDER. Prof. G. MANNOURY. LOD. VAN MIEROP. E. d'OLIVEIRA.  
C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. J. RAHDER. Dr. H. RETHY.  
G. J. D. C. STEPELS. Dr. TH. C. VAN STOCKUM. E. VAS  
NUNES. IR. H. L. VERNHOUT. Dr. N. WESTENDORP BOERMA.  
Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr. Mr. CLARA WICHMANN.  
HERMAN WOLF. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK e. a.

VIJFTIENDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.



B  
8  
D&AH  
Jg. 15

# INHOUD.

---

	Blz.
Het redelijke bewustzijn, door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN . . . . .	1
Kunst en magie, door Ir. H. L. VERNHOUT . . . . .	28
Het recht in zijn verhouding tot moraal, macht en rechtsgevoel, door Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN	62
Boekbespreking . . . . .	90
(Dr. KARL BORNHAUSEN, SCHILLER und GOETHE und das deutsche Menschheitsideal. — Prof. Dr. OTTO BRAUN, De Student en de nieuwe Tijd, eene inleiding in de problemen van de akademische jeugd, vert. en van een inl. woord voorzien door Dr. R. MIEDEMA. — Delboeuvs Bedeutung für die Logik. Inaugural-dissertation von LUCIEN BRULEZ aus Gent.)	
Eenige opmerkingen over het verband der historische wetenschappen en der encyclopaedie der wijsgeerige wetenschappen, door Dr. J. v. D. BERGH v. EYSINGA— ELIAS . . . . .	93
Historie en wetmatigheid, door H. KREKEL . . . . .	104
Die Urhypothese des kritischen Idealismus, von ALBERT GÖRLAND, Hamburg . . . . .	121
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroo- mingen . . . . .	137
(Pringle-Pattisons Gifford-Lectures, door J. RAHDER. <i>Vervolg.</i> )	
Boekbespreking . . . . .	154
(Prof. D. KARL BORNHAUSEN. PASCAL. — Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausg. v. Dr. RAYMUND SCHMIDT. — MARGARETE HAMBURGER. Vom Organismus der Sprache und von der Sprache des Dichters. — CARL SIEGEL. PLATON und SOKRATES. — ARTH. LIEBERT. Das Problem der Geltung. 2te Aufl. — Dr. K. F. PROOST. NIETZSCHE, zijn leven en zijn werk.	

	Blz.
Een bladzijde uit de geschiedenis der ideaalvorming, door Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA . . .	161
Het verband van natuurwetenschap en wijsbegeerte, door J. HESSING . . . . .	179
PLATO's leer van apeiron, peras en kosmos in den Philebus, door CH. M. VAN DEVENTER . . . . .	225
Boekbespreking . . . . .	255

(Zur Relativitätstheorie. Spezialheft der Annalen der Philosophie. — Dr. J. CLAY. De ontwikkeling van het denken. — Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Band 6. Die Vorsokratiker von GUSTAV KAFKA. Band 7. SOKRATES, PLATO und der Sokratische Kreis von GUSTA KAFKA. — DIOGENES LAERTIUS. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. — Dr. K. H. E. DE JONG. De Magie bij de Grieken en Romeinen. — C. H. KETNER. JOSEF DIETZGEN, een socialistisch wijsgeer. — ARISTOTELES. Ueber die Dichtkunst. — Dr. A. MESSER. Einführung in die Erkenntnistheorie.)

SPINOZA's leer de natura corporum beschouwd in betrekking tot DESCARTES' mechanika, door CH. M. VAN DEVENTER. . . . .	265
De relativiteitstheorie in kentheoretisch opzicht, door Dr. R. J. KORTMULDER . . . . .	294
Wijsgeerige ethiek (het vraagstuk der zedelijke oordeel- velling), door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN . . . . .	309
Het autistische denken, door Dr. A. J. KIEWIET DE JONGE . . . . .	326
Hedendaagsche Wijsbegeerte: Standpunten en Stroo- mingen. . . . .	337

(H. RICKERT's systeem der philosophie, door PH. KOHN-  
STAMM.)



## HET REDELIJKE BEWUSTZIJN

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

---

Het innerlijk leven bestaat in denken. In deze uitspraak moet de term „denken” in zijn ruimsten omvang genomen, zoodat ook het onder- en onbewuste geestesleven daaronder begrepen wordt; gevoel en wil zijn niet van het denken vervreemd, maar slechts mogelijk in verband met dit. In een organisch menschbegrip, waarin de eenheid des levens als grondwaarheid geldt, moet het geestesleven in zijn eenheid gedacht worden en dus doorzien als in wezen hetzelfde, in welken vorm het zich ook voordoet. Er zijn geen zielsverrichtingen naast elkaar, maar „de mensch denkt”. Hierin is alle zielsverrichting inbegrepen. Het is misverstand deze opvatting intellektualisme te noemen; elk „isme” is exclusief, maar het organisch menschbegrip niet.

Het zedelijke, aesthetische en religieuse bewustzijn moet dus ook als een denken verstaan worden. Het menschelijk bewustzijn is een *redelijk* bewustzijn, dat zich als zedelijk, aesthetisch en religieus bewustzijn voordoet. Het zedelijke aesthetische en religieuse kan zich in geen andere gestalte voordoen, dan zooals door het redelijke bepaald wordt en met het redelijk bewustzijn overeenstemt. In het redelijk bewustzijn ligt het grondschemata van geheel het geestesleven. Zoo moet tot

het verstaan onzer zedelijkheid schoonheidszin en religie, een ontvouwing des begrips van het redelijke bewustzijn ten grondslag gelegd worden <sup>1)</sup>).

De eene *wortelhandeling* aller bewustheid bestaat hierin, dat de geest zichzelf denkt. Zij is de zuivere reflexiviteit des bewustzijns, het denken dat zichzelf denkt, zich keerend niet tot eenig tegenoverliggend objekt maar tot het subjekt zelf. Het subjekt in deze zelfbetrekking des denkens heeft niet eenige bepaaldheid als mijn of dijn, daar alle bepaaldheid slechts is toegevoegd en van tweede instantie. Het Zelf is dus Zelf in het algemeen en waarop alle bewustheid naar haar grondgesteldheid gericht is. Het Zelf is Wereld-Zelf. De wortelhandeling is een intuïtieve, schouwende, in-éénen-volledige handeling, als verborgen beginsel in alle denken inwonend. Zij maakt dat logisch verband uit waarop elke logische toestemming terugwijst. Een onjuiste gevolgtrekking wekt onze weerspraak, omdat zij tegen de wortelhandeling onzes bewustzijns indruischt. In elken logischen samenhang betoont zij zich. Zij is de *overeenstemming des denkens met zichzelf*.

Het redelijk bewustzijn is de ontvouwing dezer wortelhandeling ; d. w. z. het is een stelsel van werkzaamheden, waarin de wortelhandeling het leidend beginsel uitmaakt. Het denken is en blijft dus wat in deze ligt aangewezen : *een denken van zichzelf*. De redelijke bewustheid is een denken dat zichzelf denkt, doch niet op de onmiddellijke, intuïtieve wijze der wortelhandeling, maar op de midde-

---

1) Het begrip van het redelijk bewustzijn is geen psychologisch begrip, waarbij de onderscheiding der vormen, waarin het denken wordt uitgeoefend de hoofdzaak is ; noch een kentheoretisch begrip, waarbij het waarheidskriterium van het denken wordt opgespoord ; maar een *logisch* begrip dat den algemeenen inhoud ontvouwt, welke het denken heeft in zijn onderscheiden vormen, aan welken het waarheid toekent. In het psychologische gaat het om de toedrachtswijze, in het logische om den wezenlijken inhoud.

lijke konstruktieve wijze der rede. Het redelijk bewustzijn is redelijk zelf-bewustzijn.

Hierbij worde dan bedacht dat voor de rede in 't algemeen geldt wat van de wortelhandeling gezegd werd : dat het Zelf niet is de eigen-persoon van het denkende individu, maar het Algemeene. Het Zelf als richtpunt van denken, beteekent zijn reflexiviteit in het algemeen, waardoor het denken wezenlijk niet tot een objectswereld gericht is, maar door deze heen tot zichzelf als tot den grond van al het denkbare. Het redelijk bewustzijn stelt zich Zelf ten inhoud. Het is niet empirisch, maar transcendentaal zelfbewustzijn. De rede denkt de redelijkheid. Eerst dan heeft zij haar taak volbracht, wanneer zij de geheele voorwerpswereld beschouwd heeft in het licht eener algemeene rede, en als gestalte van deze heeft begrepen. In de wereld een wetmatige orde te herkennen is een betrekken der wereld op de redelijkheid zelve.

Deze zelfbetrekking is de *waarheid* van het denken ; de waarheid is de *overeenstemming* der rede met zichzelf. Het denken is waar door niets anders dan door het denken zelf ; niet door verrassende gezichtspunten, aangebrachte stof of gelukkige resultaten ; maar de waarheid, ook van deze, ligt in niets anders dan in de regelrecht-heid van het denken, dat in zijn arbeid de overeenstemming gevonden heeft en alsnu zich naar zijn zuiveren aard voltrekt. Het redelijk denken is waarheidskennis. Het brengt zijn eigen richtsnoer mede en streeft naar niets anders dan om in de ordelooze onbepaaldheden, die zich aan hem voordoen den weg tot zichzelf terug te vinden, en alwat als bewustzijnsinhoud voor hem opduikt naar den aard der redelijkheid te doorzien, waarbij dus het denkbare in de overeenstemming komt te deelen. In deze overeenstemming heeft de rede haar waarheid bereikt, daar zij zichzelf ten bewusten inhoud heeft.

Het denken dat zichzelf denkt heeft zichzelf ten *inhoud*. Het denken heeft inhoud en deze bestaat in het

hebben van objekt, d. i. in de zelfonderscheiding des denkens in subjekt en objekt. Zoodra het denken een voorwerp denkt in onderscheiding van het denken zelf, heeft het inhoud. En ook wanneer het zichzelf denkt, is een onderscheiding gevestigd tusschen het denken en hetgeen gedacht wordt en het denken met inhoud toegerust.

Daar nu in het redelijk bewustzijn de wortelhandeling (die op zichzelf niet meer is dan het denken in aanleg, potentialiteit, maar nog niet in werkelijkheid) zich aktualiseert en verwerkelijk, gaat ook de inhoud uit den eenen tot den anderen vorm over. Zoo vangt dan het feitelijke denken aan bij het stellen eener menigvuldigheid als inhoud, het schijnbaar los van elkaar bestaande, maar in waarheid de eene en zelfde tendentie vertoonend tot het Algemeene, d. i. tot het Zelf als algemeenen inhoud der rede.

Van belang is hier juist de stelselmatige onderscheidenheid der wijzen waarop het denken zijn inhoud bezit; want hierin ligt de organisatie van het redelijk bewustzijn uitgedrukt. Het denken n.l. *organiseert* zich in grondhandelingen om door middel van deze zich te verwerkelijken en uit de potentialiteit der wortelhandeling te verheffen. In deze organisatie treedt het denken als een drievoudig stelsel van grondkrachten aan den dag in onderlinge *tegenstelling* en *verband* der denkkrachten waarmede iedereen zich weet toegerust en welke zijn: *voorstelling*, *verstand* en *rede*. Het begrip der rede wordt hier in strikten zin genomen als denkwijze waarin zich het redelijk bewustzijn voltooit. Ook voorstelling en verstand zijn werkvormen van het redelijk bewustzijn. Met deze krachten ontvouwt de mensch zijn redelijken aanleg.

De ontvouwing van een systeem van krachten is niet een (statische) nevenschikking der drie, maar een dynamische ontvouwing in drieën, volgens onder- en bovenschikking, waarbij de eene voorbereidend en de andere voltooiend is, en dus in de vergelijking der denkkrachten

een opklimming en gradatie is aan te wijzen. In de voorstelling is de redelijke bewustheid aan zijn aanvang, in de rede aan zijn voltooiing.

De organiseering nu is ingericht volgens *tegenstelling*. De tegenstelling in het denken is die tusschen *zinnelijkheid en geestelijkheid*; deze dan ook ligt in den geheelen bouw onzer redelijke bewustheid uitgedrukt. Zij is het onmisbare organisatie-middel der denkkrachten, wat zij ook in den kosmos is. Slechts door tegenstelling is onderscheiding mogelijk en slechts door onderscheiding organisatie. Het redelijk bewustzijn organiseert zich door met de zinnelijkheid aan te vangen, in welke het ongeweten zijn eigen redelijkheid ontkent om vervolgens door tegenstelling met haar tot zichzelf terug te keeren. Het *voorstellen* (de zinnelijke voorstelling) is de zinnelijke handeling der rede, welke zij om tot zichzelf te komen overwinnen moet in het verstand, dat de zinnelijkheid weerlegt. De rede, door middel van het verstand reikt het verstandsbegrip te boven (dat in wezen negatief, weerlegging der zinnelijkheid is) tot de waarheid van zichzelf en is volle redelijkheid eerst in deze laatste handeling.

Dit schema van het redelijk bewustzijn is herkenbaar in zedelijkheid en schoonheidszin en vindt in de religie een bekroning. De mensch als redelijk wezen heeft in dit schema het plan van zijn geheele geestesleven voorhanden. Terwijl nu het redelijk bewustzijn zich splitst in voorstelling, verstand en rede, vormen deze drie een samenhangend geheel, waarvan elk lid het andere lid veronderstelt als voorbereiding daartoe of door terugwijzing. Maar uit kracht der tegenstelling is dit geheel een *dynamisch* geheel, d.i. een geheel in werking, waarin voortdurend het tegengestelde overwonnen wordt; niet een statisch geheel van naast en tegelijk bestaande evenwichtige factoren. De rede in welke het redelijk bewustzijn zich voltooit, heeft dan ook haar inhoud niet op de wijze der redelijke zuiverheid, waarbij de zinnelijkheid ten volle ware uitgesloten, maar op de wijze der

aanduiding (symbolisch) waarbij de voorafgegane zinnelijke voorstelling haar sporen nalaat. In de redebegrippen als wereldgeheel, wereldorde, wereldgrond, God, wezen, ideaal, heeft dan ook de rede te kampen met een zinnelijk restant, n.l. met de voorstellingsdrang, die ons niet vergunt de begrippen in hun louter geestelijk wezen te denken, maar ze met een zinnelijken droesem vertroebelt door voorstelbare grootheden in hun plaats te dringen. Uit de geschiedenis der godsdiensten is voldoende bekend hoezeer de geestelijke waarden ontreinigd worden door dit zinnelijk annex, waarbij dus de rede nog met haar tegengestelde is belast.

Het redelijk bewustzijn, dat met de zinnelijkheid aanvangt, overwint haar om tot zichzelf te komen; het komt het voorstellen te boven in de rede. In dit proces van voortschrijding (deze overwinningsgang van den geest) heeft het *verstand* zijn eigenaardige werkzaamheid, eensdeels aan de zinnelijke voorstelling (waarneming) gebonden, ten andere de zinnelijkheid daarvan opheffend om vandaar den weg te bereiden die uit voorstelling tot inzicht der *rede* voert.

De zinnelijkheid nu is het *verkeerde* denken, d.i. het redelijk bewustzijn op de manier der verkeerdheid. De mensch vangt bij het verkeerde aan, dat, gelijk wij zeiden zelfs in de rede nog niet geheel is afgeleerd, al is het in beginsel overwonnen. In de rede immers heeft de mensch nog te rekenen met zijn zinnelijke aanvagen en is zijn kennis als een pijl die hij naar verder afschiet dan waar hij staat. Door de „verkeerdheid” verkeert de mensch in dergelijk misbegrip, als waardoor de vóór-Kopernikaansche opvatting van het zonnestelsel zich van de Kopernikaansche onderscheidt. In het eerste werd de aarde als middelpunt genomen en was de zon ontontroond, terwijl KOPERNICUS deze verkeerdheid omkeerde en aldus tot de betere erkenning kwam. Het verkeerde in het zinnelijk bewustzijn is, dat dit laatste zich afhankelijk stelt van het voorgestelde (waargenomen) voorwerp en van de voorwerpswereld en zich passief

onder deze gedraagt, als ontvanger van indrukken. Het voorwerp wordt gedacht als heerschende zelfstandigheid waartegenover het bewustzijn verkeert in den staat der minderheid en der onderwerping — terwijl in waarheid deze voorwerpswereld zooals ze voorgesteld wordt, de schijn is die uit onze eigen zinnelijkheid schijnt, produkt van ons denken in zijn aanvankelijke beperktheid en onvermogen. De verkeerdheid is naïef en realistisch. D. i. in haar weet het bewustzijn niets van zijn eigen wezen (naïef) en neemt zijn inhouden aan als een opzichzelfstaande voorwerpswereld (realisme).

Door het verstand heen overwint dan de menschegeest in de rede zijn zinnelijke voorstadium en hervindt zichzelf, waarbij dan voorstelling de tegelijk negatieve en positieve dienst doet van symbool des begrips te zijn.

## II.

Wij zullen nu overwegen hoe het denken in de zinnelijke *voorstelling* te werk gaat. Als eerste eigenschap zijner werkwijze treffen wij de *onmiddellijkheid*. Deze is een onmiddellijkheid niet op psychologische manier, maar op logische; d.w.z. zij ligt niet in de totstandkoming der voorstelling, want allicht gaan aan het in de ziel verrijzen van bepaalde voorstellingsbeelden ingewikkelde processen vooraf, zooals ook de zinnelijke waarneming dergelijke processen insluit. Herinnering, saamvoeging en afscheiding van voorstellingsfactoren zijn processen der voorstellingsvorming. Het onmiddellijke ligt echter in de wijze waarop wij de voorwerpen in voorstelling hebben, n.l. niet als afgeleide grootheden, in algemeene verhouding tot andere, maar opzichzelf en als bloote voorstelbaarheden. De voorstelling omvat geen redegeving en geen verwijzing; zij meldt geen betrekking of verhouding. Zij stelt voor. Het voorstellend bewustzijn doet niets dan stellen, voor zich stellen, den vorm des beelds geven aan zijn inhouden en ver-

schijnselen ; het bevat enkelheden, toestanden, werkingen. Het voorstellen houdt niets algemeen in ; niet de bewegingswijze, maar het bewegingsgeval, niet de bestaanswijze, maar den waarneembaren toestand, niet de karakteristiek, maar het bloote feit. Haar onmiddellijkheid bepaalt hoedanig haar inhoud is.

Het voorstellen op zichzelf is een onwetendheid des bewustzijns, waarbij dit geen weet heeft van zichzelf en derhalve de bloote objectswereld tot zijn inhoud heeft. Het voorstellen heeft dan ook geen onwaarheid in evenmin als het waarheid bezit. Mijn voorstelling van een chimaera is in 't opzicht van waarheid of onwaarheid gelijk aan mijn voorstelling van een Ardennenpaard ; juist omdat de voorstelling niets anders pretendeert dan voor te stellen en wegens haar onmiddellijkheid geen verklaring aangaande de waarde van het voorgestelde aflegt of daar bijvoegt. Dit waarheidlooze is een neutraliteit.

Maar onwetendheid heeft het voorstellen als zoodanig en het is inderdaad nog iets anders dan bloot voorstellen zonder meer : het is een handeling van het redelijke bewustzijn. Voor kennis van de beteekenis der voorstellenshandeling mag deze hoedanigheid niet voorbijgezien : het voorstellen is de handeling waarin het redelijk bewustzijn *in onwetendheid van zichzelf* verkeert. Zoo is dus de neutraliteit, wezenlijk beschouwd, de verkeerdheid van het redelijk bewustzijn, en verkeert dit laatste in onze voorstellens-handeling in zijn staat van *onwaarheid*. Daarvan weet de mensch niet bij het voorstellen zelf, nu hij zich het beeld vormt van een wolk, een vlucht ganzen, een rivier, een menschengestalte of wat dan ook. Maar de rede, tot zichzelf gekomen, weet het wel. Wij kunnen hier een overeenkomst vinden met het zedelijke : het natuurlijk egoïsme der driften is bloote natuur, aan mensch en dier eigen, maar dit neutrale, dat goed noch kwaad is, maakt in de zedelijke beoordeeling de stof van het kwade uit, datgene waarover het zedelijk bewustzijn zich schaamt.



In het zinnelijk bewustzijn heeft de rede zichzelf verlaten. Dat in de voorstelling geen waarheid betrokken is, beteekent juist de zelfontkenning der rede, het zelfverlies en de zelfvergetelheid, waardoorheen de rede tot zichzelf komt.

Krachtens deze dubbelgesteldheid van het zinnelijk voorstellen, dat het behalve te zijn wat het is, tevens is wat het niet is : redelijk bewustzijn op bepaalde manier, werkt het voorstellen volgens tweeërlei subjektieve grondvormen : aanschouwingsvormen (ruimte en tijd) en denkvormen (de enkelheid en het bestaan). De grondvormen zijn werkmiddelen, die het bewustzijn uit zichzelf voortbrengt, en zonder welke het in onvermogen zijner potentialiteit besloten bleef evenals een zaad dat niet tot ontkieming komt.

*Ruimte en tijd* zijn de aanschouwingskategoriën, die het voorgestelde bepalen als een bewegingsbeeld. Al het voorstelbare heeft uitgebreidheid (beeldvorm) en verandering (tijdelijkheid), hetgeen zonder verstandsbehelp in ons bewustzijn wordt opgemerkt. Daaraan beantwoorden de primaere denkvormen van *enkelheid* en *bestaan*; want ook in de voorstelling is het denken werkzaam hoewel op de manier der zinnen. Voor het denken bestaat de zinnelijkheid in niets anders dan in het stellen van voorwerp. Het stellen van voorwerp nu veronderstelt deze beide kategoriën der objectiviteit. Al het voorstelbare wordt als enkelheid voorgesteld; deze denkvorm der enkelheid verkrijgt eerst in het redelijk bewustzijn zijn verdiepten inhoud; maar is alreeds van den beginne tegenwoordig. Stel ik mij een kudde schapen voor, dan vormen deze een aanschouwelijke enkelheid tegenover de heide, die als voorstellingsinhoud evenzoo een enkelheid uitmaakt. Evenzoo al het voorstelbare.

Het voorstelbare wordt in zijn voorstelling gedacht als *bestaande*; bestaande in ruimte en tijd; existentie voerend. Het bestaan is niets anders dan op-zichzelf-zijn des objekts en wordt door het denken naar de traphoogte waarop het zich bevindt, aan zijn inhoud toegekend.

Aan het voorgestelde wordt meteen objectiviteit toegekend, hiermede dat het voorstellende denken zijn inhouden onwetend aan zich tegenover stelt, al vermag ook het verstand deze toekenning te herroepen. Wie zich een chimaera voorstelt zonder de bijgedachte zijner fantasie of van eenige subjektiviteit, alleen maar zich chimaera voorstelt zonder meer, gelooft aan het voorgestelde en stelt haar voor als bestaand, objectiviteit hebbend, op zichzelf zijnd, want niet afhankelijk van een voorstellend subjekt. Een zinnelijk wezen dat niet met verstandskontrolé zijn voorstellingen op den voet volgt houdt al het voorgestelde voor existerend. Juist daar voorstellen een fase der redelijkheid is, is zij het vermogen tot erkenning eener bestaande wereld.

### III.

Over de zinnelijkheid der voorstelling heen zal het redelijk bewustzijn uit zijn verkeerdheid tot zijne rechtzinnigheid komen. De weg loopt door het *verstand*. De taak van het verstand is weerlegging der zinnelijkheid en voorbereiding der redelijkheid; zijn arbeid is negatief en positief; in eerste instantie negatief, een negatie waarin de zinnelijke voorstelling gekorrigeerd en herroepen wordt. Het voorstellen was een stellen, een poneeren, een voorafgaande positiviteit, terwijl nu het verstandsdanken een *negeeren*, ontkennen is, waarin de ware positiviteit der rede wordt aangekondigd. Het is van nature kritisch ten opzichte der zinnelijkheid. Terwijl in de zinnelijke voorstelling het subjekt zich negeert, doch in den staat der onwetendheid, en dus onmiddellijkerwijze stellend handelt, zien wij in het verstand de negatie op bewuste wijze uitgeoefend. Negatie en positie zijn het algemeene grondvermogen des bewustzijns.

In het verstandsdanken wordt aan de voorstellingen het voorstelbare uitgezuiverd. Het verstandsbegrip „paard” beduidt paardschap en heeft geen voorstelbaar

bestanddeel over ; het heeft geen voorstelbare kleur in het bijzonder, maar kleur in het algemeen, geen voorstelbare lichamelijkheid, maar een denkbare, die in elke voorstelling in eigenaardigen vorm is verzinnelijkt. Slechts het enkelvoud of enkelvoorval is voorstelbaar. Het verstand laat in de voorstellingswereld niets ongemoeid, daar het voortdurend bezig is om voor het enkele het algemeene te substitueeren. De kosmografie bijv. spreekt van banen, bewegingen, snelheidsverhoudingen, die op geen manier voorstelbaar zijn, maar slechts in gedachte bestaan, hetgeen van alle verstandsinhouden geldt. Eerst in het verstand wordt de voorstellingsinhoud tot *onwaarheid*, o. i. tot datgene waarin de rede niet met zichzelf overeenstemt.

De zinnelijke voorstelling in 't bijzonder heeft waarheid noch onwaarheid in, maar het zinnelijk voorstellen in zijn geheel is het onware ; in zijn geheel genomen is het de handeling waarin het bewustzijn nog niet zijn aanvankelijkheid te boven is. Deze kenwijze wordt dus pas onware kennis zoodra de aanvankelijkheid is overschreden, hetgeen in het verstand gebeurt, gelijk ook de natuurlijke zinnelijkheid eerst door het weten tot zedelijk kwaad wordt en de nog niet wetende onschuldig is. Het verstand onthult de zinnelijke voorstelling als onwaarheid. Het verstand is het middel der rede om de zinnelijkheid aldus te diskwalificeeren. Alle mogelijke onwaarheid of onredelijkheid in het denken is dan ook niets dan het restant van zinnelijke voorstelling, in het denken nagebleven, en door het verstand te onthullen. De vóór-Kopernikaansche kosmografie tegenover de Kopernikaansche ; de anthropomorfische Godsvoorstelling ; de leer van het wereldverband als een van te voren beschikte harmonie (Leibniz) ; de opvatting van het zedelijke als een stel gegeven geboden, ziedaar eenige voorbeelden ten bewijze. Alle onwaarheid is zinnelijk realistisch overblijfsel.

Het verstand oefent aan de voorstelling *bepaling* uit. De voorstelling is onbepaald ; zij zou ons zelfs geheel

ontgaan, indien niet reeds ruimte en tijd het vermogen inhielden van zekere bepalende rangschikking; maar binnen deze speelt zich het voorstellen af als een chaotisch spel — zooals in den manifesten inhoud onzer droomen blijkt en in de grillige spelingen der verbeelding en de voorstellings-associatie, die zich door wetteloosheid kenmerkt. Juist het rechtstreeksche, onmiddellijke der voorstelling voorkomt alle bepaaldheid. Wanneer ik mij een paard voorstel zonder behulp des verstands, d. i. zonder aanwending van eenig begrip van paardschap, dierwezen, levenswijze, dienst, inrichting der paard-natuur; ook zonder eenigen naam van dit dier en van zijne deelen, dus zonder eenig weten van romp, kop, poot, staart, enz. — dan blijft niets dan een ruimtelijk begrensde complex van zinsindrukken over. Zonder vergelijking geen bepaaldheid; vergelijking in verstandszaak.

Dat het voorstellingsvermogen *enkelwezens* voorstelt maakt de zaak niet anders: enkelheid is nog niet bepaaldheid, al is zij de stof voor deze; eerst als verenkelling van het algemeene is een voorwerp bepaald. Als verenkelling is zij het *bizondere* in onderscheiding van het *algemeene*; maar het bizondere bestaat niet anders dan met het algemeene. Elke bizondere gebeurtenis, bijv. de val van een eik door den storm, is een geval uit de algemeenheid, en elk bizonder voorwerp is een geval zijner soort, en daardoor bijzonderheid. Het bizondere wordt gedacht door middel van het algemeene en is dus niet aan de zinnelijke voorstelling, maar aan het verstand gegeven. De verstandsarbeid in zijn geheel is op de verhouding van het bizondere tot het algemeene ingesteld.

Het verstand is dus een bepalend denken en geeft bepaling aan het voorstellend denken dat door hem aangewend wordt als zijn stof. Daarmee gaat het bewustzijn in de tegenovergestelde richting der zinnelijkheid, maar niet bij wijze eener mechanische en uiterlijke tegenstand, doch van een innerlijk omzetten van het gedachtenbeeld. Het verstand leeft niet in een denkrijk los van de voorstelling, maar doorarbeidt de voorstelling

zelve, gelijk ook de wetenschappen aan de ervaring gebonden zijn.

De bepaling bestaat nu hierin, dat in de toevalligheid der voorstelling de regelmaat en *wetmatigheid* wordt ingevoerd. Is de voorstellingswereld tot wereld van wetmatigheid geordend, dan is zij aan haar voorstelbaarheid ontheven. Het denken dat wezenlijk zichzelf tot inhoud heeft, en in zijn voorstellingsfase dezen inhoud had veruiterlijkt tot zinnenwereld, onttrekt hem nu weer aan de onmiddellijkheid der zinnelijke waarneming en is bezig in zijn inhoud tot zichzelf te komen.

De invoering van wetmatigheid wordt uitgeoefend door middel van *onderscheiding* en *verbinding* (analyse en synthese). Deze tezaam vormen den diskursieven arbeid des verstands, waardoor het denken zich aan zijn vorige onbepaaldheid ontheft. Beide, onderscheiding en verbinding zijn positieve werkzaamheden, hoezeer ook het verstand in zijn geheel en naar zijn totale strekking een negatieve houding des geestes is, waarover aanstonds meer.

De onderscheiding die het verstandsbegrip ten gevolge heeft, is dus niet een abstraktie of weglating, zooals in de schoollogika geleerd wordt, dat door bloote weglating van verschillende kenmerken van een groep van wezens, de overeenkomstige kenmerken overblijven, die tezaam het begrip vormen, bij welke opvatting het verstanddenken vereenzelvigd wordt met de herinnering, die uit een reeks van indrukken slechts de vaakst herhaalde vasthoudt. Zij is veeleer een ontbinding in factoren, krachtens de voorwetenschap welke het denken heeft aangaande het te verwachten begrip. Het begrip is een werkstuk van het denken zelf en ligt dus alreeds daarin opgesloten, zooals degenen die natuurwetenschappelijke experimenten doet al van te voren een verwachting heeft omtrent een mogelijk resultaat, want uit kracht van deze verwachting is het dat hij zijn experiment inricht. Elk begrip als werkstuk van het denken houdt dan ook meer in dan door de ervaring kan verant-

woord worden, begrippen als karakter, energie, eigenschap, verwachting, enz. zijn vindingen van het denken zelf.

De onderscheiding is een principieele, waarbij die factoren (kenmerken) worden afgezonderd en uitverkoren, welke in het begrip van dienst kunnen zijn, zooals in het paard-begrip de hoeven, het gebit, de wijze van voortplanting enz. in aanmerking komen. Deze factoren dan, die in de voorstelling onbepaald zijn, worden in het verstand bepaald door onderlinge verbinding, die het begrip uitmaakt. Zij worden in een verband der noodwendigheid gesteld. Elk begrip bevat een rangschikking van kenmerken en wie, zooals SOKRATES, definities vraagt, wil deze rangschikking weten zonder één faktor te veel of te weinig. Zoo drukt het verstandsbegrip uit den *regel* der verbinding van factoren, d.i. de *wetmatigheid* welke het bestaan van een enkelwezen bepaalt. Het paardbegrip bijv. drukt uit de paardesoort, doch niet als een bloot waarneembare overeenkomstigheid bij waarneembare onderscheidenheid van andere wezens, maar als de in zekere groep geldende wetmatigheid volgens welke het bestaan dezer wezens is ingericht.

De werkzaamheid van het verstand als bestaande in een overzetting van de voorstellende onbepaaldheid in de bepaaldheid van het begrip, praktiseert zich in onze logische oordeelen. De mensch denkt oordeelen die alle hierin bestaan dat men aan een onderwerp een gezegde toekent. De toedrachtswijze van het denken is *praediceering*, waarbij in het onderwerp het voorloopig onbepaalde geval wordt aangeduid, dat in het praedikaat tot een meer gevorderden graad van bepaaldheid wordt gebracht. In de uitspraak : de ropij is een oud-Indische goudmunt, is het onderwerp „ropij” vooralsnog geheel onbepaald, want voordat de praediceering gedaan is, is er nog van geen „ropij” sprake, maar slechts van een door vingerwijzing of blik aangeduide onbekende. In de praediceering als oude Indische goudmunt wordt nu aan dit onbekende bepaaldheid verleend. De *induktie*,

door het verstand uitgeoefend om tot omvangrijker begrip te komen, is nu een methodische opeenvolging van praediceeringen, waarin aan een onderwerp een som van bepaaldheden wordt toegekend en dus het vooralsnog onbepaald voorgestelde in de bepaaldheid des begrijs wordt opgenomen.

Dit werk van bepaling voert het verstandelijk denken door middel van zijn *kategoriën* uit, d.i. van die denkmiddelen of grondvormen, die het tot verrichting van zijn ordenenden arbeid uit zijn eigen wezen voortbrengt. Bestaat het bepaling geven in de toekenning van wetmatigheid, dan oefent het verstand zijn onderscheidend en verbindend werk van zekere gezichtspunten uit, die in het verstandsbegrip weerspiegeld zullen worden. De toekenning van wetmatigheid is een zelfherkenning. In den kosmos wordt een wetmatige samenhang ontdekt, doordat het denken zijn eigen samenhang ontdekt in den kosmos; en evenzoo in alles waaraan het verstand zich doet gelden; de chaotische voorstelling neemt waar, maar kent de wetmatigheid niet. Zoo moeten dus aan het verstand de beginselen eigen zijn, die het in zijn wereldbeeld zal spiegelen, en die het al denkende op organische wijze uit zichzelf ontwikkelt en in zijn handelwijzen doet blijken. Zoo blijkt in het tellen, meten en wegen, dat de hoegrootheid (kwantiteit) een kategorie is van het verstandsdanken, en in de soortelijke rangschikking der voorgestelde gevallen (waarbij bijv. diplomatische gebeurtenissen onderscheiden worden van biologische voorvallen), dat de hoedanigheid (kwaliteit) een kategorie is. In de verklaring van een voorval uit een ander treedt de oorzakelijkheid als kategorie aan het licht en in de toekenning van zekere eigenschappen aan zekere voorwerpen de kategorie der inhaerentie.

Het redelijk bewustzijn in den vorm des verstands werkt in de richting eener alomvattende *ordering* van

de voorstellingswereld <sup>1)</sup>. Al het enkele staat buiten een ordening; enkelvoorval, enkeltoestand of enkeling q.t. maken geen deel uit van een systeem. Het zinnelijk voorstellen laat derhalve de wereld in den staat van chaos. Het verstand dat in het voorgestelde de algemeenheid stelt, ontheft de wereld uit dezen staat om haar in die van de orde over te brengen. Chaos is het onbepaalde; door bepaling komt een wezen in een verhouding tot andere en wordt het aan een plaats in het geheel eener denkbare wereld gebonden. Ordening is een rangschikking der enkelheden onder algemeene gezichtspunten. De algemeene gezichtspunten zijn de wetmatigheden, die door het verstand aan de voorstellingswereld herkend worden.

Het is in den wetenschapsarbeid dat het verstand deze ordening uitdenkt. In elke wetenschap zijn een aantal wetmatigheden tot een min of meer samenhangende groep vereenigd en is het denken erop uit om tusschen deze een algemeen en noodzakelijk verband vast te stellen. Het verstand vangt aan met een algemeene indeeling der voorgestelde verschijnselen, zóodat het chemische van biologische en biologische van psychologische feiten onderscheidt en in onderscheiden groepen onderbrengt. In iedere groep wordt in onderverdeelingen het meer-overeenkomstige bij elkaar gedacht. Aldus werkt het verstand in de richting van het *soortelijke*. Maar de nog niet onthulde beteekenis van het soortelijke is het *wettelijke*. De wetenschappelijke soort-indeeling is dan ook geheel afhankelijk van het begrip der levens- of werkings- of bewegings- of bestaanswet die zich in een enkelwezen uitdrukt. De klassifikatie der dierenwereld bijv. berust op

---

1) Ten onrechte wordt van empiristische zijde het verstand als een *oekonomie* opgevat (verg. EISLER Wörterb. d. phil. Begr. Voc: Oekon.) d.i. als een besparing van ervaringen. Het begrip paard is dan een middel waardoor onze geest gemakkelijk den onoverzichtelijken voorraad den paard-waarnemingen vasthoudt. Bij deze opvatting ligt het zwaartepunt in de voorstelling en is dus het werk der rede bijkomstig.



niets anders dan op onderscheiden in de levens-wijze, die zich dan uitdrukken in het uiterlijk aanschijn, maar in waarheid onderscheiden in levenswet beduiden. Dat de walvisschen geklassificeerd worden bij de groep, waar ook tijgers en muizen en niet bij die waar haaien en meervallen thuishooren, is wegens overeenkomsten en verschillen in dit opzicht. Planeten en zonnen zijn soortelijk onderscheiden; maar het onderscheid moet verklaard worden en berust dan op een ander verschil dan dat der bestaande eigenschappen, een verschil van ontstaan, in de wetten van den kosmos gegrond.

De bewijsvoering waarmede het verstand gestaag zichzelf op eigen schreden volgt, de rekenschapgeving die het aan zichzelf oplegt, bestaat hierin dat het den draad zijner inzichten vastknoopt aan andere, reeds gewonnen begrippen en aldus over de geheele linie een stelsel van ordening invoert waarin de chaotische zinnenwereld is omgezet uit de taal der voorstelling in die van de verstandelijke rede. Ter aantooning van deze ordening wijzen wij op het meest aanschouwelijke voorbeeld: de wetenschap van het dierenrijk. Terwijl de studie van dierembryologie, biologie, psychologie, geneologie nog in 't eindeloos kan worden voortgezet is hier alreeds een klassifikatie verkregen, die in een gemeenschappelijke en onderverdeelde ordening deze mateloos menigvuldigheid overziet. Wat in de voorstelling duizendvoudig aandoet als het eindeloos varierende in gestalten, kleuren, vormen, bewegingswijzen; als het wreede, bange, balsturige, gevaarlijke, vluchtende, aanvallende valsche, grimmige, vleiende; het kruipende, zwemmende, loopende, springende — dat alles dat in verbijsterende veelheid ons treft, wordt in een overzichtelijk schema van typen, klassen, onderklassen, orden verstandelijk veralgemeend en geordend. Het voorstelbaar onbepaalde is verstandelijk bepaald geworden.

Met deze verstandelijke bepaaldheid is nochtans de *waarheid* niet verkregen. Waarheid is de overeenstemming

des denkens met zichzelf. In de voorstellingswereld heeft het denken zichzelf ontkend en nu is het verstand wel een korrektie der voorstelling, maar toch eene die aan de gegevens der voorstellende waarneming gebonden is. Juist omdat het de voorstellings-wereld ordent, strekt zijn mandaat voorzoover de „ervaring” strekt. Wat KANT zegt dat Begriffe ohne Anschauungen leer (sind), geldt van de verstandsbegrippen.

De totale inhoud van het verstandelijk begrip is niet positief, maar *negatief*; daarin overweegt de onderscheiding, die een ontkenning is, en de verbinding berust op deze. Het verstandsdenken in zijn geheel genomen is *abstrakt*. Ten onrechte acht de formeele logika elk begrip op zichzelf een abstraktie, daarmee bedoelend dat slechts de voorstelling een konkreten inhoud bezit. In het afzonderlijk begrip zijn de konstitutieve of hoofdfactoren der voorstelling onderscheiden van de bijkomstige en is dus een positieve winst verkregen. Maar zoo wij het verstandsresultaat in zijn geheel overzien en dus het werk der wetenschappen beoordeelen, blijkt dat daarin de wereld wel geordend, maar niet verstaan wordt. Zij wordt namelijk als objektsgesteldheid aan het denken tegenovergedacht; d. i. zij wordt *ontgeestelijkt* tegelijk daarmee dat zij gedacht wordt door het verstand.

Dit is *de groote abstraktie*: de losmaking des objekts van het subjezt, die gevolg is der gebondenheid aan de zinnelijke voorstelling. Het denkend bewustzijn komt in het verstand de tegenstelling met zichzelf niet te boven, waarin het door de zinnelijkheid verwickeld was. Vandaar dat het verstand werkt met begrippen die, aan de waarneming ondergelegd als hulpbegrippen, op zichzelf onverstaanbaar zijn. Juist zijn grondbegrippen zijn onverstaanbaar: beweging, massa, stof, ziel, geschieden, richting. Slechts voorzoover de rede *zichzelf* in deze begrippen herkennen zal, verliezen ze hun onverstaanbaarheid; maar dan is het bewustzijn handelend uit een ander beginsel dan des verstands. Door den denkinhoud als objekt aan het subjezt tegenover te stellen, scheidt het

verstand zich een wereld, die in beginsel onbegrijpelijk moet zijn — zoodat ook het agnosticisme, d. i. een verklaring van onwetendheid aangaande de grondbegrippen, de onmisbare nevenzijde van het wetenschappelijke denken uitmaakt. Het negentiende eeuwsche intellect heeft het verband tusschen wetenschappelijk verstand en agnosticisme bewezen.

Dat naar hun eigen aard de verstandsbegrippen negatief zijn, blijkt uit het karakter der verstandelijke *algemeenheid*, welke is begrenzing. Grens is de onderscheiding, waarbij zekere bepaaldheid ophoudt te zijn. Aan de grens van Nederland is Nederland Nederland niet meer. Het nietmeer Nederland zijn is de begrenzing en bepaalt Nederland langs den weg der ontkenning. Zoo is het met elk begrip, daar het zijn inhoud heeft door onderscheiding. Wanneer elk begrip op zichzelf genomen positief is, doordat het kenmerken saamvat, dan is deze positiviteit tegelijk met de positiviteit van andere begrippen, en tegenover deze is zijn positiviteit negatief. Wanneer op de wereld slechts één diersoort leefde, het paard, dan zou het geheele begrip van zoogdier, van eenhoevigheid, van plantaardige voedingswijze, van gewerveldheid en wat dies meer zij, en dat wij nu aan het paard toekennen, ontbreken; het geheele begrip van paard zou niet bestaan. Deze begrippen hebben alleenlijk in onderscheiding van de tegenoverstaande hun verstandelijke begripswaarde. Zij bestaan in de onderscheidenheid, dus in een begrenzing door het andere van hen. Daarin ligt hun verstandelijke inhoud. Al het bepaalde wordt door iets anders bepaald; d. i. het wordt bepaald als niet het andere te zijn. Het verstandsdnken *definieert*, en definieeren is grenzen (*finis*) trekken. Al definieerende doet het zijn werk; maar het groote gezichtspunt uit het welk het difinieeren een levenden zin heeft, ontbreekt. De positieve kern der begrippen ligt niet in het verstand, maar in de rede.

De ordening, door het verstand beoogd, komt dan ook nooit tot eenheid en bereikt niet meer dan specialen

samenhang binnen zekere gebieden van verschijning. Daar zij niet van het groote gezichtspunt uitgaat, maar van de erbaarbare en zinnelijk voorgestelde wereld, is zij aan het aspekt van deze gebonden en kan dus de verdeeldheid niet opheffen die tusschen de verschillende gebieden der voorstellingswereld bestaat: de wetmatigheden op het gebied bijv. der chemie ontdekt, hebben dan ook geen toepassing op een ander, bijv. op dat der geschiedenis. Zoo blijft deze ordening een gebrokene, waarin de voorloopigheid van het verstandswerk zichtbaar is.

Het bloote verstand oefent dan ook een negatieve slotwerking in de wereld. Het kent geen eeuwig Beginsel door welk het bestaande zin en reden heeft. De overwegend verstandelijke mensch verstaat de wereld en het leven niet uit haar grond en is dus beperkt in bepaaldheden; hij neemt bepaalde stellingen als zijn houvast en beoordeelt met deze de wereld. Dit is zijn dogmatisme; een dogmatisme dat zoowel met wetenschappelijke als met ethische, aesthetische, sociale en godsdienstige bepaaldheden werkt en dus op alle gebied een negatieve en tegenstellende houding aanneemt. De politieke partij-verstandeling begrijpt den volgeling van andere partij niet, omdat hij niet uit de Idee, maar uit de verstandelijke bepaaldheid denkt. Hij zou slechts door aanvaarding van zijn tegenstander tot rede komen, doch wijst hem af. MEFISTOFELES als Geist der stets verneint, is de meest konsekwente verstandsmensch.

Dit negativisme des verstands is een principieel feit in de ordening van het redelijke bewustzijn, want het beduidt het *keerpunt*. Het denken heeft in gestalte van zinnelijk voorstellen een zinnen-wereld tegenover zich gesteld; welke, als tegenovergestelde des bewustzijns het onware of de verkeerde wereld is: de wereld waarin de geest, het denken, zich ontkend ziet; de wereld der zinnelijke objekten. Nu wordt in het verstand, deze tweede handeling der rede, de *zinlijkheid ontkend*. De

negativiteit des verstands is dus een negatie van het verkeerde, een negatie van de in de zinnelijkheid bedreven ontkenning. Negatie beteekent niet maar : ontkenning dat in de zinnelijkheid de wereld verkeerd gesteld is ; maar zij beteekent het opheffen der ontkenning, waardoor de positie, de zelfherkenning der rede, wordt voorbereid. In het verstand geschiedt dus de omwending uit het verkeerde tot het ware denken ; meer niet. Het ware denken heeft eerst dan plaats wanneer uit de Eenheid der Idee d. i. uit het zelfbewustzijn wordt gedacht.

Vandaar dat de verstandsbegrippen, in zooverre ze niet de kategorieën of werkbeginselen des verstands, maar de werkresultaten zijn, het karakter vertoonen eener ontzinnlijking van het zinlijke. Wanneer bijv. aan het paard eenhoevigheid wordt toegekend, dan zijn met deze termen „paard” en „eenhoevigheid” geen waarneembare grootheden bedoeld. Waarneembaar, voorstelbaar is het enkele en de beide termen beduiden het algemeene. In de begrippen heeft een ontzinnlijking der zinnenwereld plaats.

Deze omkeer des denkens uit zinnelijkheid tot rede door het verstand, blijkt te meer, daar de wetmatige ordening, door het verstand in de voorstellingswereld ingevoerd, alreeds een zelfherkenning des denkens is. Het denken legt in de ordening der voorstellingswereld aan haar ongeweten *zijn eigen wet* op. Wanneer het de natuur-verschijnselen onder wetten brengt, of klassifikaties maakt, doet het niet anders dan de objektswereld assimileeren met zich, d.i. het denken, zelf, en aldus zijn eigen wetmatigheid in de wereld overdragen. Zoo wordt de zelfherkenning der rede, die de inhoud van het redelijk bewustzijn uitmaakt, in het verstandsdenken voorbereid.

Deze voorbereiding voltooit zich in de opperste verstandswerkzaamheid : die waarbij de mensch zich op zijn eigen denken bezint in de *kennistheorie*. Deze afdeeling der menschelijke wetenschap is dan ook het voorportaal der (redelijke) wijsbegeerte. In deze dwingt de rede het verstand om op zijn eigen schreden terug te

zien en zijn weg te leeren kennen. Door rekenschap van eigen werk leert de mensch de subjektieve wetmatigheid van zijn denken verstaan en de grondbeginselen en methoden begrijpen, waarmee het verstand te werk gaat. Nu ontdekt de mensch dat het denken zelf het beginsel zijner wereld is, de positieve kern dier begripswereld waarin de voorstellingswereld werd omgezet.

Het redelijk bewustzijn, dat in het zinnelijk-voorstellen zijn inhoud bezat als ware deze een opzichzelfbestaande wereld van enkelvoorwerpen, enkel-voorvallen en -werkingen in wetteloze menigvuldigheid en veranderlijkheid, — het redelijk bewustzijn heeft in het verstand dezen inhoud herroepen krachtens zijn eisch van ordening en wetmatigheid, en nu aan het einde des verstands vindt het zichzelf terug. Deze „overeenstemming des denkens” met zichzelf is de linie der bewustwording. Door het verstand heen komt het „verkeerde” denken terecht.

#### IV.

Het redelijk bewustzijn is voltooid in de rede. Het denken als redelijkheid denkt eenheid door zichzelf te denken. De wortelhandeling, die aan alle bewustheid ten grondslag ligt (I), en die op zichzelf nog niet meer dan transcendentaal bewustzijn is (voorwaarde tot werkelijke bewustheid), komt in de rede tot volle verwerking. De redelijkheid, zichzelf (Idee) als Eenheid denkend, denkt alle werkelijkheid in dit zelf-bewustzijn mee. Zij denkt dus de wereld niet meer als een veelheid van verschijnselen in meerdere of mindere mate geordend en in verschillende gebieden ingedeeld; maar zij denkt haar in het opzicht der eenheid, n.l. als zelfverwerking der Idee. De rede denkt het *geheel* (Universum) en zij denkt geheelen. Het is niet mogelijk een geheel te denken zonder van de eenheid uit te gaan; het denken gaat van de eenheid uit door uit te gaan van zichzelf.

Het is PLATO's groote vinding in den Theaetetus (c. 40) dat het geheel niet is een som van deelen, maar een eenheid, en dat dus het ware begrip niet bestaat in een definitie van de onderdeelen waaruit eenige zaak is saamgesteld ; maar het bestaat in een inzicht des geheels. De optelsom van onderdeelen bijv. geeft het begrip van den wagen niet, maar de wagen is het verband van deze ; d.i. hij is de eenheid door welke de deelen een geheel uitmaken ; de wielen of de bak van den wagen hebben voor mij geen zin en zijn begriploos, tenzij als onderdeelen van een geheel, en dit geheel, dat aan de onderdeelen logisch voorafgaat, is het ware.

Het begrip des geheels nu is de objektiveering van het redelijk zelfbewustzijn dat zichzelf als eenheid weet en nu de eenheid van zichzelf kent als universum, en wederom in al zijn inhouden het Universum ziet afgedrukt. De rede verstaat de werkelijkheid door haar als Universum te verstaan, gelijk SPINOZA zegt dat het ware verstaan der enkelingen een kennis Gods is (Eth. V, 14).

Het begrip des geheels is nu niet het statisch begrip van een compleet ding, maar het begrip eener universeele wetmatigheid, hetgeen reeds te herkennen valt in zoiets als het begrip van den wagen ; want de eenheid, die het innerlijk verband des geheels uitmaakt, is niet een zaak die hoe dan ook aanwijsbaar ware, maar een doelmatigheid. De eenheid van den wagen ligt in zijn gebruik, waartoe alle deelen moeten zijn ingericht ; en uit dit gebruik wordt hij begrepen. Het Universum is de universeele wet die in al het bestaande leeft : de wet van de zelfverwerkelijking der Idee.

Het blijkt nu dat het verstand met zijn zoeken van wetmatigheid de voorafgaande aankondiger der rede is, en dat de verstandsarbeid niet meer is, maar ook niet minder dan een voorloopige toepassing van het redelijk begrip, alhoewel onzuiver door zijn manier van gebondenheid aan de zinnelijke voorstelling, van welke hij uitgaat.

De *bepaaldheid*, die het verstand geeft, blijkt dan een aanwijzing, gericht op die hoogere bepaaldheid

der rede die *zelfbepaling* is en waarin elk wezen verschijnt als moment in de verwerkelijking der Idee. Zij is het die in haar universeele verwerkelijking aan het enkele zijn plaats, d. i. zijn ware bepaaldheid geeft. En daarmee is de ordening welke het verstand beoogt tevens op hooger plan geheven, daar juist deze zelfverwerkelijking de eeuwige orde zelve is. Komt de verstandsordening nooit tot eenheid, de rede begint bij de eenheid daar zij van het begrip des geheels uitgaat. Haar orde is volledig, aler zij deze verbizondert. Tegelijk daarmee is van de *Algemeenheid* alle abstraktheid afgeschud. De groote abstraktie, afgetrokkenheid, is de scheiding van subjekt en objekt die in de redelijke bewustheid is opgeheven, doordat de Idee zelve hier zoowel subjekt is als objekt. Het redelijk denken immers is zelfherkenning; wie zich in den spiegel ziet, ziet zich als het andere en het andere als zich. De ware algemeenheid is het Oorspronkelijk Algemeene <sup>1)</sup>.

Zoo is in de redelijkheid het denken met zichzelf in overeenstemming, waarin het zijn *waarheid* heeft. In haar voltooid, is het denken een kennen van de Idee; en terugziende uit deze voltooiing verschijnen ons zijn drie trappen als een denken van de Idee op drie manieren: de manier der verbrokkeling (zinnelijke voorstelling) der poging tot herstel (verstand) en des inzichts.

Dit kennen van de Idee oefent de rede uit door haar drie *oer-kategorieën*: these, antithese, synthese. Krachtens deze stelt de rede zichzelf als Idee en denkt zij een wereld als waarin de Idee zich in haar tegengestelde (de zinnenwereld) verliest, om in laatste instantie de wereld in zich en zich in de wereld als Geestesrijk terug te vinden.

Deze drie kategorieën zijn de groote aanwijzingen en denkbeginselen der rede. Wanneer zij volgens deze haar

---

1) Verg. mijn: Weg tot het inzicht, 3de druk, bl. 207 (Amsterdam 1920).



denken ontvouwt is zij met zichzelf in overeenstemming en heeft haar eigen waarheid leeren verstaan.

Was in het verstand alreeds het synthetisch element des denkens werkzaam, hoezeer nog ondergeschikt aan de analyse, dan blijkt nu te meer dat dit synthetische de rede zelf was in vooruitwerking. Want het synthetische werk des verstands was ordening van den voorstellingschaos door het uitvinden van wetmatigheid, en de rede volgens welke de Idee zich tot wereld ontvouwt, om door henen deze zichzelf te vinden, doet niet anders dan het ontwikkelen van het begrip eener wetmatige orde in het wereldgeheel. Wanneer de verstandelijke *scherpzinnigheid* nog niet aan het begrip eener wereldorde toe was, kwam het vanwege het overwicht van haar analytisch, onderscheidend element, terwijl nu juist de rede de *diepzinnigheid* heeft, door welke het analytische aan de synthese, d.i. aan de eenheidsvisie, dienstbaar wordt.

De rede denkt de wereldorde als orde der zelfontvouwing van de Idee in de wereld, waarbij zij dus de Idee, die de eenheid in de wereld is, niet statisch denkt als bestaande substantie, maar dynamisch als universeele Beweging, Zelfbeweging, die al het bestaande in zich omvat. Zelfbeweging is een louter ideëel begrip en beteekent het zich van zichzelf onderscheiden en in zichzelf terugkeeren van de Idee. Als al het bestaande omvattend is zij de goddelijke liefde, die niets buitensluit, maar ook bij niets stilhoudt, geen enkele bepaaldheid volhoudt als ware zij een onoverkomelijke wetgeving: Goddelijke Albeweging. Deze wordt in de rede niet vastgezet, maar doorgelaten en blijft vloeiende. Het verstand gelooft aan het op zichzelf bestaan van atomen, zonnestelsels, menschdommen; de rede kent slechts de Idee in haar veelvormige zelfverwerkelijking.

De methode van denken, die in het verstand diskursief was, wordt in de rede *dialektisch*. Dialektisch is het opsporen der eenheid in de tegendeelen, door een zoodanige ontwikkeling der begrippen dat zij in hun onderscheiding

op denzelfden grond wijzen. De dialektiek is dus de methode des geheels, en waarin niet de deelen als zelfstandigheden beschreven worden, uit welker samenvoeging het geheel wordt gekonstrueerd, maar andersom het geheel (als Idee) de grondslag is, in welks ontvouwing de deelen hun plaats hebben.

Dit verstaan der werkelijkheid uit het beginsel der zelfonderscheiding van de Idee, is dialektisch denken; en het dialektische denken in tegenstelling met het diskursief karakter der verstandelijke inductie en deductie draagt zich op *intuïtieve* wijze toe.

Intuïtieve kenwijze is kenwijze der logische onmiddellijkheid; niet der psychologische onmiddellijkheid. De psychologische bestaat hierin dat het kennen zich in één stadium voltrekt en dus zonder den vorm van syllogistische redeneering afloopt. Deze laatste komt voor bij het praktische inzicht, dat van vroegere geoefendheid partij trekt, zonder de reeks der oordeelen die aan een besluit voorafgaan te moeten herhalen, en bij de wijsheid die als het ware instinktmatig den juisten weg kiest. Maar de logische onmiddellijkheid beteekent de afwezigheid van tusschenschakel: de rede heeft een *intellektueele aanschouwing* van zichzelf. Zij kent de Idee in het transcendentale zelfbewustzijn en herkent haar onmiddelijkerwijs in de wereld.

Intuïtief denken is denken dat de eenheid voor oogen heeft; want deze alleen kan intuïtief en kan niet op andere wijze dan intuïtief gekend worden. De eenheid is onafleidbaar en kan dus slechts worden „ingezien”. Wanneer nu de dialektische methode de Eenheid denkt, in haar zelfontvouwing, dan herkent zij in alle onderscheidingen de Eenheid en handelt dus met een intuïtief denken.

Het schema van het redelijk bewustzijn in deze drie grondhandelingen, kort gezegd: *het schema van zinnelijkheid en geestelijkheid* ligt ten grondslag aan geheel het geestesleven en is in het zedelijke, aesthetische en religieuse bewustzijn herkenbaar als de inrichting van deze beheerschende. Alle bewustheid is een bewustzijn van

de Idee doorheen haar tegengestelde. Het Idee-bewustzijn is een erkenning, tot hooger plan gekomen doordat zij de ontkenning heeft doorschreden; een bewustzijn dat in de overwinning van zijn tegengestelde tot zijn grondelijke Eenheid komt.

---

# KUNST EN MAGIE

DOOR

Ir. H. L. VERNHOUT.

---

De vraag, of men wel tot een volledige kennis der natuur komen kan uitsluitend met de resultaten der practisch en empirisch-inductief te werk gaande natuurwetenschap, heeft geleid tot de pogingen om een filosofie der natuur te ontwerpen, die in plaats van de abstracte voortbrengselen der exacte wetenschap, ware begrippen dient te leveren. Deze filosofische behandeling van datgene, wat uit den aard der zaak niets anders kan zijn dan product van de oeconomie van het denken (MACH), moest noodzakelijkerwijze op een mislukking uitloopen. Let men b.v. op hetgeen de natuurphilosophie van HEGEL heeft geleverd, dan bemerkt men, dat in de plaats van nuttige hulpmiddelen voor het denken, vergelijkingen en symbolische uitdrukkingen zijn gekomen, die slechts poëtische waarde bezitten <sup>1)</sup>.

---

1) B. v. : de zwaartekracht is het *begrip* der materieele lichamelijkeid, dat zijn *oordeel* heeft in de bijzondere lichamen, welke weer vereenigd hun *sluitrede* hebben in het systeem der lichamen ; het licht als absolute snelheid is de bestaande idealiteit, het abstracte op-zich-zelf der materie, omgekeerde gravitatie en oneindige uitwendigheid en materieele idealiteit ; de zon is minder volmaakt dan de veel concreter planeten ; de zintuigen zijn geobjectiveerd in de hemellichamen en kometen ; in de physische wereld heeft het gezicht zich

Geen wonder dan ook, dat de persoon, op wien deze richting den meesten invloed heeft uitgeoefend, FECHNER, zijn oorspronkelijk op analogieën berustende natuurphilosophie heeft moeten vaarwel zeggen om terug te keeren tot de empirie en zijn leer der „albezieling” tenslotte met zuiver empirische hulpmiddelen heeft uitgebreid, zoodat hij zelfs de grondlegger der experimenteele psychologie (psychophysico) is geworden. Dat deze hoogmoed van het begrip met zijn invasie in een gebied, waar het niet thuis hoort, voor den val is gekomen, is een aanwijzing voor of beter een gevolg van de verschillende methoden, waarvan filosofie en natuurwetenschap zich bedienen.

Doch ook van de zijde der natuurwetenschap bleef invasie niet uit, toen zij zich wilde bemoeien met de oplossing van een probleem, dat alleen langs speculatieven weg kan opgelost worden. Zij meende antwoord te mogen geven op de vraag, wat kunst is. Door de hooge vlucht, die de natuurwetenschappen in de 19e eeuw genomen hebben, en door de gemeente onvoldoende resultaten der speculatieve aethetica stoutmoedig geworden, hebben sommige schrijvers getracht in plaats van de „aethetica” (een uitdrukking het eerst door BAUMGARTEN ingevoerd) een „kunstwetenschap” op te bouwen in den trant der andere exacte wetenschappen. Zoo heeft GROSSE in zijn „Anfänge der Kunst” (Freiburg i. B. 1894) gewezen op de noodzakelijkheid de methode der aethetica te vervangen door de empirie, welke rekening houdt met de kunst der volkeren van alle landen en van alle tijden en derhalve beter in staat zal zijn de „wetten” der kunst te leveren, die niet alleen gelden voor de kunst der beschaafde volkeren of voor enkele bijzondere kunsten,

---

geobjectiveerd als zon, de smaak als water en de reuk als lucht; in de voorlezingen van 1804 en 1806 te Jena, heeft HEGEL volgens MICHELET het begin der natuurphilosophie in den aether gezocht, die de absolute materie werd genoemd. (Enc. S. XXII—XXIII; ausg. BOLLAND. S. XXXII).

maar ook voor die der prehistorische en hedendaagsche wilden. Wil men een algemeene wet der voortplanting hebben, zegt GROSSE, dan moet men zich niet beperken tot die der zoogdieren alleen <sup>1)</sup>. Zeer goed gezien, omdat hier verlangd wordt de *universaliteit* van het *begrip*, wat in de logica thuis hoort, d. w. z. in de filosofie. Zooals te verwachten was, bleek deze kunstwetenschap niet in staat te zijn het wezen der kunst als resultaat der gevolgde methode aan te geven, aangezien het historisch en plaatselijk vaststellen van het optreden der kunst het begrip kunst vooronderstelt, dat den onderzoeker als gids bij het opsporen moet dienen. Evenals de reiziger, die een vreemd land wil verkennen, vreezen zal te verdwalen, wanneer hij geen algemeene voorstelling heeft der situatie en van de richting van zijnen weg, zoo hebben wij ook, zegt GROSSE, voordat wij overgaan tot onze onderzoekingen, een voorloopige algemeene oriëntatie noodig omtrent het *wezen der verschijnselen*, waarop wij onze aandacht moeten vestigen. Toch moet de goede definitie volgens GROSSE eerst aan het einde komen en heeft men zich bij het begin slechts te bedienen van een voorloopige definitie, die evenals een steigerwerk later kan worden afgebroken <sup>2)</sup>. Maar dat dan het verzamelde materiaal zonder eenige geniale gedachte geen „aesthetisch” geheel kan vormen, waarin men de definitie van „kunst” verwerkelijk ziet, schijnt hem te ontgaan. Volgens GROSSE is de aesthetische werkzaamheid het tegendeel der practische werkzaamheid. Tusschen deze beide is de werkzaamheid van het *spel*, die evenals de practische een *doel* heeft, maar evenals de aesthetische haar genot heeft niet in het uiterlijk doel maar in de werkzaamheid zelve <sup>3)</sup>. Bij de primitieve volkeren treedt zij zelden onafhankelijk van de practische werkzaamheid op (als-

---

1) Anf. d. K. p. 19.

2) Ibid. p. 45—46.

3) Ibid p. 46—48.

of dit bij de beschaafde volkeren ook niet het geval is ! ) ; de kunst begint als *sociaal verschijnsel* en neemt eerst in den beschaafden tijd een individueel karakter aan <sup>1)</sup>).

Dat deze empirische behandeling van een probleem, dat alleen filosofisch met een aethetica opgelost kan worden, reeds van te voren het begrip kunst vereischt, komt niet alleen bij GROSSE tot uiting, maar ook bij andere schrijvers die de „dogmatische” aethetica hebben gewraakt. Doch zij allen streven er naar een universeel werkzaam beginsel te vinden, dat de drang in zich houdt kunstwerken voort te brengen en dat autonoom werkzaam is als „Selbstzweck”. Dit „autotelische” karakter van den „kunstdrang” heeft men in navolging van SCHILLER gemeend te vinden in den speeldrang, Spieltrieb, play-impulse: „wenn das überflüssige Leben sich selbst zur Tätigkeit stachelt”. Zoo b.v. SPENCER, WALLACE en HUDSON, die dit beginsel van een „energie surplus” hebben aangenomen, om een andere theorie, die van de sexueele selectie te verwerpen <sup>1)</sup>. Wat het standpunt van GROSSE is, hebben we gezien. Doch volgens GROOS is deze overgespaarde energie geen noodzakelijke voorwaarde voor het spel <sup>2)</sup>. Naast dezen speeldrang, of dit speelinstinct — dat in elk geval dit voordeel heeft, dat het dynamisch is — kwamen nog in aanmerking de drang om te lokken door te behagen, de drang om te imiteeren en de drang om sympathie te vinden bij anderen voor de emoties, die de kunstenaar ondervonden heeft (drang tot sociale uitdrukking).

Zooals men ziet, vervalt men zoodoende in de hedonistisch-utilistische kunstbeschuwing, die de aethetische werkzaamheid gelijk stelt met den practischen

1) Ibid. p. 292—301.

2) SCHILLER: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, Br. 15, 27; SPENCER: Essays 1891, p. p. 430—431; WALLACE, Darwinism. 1889, p. p. 281, 284, 287, 292; HUDSON: The Naturalist in La Plata, 1892, p. p. 280—286. GROOS: The Play of Animals, 1898, p. 18—24. De aanhalingen bij Y. HIRN. Origins of Art, 1900, p. 26—27.

vorm des geestes : den wil. Want hoe moet men anders dezen drang, Trieb of impulse opvatten? Ook GROSSE ontkomt er niet aan in zijn poging de aesthetische werkzaamheid te scheiden van de practische. Dat de kunst *in het begin* als *sociaal* verschijnsel optreedt, maakt haar niet onafhankelijk van den wil tot sociale gemeenschap en het is niet te zeggen, hoe zij later zich daarvan bevrijdt, tenzij men het *begrip* wijzigt. Zeer nabij de waarheid komt HIRN in zijn „Origins of Art”, die inziet, dat al deze neigingen geen inzicht geven in het wezenlijk criterium der kunst en dat ook de „sociologische” aesthetica van TAINE (en GROSSE) de kunst verklaart als een intellectuele functie, die verward wordt met de wetenschappelijke, philosophische en ethische (practische) werkzaamheid. Volgens HIRN is de kunst beter dan eenige andere *uitdrukkende* <sup>1)</sup> activiteit in staat een volkomen en effectieve bevrijding te geven van emotioneelen druk : de Dyonische geestvervoering maakt plaats voor Apollinische sereniteit. Het is evenwel niet geheel duidelijk, of deze Olympische rust voor hem een toestand beteekent, dien men verkrijgt door zich van alle emoties te ontdoen, een „Katharsis”, die een overgang teweegbrengt van practisch willen (met zijn beide polen genoeg en smart) tot theoretische contemplatie, waarbij het rustige gevoel iets bijkomstigs is (de mensch is nooit uitsluitend of theoretisch of practisch), dan wel een toestand, waarbij het doel juist deze practische rustigheid, dit behagelijk-kalm-zijn is, — wat ook een practische werkzaamheid is (koelbloedigheid b.v.). HIRN zegt n.l. : „Een toestand van groot genoeg en groote smart kan nooit aan buitenstaanders verstaanbaar worden gemaakt, tenzij zijn uitdrukking gebreideld en gedisciplineerd is door de *gedachte*. Doordat het aldus in een vasten vorm is belichaamd (GOETHE’S Leiden des jungen Werthers!) wint het gevoel zoowel

---

1) Men denke aan DARWIN’S Expression of the emotions in Man and Animals.



in begrijpelijkheid als in aanstekelijke macht. Maar terwijl het effect op deze wijze bij toeschouwers en toehoorders is vermeerderd, oefent de artistieke vorm op heel andere wijze invloed uit op het voelende subject zelf. Juist de helderheid en bepaaldheid van den artistieken vorm brengt noodzakelijkerwijze iets van die *kalmte* teweeg, die alle opwinding (excitement) als *verlichting* (relief) zoekt'. „Naar de mate, dat een artistieke vorm in een gegeven werk of manifestatie verschijnt, zal er ook, onafhankelijk van den inhoud (subject) — vroolijk of droevig, hartstochtelijk of kalm, — een gevoel (sense) van geestelijke bevrijding aanwezig zijn, dat *vergoeding geeft* (atones) *voor de buitensporigheden der emotioneele opwinding*”<sup>1)</sup>. Elke opwinding kan echter alleen tot bedaren gebracht worden door een toestand van den wil of beter dit bedaren zelf is een practische vorm des geestes, die in de plaats getreden is van den oorspronkelijken. Slechts als deze kalmte reeds is ingetreden, is het mogelijk aan de theoretische aesthetische werkzaamheid den voorrang te geven. Het is derhalve verkeerd deze laatste voor te stellen als het kalmeerende middel. Men dient toch onderscheid te maken tusschen de theoretische „rust”, die een acteur, terwijl hij een heftige scene speelt, geniet en de practische kalmte van een razende, die tot bedaren is gebracht. Indien de kunst slechts een *werkzaam* kalmeerend middel is, of om een beeld van ARISTOTELES te bezigen, een „reinigend” geneesmiddel, dat tegelijk met hetgeen ons hindert, ons versterkt lichaam verlaat,<sup>2)</sup> dan behoort zij tot de practische nuttigheden. En wordt ze opgevat als een universeele drang om deze heerlijke rust te weeg te brengen, dan is zij even hedonistisch of utilistisch als de andere neigingen: drang om te spelen, te lokken, te behagen, te imiteeren. HIRN,

1) Origins of Art, p. 103—104; 105—106.

2) κρατήσαντα εκπίπτει φερόντα τὰ εμπόδια αυτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις. Probl. A. 42. 864 a 32.

die het specifieke artistieke criterium wil vinden, en de kunst derhalve goed onderscheidt van utilistische oogmerken, die met de kunst kunnen samengaan, zooals de informatie (gebaren, woorden, schrift enz.) de historische herdenking (heldendichten, monumenten enz.), de sexueele selectie (kleeding, sieraden) de zelfversterking (tatoeëring, schmink) enz. — HIRN ziet in deze uiterlijkheden wel is waar het materiaal, waarop de kunst heeft ingewerkt en dat tot hare „ontwikkeling” heeft bij gedragen, maar kan zich toch niet ontdoen van de utilistische strekking der kunst, die datgene moet verschaffen, waarnaar ieder mensch streeft: de bevrijding uit een toestand van chaotische bewogenheid. Bovendien is zijn kunstopvatting „*sociologisch*”: „De artiest is de man, die bevindt, dat hij versterking of verlichting kan verkrijgen, niet alleen door directe handeling, door uitdrukking te geven aan zijn gevoel, maar ook door een *verwant gevoel in anderen op te wekken* (by arousing a kindred feeling in others)”. Vereeuwiging — d.w.z. uitdrukking, die *bestemd is voor een gefingeerd gehoor* — kan alleen worden verklaard met betrekking tot de versterking en verlichting, die men heeft ondervonden als resultaten van *emotioneele overbrenging*”<sup>1)</sup>. Over het rythme bij zang en dans sprekende, zegt HIRN: „De kunst beschouwende als een essentieele *sociale werkzaamheid*, schenken wij de voor naamste aandacht aan het rythme als een factor van éénmaking. Maar aangezien het ons niet geoorloofd is zijn belangrijkheid in rekening te brengen voor *practische* coöperatie (voor de gelijkmatige bewegingen bij een werk), kunnen we het slechts verklaren (interpret) als een middel om emotioneele gemeenschap (community) teweeg te brengen. En het is duidelijk, dat de bepaalde opeenvolging in tijd, wanneer ze aangewend wordt met de bedoeling een toestand van gevoel mede te deelen, hetzelfde effect moet hebben als wanneer

---

1) Op. cit. p. 302, 303.

het dient om den drang tot werken te verspreiden en te regelen. Dit feit kan ook worden waargenomen bij alle gevallen van sociale uitdrukking, etc." 1).

Deze sociologische opvatting der kunst, die HIRN met TAINE, GUYAU en GROSSE gemeen heeft, vindt men ook bij die schrijvers, die den oorsprong der kunst in de magie hebben gezocht. Hoewel ook deze schrijvers de magie evenals HIRN als een „foreign purpose” hebben beschouwd, terwijl de kunst „aim and purpose in itself” heeft, zoo hebben zij toch niet geschroomd den oorsprong der kunst *historisch* uit de magie te verklaren. Al die uiterlijkheden, die met de kunst verbonden zijn geweest, zooals informatie, herdenking, versiering, enz., vooronderstellen al een zekeren graad van beschaving, die bij den prehistorischen mensch nog niet bestond. Datgene, waardoor de kunst haar eersten stoot heeft gekregen in een tijd, toen er nog geen lediggang bestond, waardoor de kunst als een *luxe* kon optreden, moet direct de uiting zijn van den wil, de begeerte: honger, zelfbehoud en liefde. Deze vinden hun middel der bemachtiging in de magie, die derhalve het eerst historisch optreedt. Hoe men echter dien oorsprong der kunst heeft op te vatten en hoe het verband is dezer twee begrippen en *hun onderscheid*, wordt ons niet duidelijk: het gevolg hunner kunst-opvattingen! We zullen trachten daarop eenig licht te werpen.

In „l'Anthropologie” van 1903, deel XIV, heeft SALOMON REINACH een artikel gepubliceerd: „L'Art et la Magie”, waarvan hij de voornaamste ideeën reeds in „la Chronique des Arts” van 7 Febr. 1902 (daarna herdrukt in „la Revue archéologique” van Maart-April) heeft vermeld. In Mei van hetzelfde jaar heeft Dr. CAPITAN in een séance de l'Académie des Inscriptions gesproken over totemisme en magie naar aanleiding van de teekeningen in holen. „Le Petit Temps” van 20

---

1) Op. cit., p. 88—89.

Mei en andere bladen hebben hunne verslagen over deze rede zoo gesteld, dat het schijnen kan, alsof REINACH, naar wiens mededeelingen CAPITAN heeft verwezen, zijn artikel „L'Art et la Magie” heeft gebaseerd op CAPITAN'S rede. Aan Reinach komt derhalve de eer toe, de volgende ideeën het eerst verkondigd te hebben :

In Périgord en bij de Pyreneeën bestaan acht hollen, waarvan de wanden versierd zijn met teekeningen of schilderijen. REINACH heeft nu geconstateerd, dat de motieven uit het dierenrijk genomen het talrijkst vertegenwoordigd zijn en dat de voorgestelde dieren uitsluitend die zijn, waarmede een volk van jagers en visschers zich voedt. Deze dieren zijn *désirables*. De afbeeldingen der *undesirable animals* zooals de leeuw, de tijger, de hyena, de jakhals, de wolf en verschillende soorten slangen komen niet voor, niettegenstaande het zeker is, dat de jagers van het rendiertijdperk deze vleeschetende dieren hebben gekend, ze hebben gevreesd en dat ze hen levend of dood hebben gezien. Ook vogels komen in de afbeeldingen niet voor. REINACH besluit hieruit, dat de troglodieten (holbewoners) hunne teekeningen, schilderijen of insnijdingen niet gemaakt hebben om den tijd te verdrijven of met de bedoeling, dat men hun bekwaamheid zou bewonderen. Waarom hebben de holbewoners ze dan vervaardigd? Vraagt men dit aan de tegenwoordig levende primitieven, die, hoe primitief ook toch een lange ontwikkeling achter zich hebben, dan krijgt men tot antwoord, dat hun voorouders dit zoo gedaan hebben, of dat zij zich daarmee amuseeren of zij weten er geen reden voor te geven. Dit bewijst dan, dat hun artistieke werkzaamheid het gevolg is van overlevering of een uiting van speelzucht. Maar er zijn ook antwoorden, die meer precies zijn en hierop heeft men gewicht te leggen, indien ze n.l. overeenkomen met algemeene ideeën, die men overal aantreft.

Een der meest verbreide ideeën is deze, dat het beeld van een wezen of van een voorwerp macht geeft (donne

une prise) op dit wezen of voorwerp; de vervaardiger of de bezitter van een beeld kan invloed uitoefenen op hetgeen dit beeld voorstelt. Deze magische macht en invloed zijn gebaseerd op een zeer oud geloof, dat ouder is dan godsdienst en theogonie en is zoo diep in den menschelijken geest geworteld, dat het naast de godsdiensten is blijven bestaan en deze zelfs schijnt te overleven. Een der gevolgtrekkingen van deze gedachte, *dat het gelijke macht heeft op het gelijke*, boezemt bij de menschen de vrees in, om zich te laten afbeelden, een algemeen verspreide vrees, waarmee enkele godsdiensten rekening hebben gehouden, door het schilderen of afbeelden van de menschelijke gestalte te verbieden. De betoovering door middel van een wassen beeldje, dat men mishandelt de z. g. n. *envoûtement* der middel-eeuwen is een voorbeeld uit honderd van het geloof, dat er een netwerk van onzichtbare draden bestaat tusschen de dingen of wezens en hunne afbeeldingen.

Heeft de vrees om voorgesteld te worden de ontwikkeling der kunst tegengehouden, de begeerte om invloed uit te oefenen op de dingen, die men bezitten wilde, heeft er weldadig op gewerkt. Dit is niet alleen waar voor de plastische kunst, want men kent talrijke voorbeelden van pantomimische of dramatische voorstellingen, waarbij het doel is gelijksoortige bewegingen of verschijnselen uit te lokken of op te wekken in de bezielde of onbezielde wereld. Denken we slechts aan de gebruikelijke handelwijze bij vele volkeren, om regen te verkrijgen door water op den grond te gieten, om het onweer te doen losbreken door den donder na te bootsen, enz. De Australiërs hebben een groot aantal mimische dansen van dieren, waarvan de bekendste die van den Kangeroe: de dansers bootsen met een merkwaardige bekwaamheid de bewegingen van dit dier na. Sommigen zeggen, dat zij dit doen, omdat het nabootsingsinstinct bij de primitieven zeer ontwikkeld is, anderen weer, omdat zij aan de novices de kennis der zeden van een dier willen bijbrengen,

die voor de jacht een noodzakelijk vereischte is. Geen dezer verklaringen is aannemelijk; het doel van den Kangeroedans is aan de dansers een magische macht te geven op het wild, waarvan zij de bewegingen imiteeren. Nog andere voorbeelden heeft men hiervan, zooals b.v. de ceremonie, om bepaalde insectenlarven te doen gedijen, door deze in het groot af te beelden en er aanroepende zangen bij aan te heffen, en de ceremonie van den casuaris (émeu), wiens afbeelding men met de eieren op den grond met eigen vergoten bloed teekent. De afbeeldingen der eetbare diersoorten in de grotten der holbewoners zijn met hetzelfde doel vervaardigd. Men wilde door magische practijken, de vermenigvuldiging van het wild bevorderen. Ceremoniën, waarbij slechts ingewijden werden toegelaten, hadden plaats in het donkerste gedeelte der grot. De teekeningen, die waarschijnlijk bij kunstlicht werden vervaardigd, vormden het voorwerp van een cultus, die geen betrekking had op de afgebeelde individuen, maar op de *soort*, waarop men macht meende uit te oefenen door de afbeeldingen der individuen. Men wilde ze ook in grooten getale in de omstreken der grot lokken krachtens het beginsel, dat een geest of een dier gedwongen kan worden zijn verblijf te kiezen op de plaats, waar zijn lichaam is afgebeeld. HIRN heeft deze soort magie die deze aantrekking der gelijken tot beginsel heeft homoeopathische magie genoemd: *similia similibus*.

Zoo is het dan goed te verklaren, waarom de verscheurende dieren ontbreken; nu nog vreest men den naam van den wolf uit te spreken, daar men bang is, dat hij dan zal komen; hoeveel te meer moesten de troglodieten er niet voor terugschrikken wilde dieren af te beelden, die niet alleen hun leven, maar ook dat van de eetbare dieren bedreigden.

De geleerden zijn het er in het algemeen over eens, dat men in de teekeningen uit het rendiertijdperk producten van zuivere artistieke werkzaamheid moet zien, die begunstigd werd door observatie en handigheid, welke door

den strijd des levens bij de primitieven tot ontwikkeling kwamen. Men heeft zelfs beweerd, dat de holbewoners, dank zij hun kudden van half-huishoudelijke rendieren, over een zekere mate van verzekerd bestaan en vrijen tijd hebben beschikt, want zonder deze zouden zij zich niet aan de kunst hebben kunnen wijden, die een *weelde* des levens is. Zoo b.v. GROSSE in zijn „Anfänge der Kunst”. Maar volgens REINACH zijn zoowel de teekeningen in de grotten, als de z.g.n. *bâtons de commandants* (wapens, instrumenten om pijlen te herstellen, insignes der aanvoerders, stukken voor het tuig der rendieren, gespen, jachttropeeën) geen kunstwerken in den modernen zin des woords, omdat dit een anachronisme is: de voorhistorische „beeldhouwer” was er niet op uit om te — hier komt REINACH’s kunstopvatting om den hoek kijken— *behagen* (plaire), maar om te *belooveren*. (évoquer). Inderdaad, zegt R., in deze mystieke gedachte der betoovering door de teekening of het relief, analoog met die van de *invocation* door het woord, moet men den oorsprong der kunstontwikkeling in het rendiertijdperk zoeken. Deze kunst was dus niet, wat zij voor de beschaafde volkeren is, een *luxé* of een *spel*! Zij was de uitdrukking van een zeer ruwen maar sterken godsdienst, die bestond uit magische handelingen, waarvan het doel uitsluitend was de verovering der eetbare dieren. Men zou zeer overdrijven als men beweerde, dat de magie de eenige bron der kunst is, en ontkende, dat het *nabootsings*-instinct of dat der *versiering* er geen rol in spelen, alsmede de sociale behoefte om de gedachten uit te drukken en mede te deelen (*informatie*); maar de ontdekking der rotsgravures van Frankrijk en Spanje, alsmede die der ingesneden en geteekende voorwerpen der grotten, schijnt aan te toonen, dat de groote vlucht (*essor*) der kunst in het rendiertijdperk (dus vóórdát de andere genoemde oorzaken bestonden) verbonden is met de ontwikkeling der magie, zooals deze zich nog aan ons vertoont bij de jagers- en visschersstammen.

Tot zoover REINACH.

Wij hebben gezien, dat de empirische behandeling van het probleem der aethetica het begrip kunst vooronderstelde. Hierbij heeft men echter de kunst zelve te onderscheiden van den *drang*, om een kunstuitdrukking, die men reeds bezit, op de een of andere wijze mede te deelen of daarvan gebruik te maken, ten einde het persoonlijk of algemeen belang te dienen, m. a. w. *kunst* en *kunstdrang* (art-impulse) zijn vormen, die tot twee verschillende gebieden van den menschelijken geest behooren: de eene is theoretisch, de andere practisch. De aesthetische geest is steeds theoretisch, *contemplatief*, ondanks het z. g. n. „geroerd-zijn” van den artiest. Dit is niet hetzelfde geroerd-zijn, dat men ondervindt, als men treurt, lacht, enz. bij de eene of andere gebeurtenis. De kunstenaar heeft bij het scheppen van zijn werk geheel andere „gevoelens” als artiest dan als practisch mensch. Op dit onderscheid bij de waardeering van kunstwerken — en er is geen sprake van waardeering zonder dat men zich op dezelfde of nagenoeg dezelfde hoogte heeft geplaatst als de artiest — hebben o. a. J. H. VON KIRCHMANN in zijn „Aesthetik auf realistischer Grundlage” (1868) en KARL GROOS in zijn „Einleitung in die Aesthetik” (1892) gewezen. KIRCHMANN noemt het gevoel, dat door den kunstenaar wordt vertolkt, het *beeld* der werkelijkheid, een „seelenvolles Bild”, dat gereinigd en versterkt, „geïdealiseerd” is, terwijl de gevoelens, die door het werk worden opgewekt *Ideal- oder Scheingefühle* worden genoemd: het schijnbeeld der werkelijkheid. GROOS spreekt van een „aesthetisch beeld”, dat gevormd is door een vermogen tusschen de zinnelijkheid en het begrip gelegen (dit doet aan BAUMGARTEN denken: *cognita sensitiva*), door de intuïtie of „Einbildungskraft”, die behalve deze aesthetische beelden ook het gewone voorstellingsbeeld of den „schijn” levert, waarvan de eerste slechts in intensiteit verschillen. De aesthetische werkzaamheid is „innerliche Nachahmung”. Deze geeft het aesthe-



tische beeld en dit is hetzelfde als het gewone voorstellingsbeeld, voor zoover dit laatste tot het „hoogtepunt van het bewustzijn” gekomen is. De voorstellingsbeelden passeeren het bewustzijn, evenals personen een brug haastig overschrijden. Als het feestdag is, houden zij op de brug stil, om het schouwspel te bezien. Zoo ook de aesthetische activiteit. Deze *schijngevoelens* en deze *innerlijke nabootsing* wijzen er dus, hoewel slechts vaag, op, dat de kunstenaar bij het scheppen van zijn werk — zoo dit een werkelijk kunstwerk is — niet door hartstochten, enz. in het algemeen door practische gevoelens bewogen wordt, ook niet, dat hij zich door het kunstwerk daarvan bevrijdt, omdat hij er reeds van bevrijd is, maar dat hij gelijk een tot rust gekomen toeschouwer de woeste, razende of kalme, vriendelijke zee van uit zijn venster gadeslaat. Dit is *θεωρεῖν*: de kunstenaar is theoreticus, al handelt hij ook bij de uitvoering van zijn werk met physische hulpmiddelen (woorden, lijnen, kleuren, tonen, enz.) practisch, en al heeft hij daarbij ook bijkomstige oogmerken om zijn theoretische intuïtie aan anderen mede te deelen (zijn *kunstdrang*). Doch voor deze mededeeling enz., moet zijn intuïtie reeds tot uitdrukking zijn gekomen in zijn aesthetisch bewustzijn. Deze uitdrukking is niet dezelfde als de „objectivatie” of „verstoffelijking” van zijn intuïtie in een tastbaar of hoorbaar verschijnsel. De intuïtie met hare onafscheidelijk element, de uitdrukking, vormen een eenheid evenals het subject en object der voorstelling, zoodat ze ieder afzonderlijk beschouwd abstracties zijn. Deze intuïtie-uitdrukking zou men kunnen beschouwen als een soort nabootsing, eene *μίμησις*, omdat er in elk kunstwerk een zielstoestand aanwezig is, die uit de werkelijkheid genomen is, al is deze nabootsing geen getrouwe copie van een historisch feit. ARISTOTELES heeft dan ook met zijn *μίμησις* bedoeld datgene, wat „eenigermate” (meer?) het algemeene uitdrukt (*μᾶλλον τὰ καθόλου*) en dus niet alleen op werkelijke dingen betrekking heeft,

maar ook op „mogelijke” dingen <sup>1)</sup>. Zij is de phantasie, die een „wijzere werkster is dan de (eenvoudige) nabootsing” (*φαντασία . . . σοφωτέρα μιμήσεως δημοουργός*) <sup>2)</sup> CASTELVETRO wijst er op, dat ARISTOTELES twee verschillende beteekenissen hechte aan de uitdrukking *μίμησις*: 1e. het voorbeeld volgen van anderen, d. w. z. precies hetzelfde doen, wat een ander deed, zonder te weten, waarom het zoo geschiedt en 2e. de nabootsing, die bij de poëzie vereischt wordt en, die geheel iets anders doet dan datgene, wat tot nu toe gedaan werd en wat zich, om zoo te zeggen, als voorbeeld voor anderen ter navolging stelt <sup>3)</sup>.

Wie derhalve de theoretische aanschouwing, welke de practische vastlegging of mededeeling *voorafgaat*, verwacht met de practische nabootsing, die het resultaat is van de *begeerte* om het vergankelijke theoretische (geestelijke) beeld vast te leggen, het te „veroveren”, het te bezitten en daardoor macht te verkrijgen over het afgebeelde werkelijke voorwerp of levend wezen, verwacht ook de kunst met de magie en kan den „oorsprong” der eerste in de tweede zoeken. Dat de magie evenwel een vruchtbare bodem is geweest, waarop de kunst heeft kunnen groeien, is niet te ontkennen. Verdwijnt echter de magie uit het kultuurleven, dan is de kunst, daar haar wezen iets geheel anders is, niet opgeheven, wel echter de bijzondere drijfveer of de begeerte om het theoretische „beeld” te verstoffelijken. Aangezien in het kunstwerk de ziel van den kunstenaar en tevens de geheele „kosmos” zich weerspiegelt (LEIBNIZ), zoo is de ontwikkeling der kunst niet een ontwikkeling van het *begrip* kunst, dat als universeel beginsel steeds op dezelfde wijze met dezelfde werkzaamheid inwerkt op het materiaal, maar

---

1) Poetica c. 9.

2) PHILOSTRATOS. Apoll. vita. VI, c. 10. Geciteerd door CROCE: Estetica<sup>4</sup> Bari p. 199.

3) CROCE. Estetica<sup>4</sup> p. 215.

een ontwikkeling van het *milieu*, waarin de kunst is opgetreden. De zoogenaamde kunstontwikkeling dient derhalve opgevat te worden als een ontwikkeling der kultuur, van den primitieven toestand in dienst der magie, der kerk enz., tot den tegenwoordigen tijd, die (althans volgens sommige aesthetici) de kunst beschouwt als weeldeartikel.

Wij weten thans, na deze uitweiding, hoe we over het in „De Gids” van November 1918 verschenen artikel van Prof. Dr. JAN VETH te denken hebben: „De aandrift tot portretteeren”. Daar vinden wij de opmerking, dat wij onze belangelooze *liefde* tot nabootsen, onze *neiging*, om dingen of denkbeelden om der kunst wille uit te beelden *geërfd* hebben van lang vergeten voorouders, wier *zucht* tot afbeelden in eerste instantie uit weinig anders dan daadwerkelijke bedoelingen was voortgesproten (blz. 325). Het is ons nu duidelijk, dat deze belangelooze liefde, d. w. z. deze moreel-oeconomische wil tot bestendiging van het vergankelijke in de plaats is getreden van andere behoeften: de uit harde noodzaak, uit eigenbaat gesproten *lust* tot portretteeren. Doch dit is dan een overgang van wil tot wil, van eigenbelang tot „algemeen” belang, maar niet van wil tot kunst, zooals prof. VETH meent. Want hij beweert, dat er een sterke wil tot afbeelden kan bestaan nog vóór er sprake van kunst behoeft te zijn, dat er, diep in de instincten der menschelijke natuur, een elementaire *drang* tot portretteeren leeft, die met aesthetische overwegingen nog niets uitstaande behoeft te hebben, dat er achter de afbeelding, die eerst kunst wordt door het karakter zelf der uiting, de drijfveer ligt, die eerst nagegaan moet worden, ook dan, wanneer wij later het karakter der uiting, dus den kunstaard, nader willen beschouwen. Onder portretteeren verstaat hij dan het zoo exakt mogelijk en op bedriegelijke wijze concreet weergeven van levende wezens (blz. 303). Hoe dit alles echter mogelijk is, is niet te zeggen, aangezien de wil, de aandrift, de lust tot dit exakt weer-

geven steeds volgen moet op de gekende mogelijkheid tot bedriegelijk nabootsen, d. w. z. op de theoretische voorstelling. Al wil men nog zooveel, indien deze er niet is, dan komt er steeds een product, dat op den naam van kunstwerk geen aanspraak kan maken. Men kan zich heel goed voorstellen, dat er een magie is geweest, die zich niet van kunstproducten bediend heeft (zooals het bezigen van nagels, haren beenderen enz. om iemand te schaden), doch *treedt zij op met de kunst*, dan zal toch steeds de tovenaer, indien hij zelf de kunstvoorstelling niet bezit zijn hulp moeten zoeken bij kunstenaars, die wel in staat zijn het voorwerp zoo exakt mogelijk na te bootsen. Het merkwaardigst is, zegt Prof. VETH (blz. 307) dat de voortbrengselen van een allerprimitiefst levend volk, waarbij men nog niet van eenige cultuur kan spreken, van zoo *groot meesterschap* getuigen, dat ons nauwelijks een cultuurvolk bekend is, dat sterker-levende beelden heeft geschapen. Vóór er dus van eenige kunst om der kunst wille sprake kàn zijn geweest. heeft men voortreffelijke dieren-portretten, die uit de meest elementaire begeerte van het mensch-dier zijn voortgesproten. De drang tot portretteeren was blijkbaar ouder dan de aandrift tot kunst. — Men had dus blijkbaar reeds zeer bekwame teekenaars, die tevens aan magie deden, en dus hun aandrift als *bijkomstig practisch gevoel* lieten voorafgaan aan of volgen op hun kunst.

Wat REINACH en VETH voor de graphische kunst hebben gedaan, deed JULES COMBARIEU voor de muziek. Het derde deel van zijn „Etudes de Philologie musicale” is gewijd aan „La musique et la Magie, étude sur les origines populaires de l’art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés” Paris. ALPH. PICARD et fils. (1909).

De schrijver vraagt zich af, waarom de muziek zoo’n groote plaats inneemt in de beschavingsgeschiedenis, en waarom de mensch, vóórdát hij de muziek als

de edelste en heerlijkste der ontspanningskunsten (arts d'agrément) heeft gecultiveerd, er een defensief en offensief wapen van heeft gemaakt door haar te laten deelnemen aan de ondernemingen van oorlog en vrede, aan de religieuze handelingen, aan den socialen arbeid, aan den landbouw en aan de geneeskunde, aan de liefde en den haat, aan alle omstandigheden des levens en des doods. Waarom zagen de ouden, de Chineezzen zoowel als de Grieken in haar een machtig hulpmiddel voor de moreele opvoeding, bewerende dat elke toonaard een speciale werkzaamheid heeft op den wil? Waarom zijn er populaire gezangen met refreinen, lyrische drama's met koren en dansen, liturgische muziek in de tempels, profane concerten in de théâtres, symphonieën om een „beschrijvend” beeld te geven van de natuur, om alle zielstoestanden uit te drukken of wel die fijne symboliek der abstracte gedachte te construeeren, die ver van de werkelijkheid, zich afspeelt in een droom van mogelijkheden? *Waar komt dit alles vandaan?* Kan men de genesis der gamma's met vijf en zeven tonen aanwijzen, de algemeene gewoonten en de meest essentiële wetten der muzikale schrijfwijze verklaren?

Op al deze vragen wil het boek een antwoord geven, door te wijzen op het bijna algemeene gebruik van den *magischen zang* onder alle omstandigheden van het leven der primitieven en door aan te toonen, hoe, door tusschenkomst van het religieuze lyrisme, alle moderne muziek daarvan afstamt. Ziedaar het plan van zijn boek.

Daar de instrumentale muziek een omzetting en eene ontwikkeling is van de gezongen poëzie — met eenig voorbehoud blijkt deze opvatting juist te zijn —, wordt het probleem van den *oorsprong der muziek* teruggebracht tot dat van den zang. COMBARIEU verwerpt alle theorieën, die tot nog toe gegeven zijn: de ouderen zeiden, dat de zang een gave des hemels is en de muziek die der goden; de moderne filosofen

hebben gezegd, dat de zang het gevolg is van een physiologische wet, hij is het product van een sterk gevoel, dat de organen der ademhaling en der stem op een bijzondere wijze schikt (SPENCER); de zang heeft de liefde tot beginsel; in den beginne is hij, in de levende soorten, de roep van het mannetje tot het wijfje (DARWIN); de zang is een spel, een aangenaam verbruik van overvloedige energie (GROSSE); de zang is vrucht van den arbeid, is een middel, dat aangewend wordt om de individueele werkzaamheden te drillen bij collectieven arbeid (WALLASCHEK, BÜCHER); de zang heeft tot principe de vreugde- of smartkreet, de ingeboren behoefte bij alle natuervolken (OTTO BÖCKEL); de muziek heeft haar oorsprong in den, speciaal bij den mensch aanwezigen, bijzonderen smaak voor luidruchtige demonstraties (HERMANN SMITH).

Al deze theorieën, zegt COMBARIEU, hebben slechts beperkte waarde. Zij hebben geen historische beteekenis, omdat ze takken zijn van dien grooten stroom van melodiën, die de geheele Geschiedenis bevoeien vanaf de hellingen der eeuwen en waarvan wij den oorsprong willen kennen. Historisch moet het probleem aldus opgelost worden: de profane zang is voortgekomen uit de religieuze kunst. De muziek van WAGNER en SAINT-SAËNS is de dochter van de muziek van J. S. BACH, die weer haar voorouders had in de contrapuntisten der renaissance, en vóór de polyphonie, in het kerkgezag der middeleeuwen. Dit kerkgezag is geen werk van kunst of ontspanning; het heeft *practische* waarde, is middel om de geloovigen vroom te maken, geen doel op zichzelf. Als men zingt, wil men weldaden ontvangen. En dit is, of men wil of niet, *magie*, hoewel de vorm verschilt van de antieke magie. De profane zang stamt dus af van den kerkzang en deze weer van den magischen zang. De Godsdienst is wel een ander persoon dan de Magie, maar beide hebben hetzelfde kleed: de Kerk der eerste eeuwen in het Oosten heeft dezelfde taal gesproken als het

antieke Heidendom der Grieken, want de magische riten hadden ook een taal. De godsdienst en de magie gaan uit van het beginsel dat er „geesten” zijn, maar de betrekking, waarin de mensch tot deze geesten staat is bij beide verschillend; de godsdienstige smeekt om de welwillendheid en barmhartigheid van een almachtige, de toovenaar beveelt de geesten te doen, wat hij wil. Doch bij beiden is het om het *hebben* te doen: de *begeerte* is de grondslag <sup>1)</sup>. Met veel voorbeelden toont COMBARIEU aan, dat het woord „enchanter” oorspronkelijk de beteekenis had van de zeer speciale daad, die men verrichtte op een voorwerp op of een persoon, met behulp van den zang. Evenzoo beteekende het woordje „charme” (carmen) een magische formule of zang, zoodat men zeggen kan, dat éénzelfde woord magie en zang beteekende en deze beide begrippen dus onafscheidelijk waren. Evenzoo het Grieksche woord *ode* (*ᾠδὴ* of *ὠδή*).

De toovenaar-zanger weet niet wat „wonder” is. Voor hem is de muzikale magie de geheele wetenschap. Wanneer hij een zieke wil genezen, op een levend wezen invloed wil uitoefenen, een natuurverschijnsel wil veranderen of een boozen geest wil verdrijven door middel van een incantatie, dan is hij even overtuigd en zeker als de geleerde in het laboratorium, die een vonk ziet ontspringen door het in contact brengen van twee elektrische draden. De primitieve mensch is genoodzaakt aan geheel wat anders te denken dan aan

---

1) SCHOPENHAUER: „Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche *Malleus maleficarum* ein furchtbares Zeugnis ablegt, scheint nicht bloss auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der voraus gesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; sondern zum Theil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahnung und Besorgnis, dass die Magie die Urkraft [den Willen] um ihre richtige Quelle zurück verlege; während die Kirche ihr eine Stelle ausserhalb der Natur angewiesen hatte. Sie wittern so etwas von dem: Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der Hölle: Er kehret bei uns selber ein. Der Geist, der in uns lebt, verrichtet es allein”. (Reclam. III. 323.)

de ontspanning. Naakt op een vijandige wereld, waarin hij zijn weg moet vinden, moet hij in de allereerste plaats aan zijn voedsel denken; hij moet buiten het bereik van de klauwen der wilde dieren blijven, de stormen weten te ontvluchten, de ziekte, den dood. Hij is weinig geschikt voor *de theorie* van de kunst om der kunst wille. Daartoe heeft hij een defensief en offensief wapen: de zang.

Wij hebben reeds de opmerking gemaakt, dat in elk waar kunstwerk zich het heelal weerspiegelt, zooals de kunstenaar zich dit denkt, zonder evenwel een filosofisch systeem te geven, d.w.z. zonder begrippen uit te drukken. Ook voor COMBARIEU geldt deze laatste waarheid, wat de muziek betreft: „la musique est étrangère aux concepts” (p. 356). Doch het schijnt hem te ontgaan, dat, indien er eenige magische muziek is, die van werkelijke kunstwaarde getuigt, ook deze muziek een vertolking is van algemeen menschelijke gevoelens. En dan is deze kunst geen uitvloeisel van de magie, maar is zij kunst *ondanks* de magie, hetzij deze betrekking heeft op den goeden afloop van een geboorte, hetzij op de liefde, op de geneeskunde, of op wat dan ook. Van het oudste document, waarover de geschiedenis der muziek kan beschikken, — de inscripties in de grafkamers van koning OENAS van Egypte uit de 5e dynastie, welke slechts de *woorden* zijn van een reeks van *melodieën* —, kan hij de kunstwaarde niet ontkennen: Een dier formules zegt, in ritueele vormen, wat men wenscht en wat men verwacht en zij zegt tot OENAS het wezenlijke en voornaamste, het grillige en tragische: *dat hij niet dood is*. „O OENAS, de hand van uw dubbel is vóór u; de voet van uw dubbel is achter u..... gij bestaat, gij zijt: Uw scepter *áb* is in uw hand, en gij geeft bevelen aan de levenden..... en gij geeft bevelen aan hen, wier woningen verborgen zijn..... gij zuivert u met het frissche water der sterren, vervolgens daalt gij af op ijzeren kabels..... de lichtende geniën juichen u toe.....” Vervolgens laat de incantatie eenige goden



de revue passeeren en zegt tot elk van hen, dat, indien hun bestaan niet denkbeeldig is, dat van OENAS even reëel is : (Als uw zoon HOR) leeft, dan leeft deze OENAS ook ; als hij niet sterft, dan sterft deze OENAS niet ; als hij zich niet vernietigt, dan vernietigt deze OENAS zich niet, enz..... De poorten van den horizon openen zich door de verbreking der grendels, en zie, hij komt tot u, o NIT ; hij is tot u gekomen o NOSIRIT, enz..... De hemel smelt in water, de sterren bestrijden elkaar, de boogschutters doen hun ronde, de beenderen der Akeroe sidderen en hunne vazallen vluchten als zij OENAS' (ziel) hebben zien opstaan..... De rijkdommen van OENAS zijn aan den hemel en hij is sterk in den horizon evenals TOEM, zijn vader, die hem heeft voortgebracht..... hij is sterker geworden dan deze..... hij is de stier des hemels....." Het is alsof men een heftige verdediging tegen den dood en het niets hoort, zegt COMBARIEU. Maar merken wij in het voorbijgaan op, zegt hij dan, dat de poëzie daaruit zal voor den dag komen. Om tot „grand lyrisme" te komen, heeft men er niets bij te bedenken : het is voldoende deze formules te onteigenen, ze te gebruiken op een gedesinteresseerde wijze met het oog op zuivere ontspanning en verbeelding. De poëzie als kunst beschouwd, ontstaat evenals onze muziek uit de magie. Zeer zeker zijn er in de teksten, waarvan ik, zegt C., eenige fragmenten geciteerd heb, trekken, die door hun luister, hun kleur „poëtisch werk" zouden kunnen zijn. Maar deze Egyptische inscripties zijn het *tegenovergestelde* van een poëtisch werk. Zij zijn onpersoonlijk, en zijn niet gemaakt voor *iemand's aandacht*, zelfs niet voor die van den overledene : zij richten zich soms tot de goden, maar niet altijd ; hun oorspronkelijkheid bestaat hierin, dat men in plaats van een *gehoor* of *lezers* te zoeken, groote voorzorgen heeft genomen, om ze juist niet te hebben. Zij zijn in het binnenste van een grafkelder, die gelijk een vesting is ; zij hebben de waarde van een verschijnsel, waarvan de uitwerking onafhankelijk be-

schouwd wordt van alle menschen wil en dat is het eigenaardige van de magie ! De chemicus, die thans een zeker verschijnsel wil teweegbrengen, maakt op een bepaalde plaats de noodige voorbereidingen voor het verschijnsel, dat hij wenscht ; toeschouwers heeft hij niet noodig. Evenzoo de „incantateur” : hij handelt slechts met het oog op een practisch resultaat en tusschen dit resultaat en de incantaties, waarvan hij zich bedient, zijn er geen middelaars. De zanger zelf is gesupprimeerd. Een der grondgedachten, waarop het systeem en het gebruik dezer formules is gebaseerd, is (volgens MASPERO) het beginsel der *imitatie* (in den zin, waarin ARISTOTELES dit woord veel later moest gebruiken). Tengevolge van de substitutie van den oorspronkelijken zang door het woord, vervolgens van het woord door het hiëroglifische schrift, wordt dit beginsel tot het volgende teruggebracht : het is voldoende enkele dingen op een bepaalde wijze te zeggen of te schrijven, opdat deze dingen zich verwerklijken. AMIEL verweet de modernen hun geloof, dat „wanneer de dingen worden gezegd, zij gemaakt worden” ; de primitieven hebben van dit geloof een der grondslagen van hun magie gemaakt (p. p. 71—72).

Merkwaardig is wel COMBARIEU'S kunstopvatting, die uit bovenstaande aanhaling blijkt. Hij schijnt hier de meening toegedaan te zijn, dat de poëzie ontstaan is uit den drang, personen te brengen onder den invloed van een emotie en dat het doel er van is een machtige echo te vinden, waardoor de weerspannige wordt overwonnen en de onverschillige opgewekt, zooals HIRN meent <sup>1)</sup>. Zij is gemaakt voor een gehoor, een publiek, wat met de Egyptische formules niet het geval was. Toch is er „lyrisme” aanwezig. Deze „sympathetische aethetica” verschilt echter niet van de magie, die de kunst aan zich ondergeschikt maakt. Het eenige onder-

---

1) *Origins of Art*, p. 84—85.

scheid is gelegen in de wereldbeschouwing, het beginsel is hetzelfde gebleven : macht uit te oefenen of invloed te hebben op anderen. De wereldbeschouwing van den primitieve maakt geen onderscheid tusschen de verschijnselen der natuur en hetgeen blijft leven. Voor hem zijn er in de wereld slechts zielstoestanden. Hij interpreteert wat rondom hem is volgens hetgeen hij zelf is en volgens hetgeen hij in zijn stam of in zijn familie heeft gezien. Overal, zoowel in het mineraal als in de plant denkt hij zich een ziel, een „geest”, *iemand* ; dat deze iemand een wil, een gevoel heeft gelijk aan dat der menschen ; dat hij onderhevig is aan dezelfde genoegens en smarten, aan dezelfde vreugde en wraakgevoelens, aan de liefde en den haat ; dat hij kalmeeren of in toorn geraken, overwinnen of overwonnen worden kan. Hieruit volgt, dat het uitdrukken van een gevoel of het uitdrukken van het wezen zelf van het (volgens ons) meest weerspannige, materieele ding in rhythmische kunst, álles is voor den primitieve. Indien de muziek de elementaire gevoelens van het innerlijk leven vertolkt, dan is *de geheele natuur* haar domein, omdat het psychologische leven (voor hem) *overal* is, en dezelfde wetten heeft. De dichters hebben verzen gemaakt, waarin zij zich richtten tot boomen, zon, maan, het doet er niet toe wat. Het is een overbijfsel van dit instinctieve bijgeloof, dat de mensch zichzelf overal projecteert. De primitieve musicus heeft kunnen zingen of spelen voor een plant of een mineraal, evenals TIMOTHEÛS voor ALEXANDER, omdat hij geloofde voor een persoon te staan. In een vertooning van deze soort is (of denkt zich) het *gelijke* in tegenwoordigheid van het *gelijke* (p. 141). Doch dit neemt niet weg, merken wij op, dat, ondanks deze wereldbeschouwing, die voor de intuïtie-uitdrukking, (of phantasie) slechts het materiaal, de omgeving is, de aesthetische werkzaamheid zelve als scheppend vermogen, onafhankelijk van deze wereldbeschouwing is. Deze wereldbeschouwing is evenwel zonder de uitge-

drukte intuïtie-uitdrukking niet mogelijk. Ook zonder die door COMBARIEU geschetste wereldbeschouwing worden heden nog bergen, boomen, vlag, zon, enz. „bezongen” en „toegesproken”. Alleen door een gebrekkige filosofie, die geen onderscheid maakt tusschen deze phantasie en de werkelijkheid, en zooals COMBARIEU zegt tusschen „natuur” en „geest”, is verwarring van begrippen mogelijk, waardoor die wereldbeschouwing tot stand komt. Dat derhalve een reeds gevormde intuïtie-uitdrukking, die de gevoelens vertolkt in den vorm van muziek, door den primitieve dienstbaar is gemaakt aan zijn magie, vloeide voort uit deze wereldbeschouwing, die omtrent de muziek een *aesthetica* vormde, welke hierop neerkomt, dat de muziek en de stem wonderen kan verrichten. Als nu COMBARIEU zegt (p. 10), dat de muziek beschouwd werd als een groote macht van verleiding en „charme” en hij moeite doet ons omtrent „les origines populaires de l'art musical” in te lichten, dan is dit zoo op te vatten, dat hij ons niet omtrent dien „oorsprong” inlicht, maar omtrent de *antieke aesthetica*. Want „oorsprong” is gelijkwaardig met „wezen” of „begrip” en het „opsporen” van dezen oorsprong beteekent het duidelijk maken van dit begrip. Dit heeft hij echter niet gedaan; inplaats hiervan geeft hij ons een begrip, dat er geheel van verschilt: de magie. De oorzaak dezer handelwijze moet gezocht worden in de onnauwkeurigheid van de uitdrukking imitatie (*μίμησις*) van ARISTOTELES, zooals straks nader blijken zal.

Een andere fout van zijn werk is de z. g. n. „philologische” behandeling der muziek: de beschouwingen omtrent rythme, strophe, vers, muzikale zinnen, omkeeringen (renversements), toonaarden (majeur, mineur, phrygisch, eolisch, lydisch, etc.), het „*èthos*” der rythmen en der toonaarden, lyrische soorten (thrènos, paian, dithyrambe), refreinen, repetities. Evenals sommige philologen behandelt hij deze vormen als uiterlijkheden, waarvan het innerlijk is weggelaten, waar-

door ze als abstracties verschijnen. Dat deze classificatie, overeenkomende met de methode der zoölogen, die het verscheurende dier herkennen aan zijn kaken, tanden en jukbeenderen, zijn practisch nut bezit, zal niemand ontkennen. Doch evenals men uit de classificatie der zoölogen niets te weten komt omtrent het innerlijk leven der dieren, zoo geeft ons deze classificatie van de uiterlijkheden der muziek en der taal geen begrip omtrent de „levende” muziek of taal. Wat voor inzicht omtrent het wezen der muziek geeft ons b. v. de wetenschap, dat onze moderne muziek dezelfde constructie vertoont als de „magische”, wat betreft repetities, omkeeringen, refreinen en bepaalde opeenvolgingen van „muzikale gedachten” (A. A. B. ; A. A.) ?

Kan men hieruit besluiten, dat onze moderne muziek door traditie een erstuk is der magie ? Dat het herhalen van een zelfde motief, drie of vier keer, afkomstig is van het voor het welslagen eener betoovering vereischte herhalen eener formule ? Ondanks de vele voorbeelden, die COMBARIEU geeft, om de overeenkomst in constructie te laten zien tusschem composities van b. v. MOZART en BEETHOVEN en oude magische bezweringen, is die „oorsprong” m. i. toch niet bewezen. Daaruit volgt integendeel, dat die repetities, het rythme enz. niet te scheiden zijn van de intuïtie-uitdrukking, die bij de magische zangen reeds krachtens die intuïtie als algemeen werkzaam menschelijk beginsel, als kunst, aanwezig waren. Een classificatie kan alleen plaats hebben, indien de feiten aanwezig zijn en verkeerd is het nà de classificatie en nà de door het abstracte denken gevormde „wetten” de feiten afhankelijk te stellen van die abstracties. Daar de muziek evenals elke andere kunst zielstoestanden vertolkt en deze zielstoestanden hunne uitdrukking bezitten in het rythme enz., zoo is het niet te verwonderen dat men, sprekende over het „èthos” der rhythmten, dit „èthos” verdeeld heeft in kalmeerend (hesychastisch), opwindend (diastaltisch) en beklemmend (sustaltisch), met hunne onderverdeelingen. Indien

nu na deze classificatie de ouden aan elk dezer vormen een vermogen hebben toegekend, dat voortvloeide uit hunne wereldbeschouwing, dan is daarmee toch nog niet aangetoond, dat de moderne muziek — indien zij tot dezelfde verdeling aanleiding geeft — van de magische zangen, via het kerkgezag afstamt. Een classificatie geeft steeds moeilijkheden. Dit beseft COMBARIEU ook: „Hoe zouden wij thans rhythmten hebben, die geclassificeerd zijn volgens een zekere schaal der gevoelens, nu een der duidelijke tendensen der moderne kunst, in het algemeen die is, het rythme te vermijden?” (p. 246). Deze tendens is echter ook een gevoelstoestand, die nog niet geclassificeerd is! „Wat de (moderne) musicus wil nabootsen, is niet zoo'n *bepaalden gevoelstoestand*, voor welks uitdrukking de ouden *eveneens een bepaald rythme* aanwendden, omdat zij dien toestand beschouwden als iets, *dat de vastheid van een plastischen vorm had*, — wat hij verlangt is het inwendige leven der ziel, (die steeds actief is, d. w. z. nooit vast), direct weer te geven door hare diepstliggende karaktertrekken meer dan hare concrete vormen te omvatten, een ziel, die ongetwijfeld onderhevig is aan periodiciteit, maar zulks is op de wijze der golven van de zee, d. w. z. onbestendig en gedifferentieerd in het rythme zelf. Voeg daarbij dat alle muziek essentieel werk der verbeelding is en dat de moderneren door aesthetische onvoldaanheid met de oude manier van doen er op uit zijn het répertoire der beelden, waarmee men nabootst, te variëren”. (p. 247). Was dus de tovenaars-musicus gebonden aan een uiterlijk schematische en mechanische, dit belet niet, dat hij kunstenaar kan zijn. Ook de architect is gebonden aan hout, steenen, ijzer, enz., maar zijn intuïtie is als geestelijke werkzaamheid dezelfde als die van den musicus of den schilder. Het materiaal en de omstandigheden variëren steeds, daarom heeft ook elk kunstproduct zijn eigen grenzen, die het niet overschrijden kan. Alle kunst als universeel beginsel is één, al verbijzondert zij zich in enkelheden,

die als zoodanig afzonderlijk staan, maar die alle toch kunst zijn.

Indien derhalve de tovenaars-zanger tevens kunstenaar is, zal hij zijn magischen zang voorzien van hetgeen uit zijn musicale talenten voortvloeit. Voor die magische zangen, die geen kunstwaarde hebben, maar slechts utilitisch zijn en waarvan de repetities en rhythmten niet ontstaan zijn uit de aesthetische intuïtie, geldt hetzelfde als voor de nuttige bouwwerken zonder eenige kunstuiting. Ook deze hebben hunne herhalingen (kapsantten) evenals de artistieke gebouwen (arcaden) en ornamenten (randversiering). Utiliteit en kunst kunnen goed samengaan, derhalve ook magie en zang. Maar aangezien zij beide autonoom zijn, kan het een niet uit het andere ontspringen. Hun beider oorsprong is de menschelijke geest, die zoowel theoretisch als practisch, d. w. z. aesthetisch, logisch; oeconomisch-utilitisch en moreel is. Zoowel de primitieve als de moderne mensch zijn volmaakt, omdat zij als geestelijke wezens zich aesthetisch en logisch hebben uitgedrukt, oeconomisch en moreel hebben gehandeld. Evenals de moderne mensch heeft ook de primitieve zijn kunst-opvatting gehad, zijn *aesthetica*: zijn logische gedachten over kunst. Dat deze ideëen den schijn kunnen wekken, alsof de kunst uit de magie komt, vinden wij aan het eind van COMBARIËU'S werk: „De mensch is een wezen van *gevoel* en *verbeelding*; daarom is hij in den grond bijgeloovig, en bijgevolg *beurtelings*, tovenaars, dichter, musicus. In de nevelen van het meest verwijderde voorhistorische verleden, verschijnt deze *idee*: de muziek is bij uitstek een macht van verleiding en „*charme*”. Na in dienst te zijn geweest van de meest dringende behoeften van het bestaan, dorst en honger, vrede en oorlog, liefde en haat, gaat deze *idee* over op het religieuze gebied, waar zij de lyrische poëzie inspireert en domineert, van daar *doet zij* door een eindlooze ontwikkeling alle profane kunst *ontstaan*, hare soorten van compositie, haar techniek, de gedachten samengaande met hare

uitdrukkingswijzen, haar rol in alle omstandigheden van het politieke leven: en de invloed van haar werkzaamheid is tot op het oogenblik te herkennen, waar het woord charme niet meer gebezigd wordt voor de wonderen in den kosmos objectief teweeggebracht, maar voor die wonderen van geestelijke (morale) transformatie, waarvan de ziel van den hoorder de schouwplaats is" (p. 360—361). Dat de kunst deze „wonderen" kan teweegbrengen, vindt zijn oorzaak niet in de kunst qua kunst, maar in de praktische gevoelens, die ons bij het hooren van een muziekstuk beheerschen. De Belgische opstand van 1830 had zijn aanleiding in „La Muette de Portici", maar hoe waren de gevoelens der Belgen reeds? Het *aesthetische* van de „Marseillaise" kan door den „Die Wacht am Rhein" zingenden Duitscher niet gewaardeerd worden en omgekeerd deze niet door den Franschman.

Al bestond nu deze „idé" sinds onheugelijke tijden, kan men dáárom dus zeggen: „la musique sort de la magie"? Mag men zeggen: Omdat de primitieve met zijn gebrekkige filosofie de muziek geïdentificeerd heeft met de magie, moet ook de oorsprong der eerste in de tweede gezocht worden? Natuurlijk niet. En toch komt COMBARIEU tot deze conclusie. „Een beroemde theorie zegt: alle poëzie is een imitatie, d. w. z. een reproductie van gevoelstoestanden. ARISTOTELES heeft dit in verschillende van zijne werken uiteengezet. In de *Poetica* zegt hij, dat men niet alleen door kleur en teekening imiteert, maar ook met behulp van de stem, het woord, het rythme en de muziek <sup>1)</sup>, hetzij afzonderlijk, hetzij vereenigd. In het achtste boek van zijn *Politica* beweert hij, dat er in de muziek reproductie is der moreele gevoelens. In een der hem toegeschreven „problemen" is deze vraag gesteld: Waarom geven de rhythmten en de melodische oopen-

---

1) Dit is ook de gedachte van PLATO. Rep. II 373 B. Leg. II 668, IV, 719 etc., voegt C. er in een noot aan toe.



volgingen, hoewel zij slechts uit tonen bestaan, ziels-toestanden weer, terwijl dit niet zoo is voor den smaak en den reuk? Deze imitatie-theorie verschijnt als een echo van de ideeën der primitieven, weer opgenomen door een geleerde, in wien zij hare rechtvaardiging vinden <sup>1)</sup>. De muziek is inderdaad gebaseerd op de imitatie. Deze idee kan ons verklaren, waarom er een muzikale magie geweest is en ons dus er op wijzen, hoe de verschillende kunsten ontstaan zijn (pris naissance), terwijl zij ons in staat stelt de moderne ideeën aan die van het verst verleden te verbinden. De imitatie-theorie, evenals die van KRATYLOS over de waarde der woorden en die van PLATO over het ontstaan der getallen (en misschien ook over de Ideeën) is de voortzetting (reprise) onder rationeelen vorm, door een kritischen geest, van populaire en zeer oude begrippen, die een filosoof van de 4e eeuw onzer jaartelling nog kon volgen zonder de erfelijkheid, die zijn gedachte leidde, te vermoeden. Deze imitatie-theorie, zoo opgevat, verschijnt ongetwijfeld met een minder artistiek karakter dan in de analyses van een ARISTOTELES, maar zij is diep *philosophisch*: zij heeft iets minder droogs en iets meer menschelijks; zij heeft hare diepliggende wortelen in een beginnend, instinctief universeel geloof", dat evenwel een dwaling kan zijn, moeten wij er aan toevoegen.

„La musique sort de la magie" wil dus zeggen, dat de muziek zich heeft vrijgemaakt van de magie, wat zij kon doen, omdat zij onafhankelijk van de magie bestaat en bestond, terwijl de magie zich van de „imitatie" bedient en haar bestaan dankt aan een bijgeloof, dat hier en daar nog niet verdwenen is.

Tot zijn eer moeten wij evenwel zeggen, dat COMBARIEU

---

1) In een noot zegt C. dat ARISTOTELES de *imitatie* als een „agrément" beschouwt (*ἡδυσμα*) en verwijst naar *Poetica* c. 6. Dit zal wel een vergissing zijn. Wel komt het woord *ἡδυσμάτων* (c. 6. einde) voor in verband met de muzikale compositie, die als vijfde bestanddeel der tragedie een groot veraangenamingsmiddel is: τῶν δὲ λοιπῶν πέντε ἢ μελοποιία μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων.

ook goed heeft ingezien, dat de muziek zonder de magie kan bestaan. „Er ligt niets vernederends in het feit, dat men de geschiedenis der muzikale kunst herleidt tot de idee der magische incantatie. In de gewoonte der incantatie zie ik in rudimentairen staat een werk der verbeelding, zelfs van geheime sympathie en van gevoel, de werkelijke kiem van alle poëzie en van alle metaphysica, de bron der kunst zelve. Men moet van den oorsprong af bij den mensch een muzikalen zin veronderstellen, duister, maar diep. Indien de muziek niet voortgekomen was uit hetgeen het intiemste in het menschelijk gemoed is, en indien zij, in het begin, slechts een hulpmiddel ware geweest om bepaalde moeilijkheden des levens weg te ruimen, dan zou zij, als eenmaal deze moeilijkheden door de voortschrijding der beschaving zijn weggenomen, verlaten zijn geworden..... Maar voor de kunst, die een luxe is (!), is er voor het levend wezen de machtige noodzakelijkheid, om zich het leven te verzekeren, en de muzikale aanleg (aptitude) heeft zich eerst gemanifesteerd in een zeer utilistischen zin” (p. 10).

COMBARIEU'S fout is in dit opzicht dus hierin gelegen, dat hij de imitatie van ARISTOTELES, die een *theoretische* werkzaamheid is, een erfstuk heeft genoemd van het *beginsel* der magie, d. w. z. met de begeerte, den wil, die zich onder invloed van een wereldbeschouwing bediend heeft van de imitatie. Dit beginsel is derhalve *practisch*, terwijl het beginsel van alle kunst *theoretisch* is.

Bovendien is het begrip *μίμησις* niet voldoende om de aesthetische werkzaamheid te definieeren. Immers een nabootsing vooronderstelt een *uitwendige* wereld, hetzij materieel of geestelijk, die buiten het subject is, zoodat de imitatie niet is activiteit, maar passiviteit, een lijdelijk ontvangen en copieeren van het transcendente. De kunst is op die wijze slechts *schijn*, of nog erger, *schijn* van den *schijn*, indien men met PLATO de materiële wereld beschouwt als het afbeeldsel der transcendente ideeën.

Ook ARISTOTELES' opvatting der kunst, hoewel beter dan die van PLATO, vermocht de kunst niet te bevrijden van dezen schijn: Volgens hem moet men in de poëzie (tragedie en epos) het onmogelijke, indien dit waarschijnlijk is, verkiezen boven het mogelijke, dat ongehoofbaar is; hij maakt zodoende het ongerijmde tot iets aangenaams.<sup>1)</sup> Het kunstwerk, mag dus het *geloofelijke ongerijmde* bevatten, d. w. z. den *schijn* en dient als veraangenamingsmiddel! Elke (goede) kunst houdt echter „*waarheid*” in, d. w. z. het stellen en oplossen van een *probleem* (hoewel niet in filosofischen zin), wat het onmiddellijke leven, ons gevoel, niet doet. Zij geeft geen „*ideeën*”, zooals SCHOPENHAUER en TAINE meenen, maar de *waarheid*, indien men hieronder verstaat het theoretische, contemplatieve bewustzijn omtrent het leven en het gevoel, zonder evenwel de *logische* *waarheid* te zijn, die dit bijzondere leven onder een algemeen gezichtspunt brengt. Zoo opgevat is het aesthetische bewustzijn niet de passiviteit van het gevoel, maar een *scheppend beginsel*, dat weer onderscheiden moet worden van dat andere scheppen des geestes, dat de wereld *verandert* door zijn *wil*.

Ten slotte nog een enkel woord over de „kunstwetenschappelijke” richting. Haar handelwijze komt overeen met die van den wiskundige, die b. v. de gewone breuk  $\frac{1}{3}$  in een teindeelige wil uitdrukken. Indien men het begrip kunst voorstelt door de verhouding 1 : 3 en men dit begrip wil meten met een voorloepig aangenomen definitie, voorgesteld door de verhouding 1 : 10, dan is het gevolg

$$\frac{1}{3} = 0,333\dots \text{ enz. of } 0,3$$

Bij welke decimaal men ook ophoudt, *nooit is*

$$\frac{1}{3} = 0,3333\dots$$

---

1) Poetica c. 24. 1460a 25—35; προαιρεῖσθαι τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δύνατα ἀπίθανα... ὁ ποιητὴς ἀφανίζει ἡδύνων τὰ ἄτοπον. Zie ook het begin van c. 25.

Voor de gelijkheid wordt geëischt :

$$\frac{1}{3} = 0,33\dots\dots 33\frac{1}{3}.$$

Laat men nu de laatste breuk  $\frac{1}{3}$  na de  $n^{\text{e}}$  decimaal weg, dan heeft men tevens het juiste begrip  $\frac{1}{3}$  weggelaten. Het zoogenaamde *naderen* tot de juiste uitkomst is slechts van *practisch* belang. De kunstwetenschap zal dus wel, zooals trouwens elke empirische wetenschap, praktische resultaten verkrijgen, maar een inzicht in het wezen der kunst kan ze nooit verkrijgen, omdat juist steeds die laatste verhouding  $\frac{1}{3}$  (kunst) weggelaten wordt.

Dit voor het filosofische inzicht niet toelaatbare verwaarloozen, past men toe, als men het geniale wil onderscheiden van de gewone dagelijksche intuïtie-uitdrukking (= kunst). Omdat  $\frac{1}{3}$  verbonden is met een kwantitatief zeer gering gedeelte ( $n^{\text{e}}$  dec.), meent men de verhouding te mogen weglaten. Het genie verschilt van den „gewonen” mensch slechts hierin, dat hij kwantitatief meer voorstellingen heeft en tot een geheel vereenigt dan de alledaagsche mensch. Qualitatief is het aesthetisch bewustzijn bij beide dezelfde, evenals  $\frac{1}{3}$  qua verhouding dezelfde is als de  $\frac{1}{3}$  uitgedrukt in de  $n^{\text{e}}$  decimaal.

#### NASCHRIFT.

In verband met het bovenstaande kan nog gewezen worden op een ander geval van verwarring tusschen theoretische en praktische geestesuitingen, dat men aantreft in het boek van den heer H. BAKELS: „Het instinct der onsterfelijkheid” (Nederlandsche Bibliotheek N°. 405, 1920). De schrijver geeft een verzameling van getuigenissen in proza en in poëzie, van 100.000 j. v. C. tot heden, waarin dit instinct is uitgedrukt. Het is evenwel, evenals de geslachtsdrift en de trekdrang der

vogels een practische uiting des geestes : een verlangen naar of een vrees voor het behoud der persoonlijkheid. Dit instinct kan niet liegen, zegt de schr., omdat de stelling, die aanneemt, dat de „Instinctus divinus” dwaalt, hetzelfde is als afstand te doen van een fragment zijner eigen persoonlijkheid ; wat onmogelijk is : men kan nog gemakkelijker zijn vleezen hart wegopereeren. — Als nu *naast* dit fragment (de practische persoonlijkheid) een theorie, een geloof omtrent de onsterfelijkheid ontstaat, dan is dit nog geen bewijs voor de waarheid dezer theorie of van dit geloof. De instinctus divinus kan evenals de geslachtsdrift op werkelijkheid berusten. Hij bestaat en is zuiver menschelijk. Maar dit wil dan niet zeggen, dat die practische wilsuitingen (drang, drift, vrees, verlangen) als werkelijkheden vereenzelvigd mogen worden met de theoretische uitspraak omtrent de waarheid der onsterfelijkheidsgedachte. Het is slechts een theoretische bewering, dat die uitingen bestaan. En omgekeerd : indien deze gedachte of de theorie waar is, dan geldt zij onafhankelijk van het gemis van dat verlangen of die vrees, enz. Een beroep op het z.g.n. sub-limineele bewustzijn, vertroebelt eveneens het onderscheid tusschen theorie en practijk. Is dit onderbewustzijn theoretisch of practisch ? Dit vage begrip is de duisternis, waarin alle katjes grauw zijn.

*Delft*, December 1920.

---

# HET RECHT IN ZIJN VERHOUDING TOT MORAAL, MACHT EN RECHTSGEVOEL

DOOR

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

---

## I.

Op het gebied der wijsbegeerte onderscheiden wij gemeenlijk een drietal hoofdoordeelen: dat omtrent waar en onwaar (logica); dat omtrent goed en kwaad (ethica); en dat omtrent schoon en leelijk (aesthetica). Deze drie soorten van oordeelvelling vertegenwoordigen verschillende zijden van ons zoo samengesteld geestesleven; zij zijn wel is waar niet met elkander in onverzoenlijken strijd, maar zij zijn toch het uitvloeisel van zeer uiteenloopende gezichtspunten en geraken daardoor niet zelden met elkander in botsing en wrijving.

De vraag ligt voor de hand, waar dan nu de onderscheiding „recht en onrecht” is onder te brengen. Zonder meer is duidelijk, — en door niemand zal dit wel in twijfel getrokken worden, — dat laatstgenoemd oordeel het meest is gelegen in de richting van dat omtrent goed en kwaad, zooals dit belichaamd is in de moraal. De gewichtige vraag doet zich evenwel voor, of recht en moraal geheel samenvallen, in dien zin dat het recht een specifiek *onderdeel* vormt van het ruimere gebied der moraal,

dan wel of wij hier te doen hebben met twee wel is waar verwante, maar toch in wezen zeer verschillende oordeelsgebieden. Graphisch zouden wij die beide zienswijzen aldus kunnen verduidelijken, dat wij in het eerste geval te doen hebben met twee cirkels, waarvan de eene kleinere geheel valt binnen den anderen, terwijl in het laatste geval de twee cirkels elkander gedeeltelijk bedekken, zoodat zij elk een gedeelte van hunnen inhoud samen gemeen hebben.

Een nauw verband tusschen recht en moraal, tusschen zedelijke en rechtsnormen is vooral aangenomen en bepleit door de *naturrechtelijke* school. De rechtsorde wordt hier tot een deel der *zedelijke* orde en verordeningen. Niet *elke* zedewet is volgens haar rechtswet, maar wel omgekeerd elke rechtswet zedewet; want zonder dat waren alle rechtsverordeningen niets anders dan *dwang*-maatregelen. Zoo zegt b.v. TRENDELENBURG, om slechts een enkel voorbeeld te noemen, in zijn „*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*” (pag. 76): „Das Recht ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht dass das *sittliche* Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann: die äussere Allgemeinheit der *sittlichen* Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist”. En in onze dagen verklaart STAMMLER, die een soort van natuurrecht met wisselenden inhoud predikt<sup>1)</sup>: „Der Materie nach haben richtiges (d. h. als gerecht wirkendes und empfundenes) Recht und *sittliche* Lehre das *gleiche* Gebiet”; ofschoon ook volgens hem de zedeleer zich meer bepaaldelijk bezighoudt met de gezindheid der menschen, terwijl hunne gedragingen het arbeidsveld van het recht vormen.

Op een dergelijk standpunt kan men tot de conclusie komen dat, ware slechts de zedelijkheid volkomen verwerkelijk, het recht zoude worden tot iets overtolligs: in eene volmaakte maatschappij, waarin een ieder zijn

---

1) Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1902, pag. 56.

plicht deed, ware voor het recht geen plaats meer. Evenwel, men vergeet daarbij dat de inzichten omtrent dien plicht zeer uiteenloopen, evenals de voorstellingen en denkbeelden omtrent het algemeen belang, en daarmede ook de gevolgtrekkingen, daaruit afgeleid ten opzichte van het rechtmatige. Daarom bleef dan toch altijd een voor ieder geldende leiddraad in deze aangelegenheid wenschelijk, ja onmisbaar, dewelke door de wet van hooger hand ware te verstrekken en aan te geven.

De zoeven genoemde zienswijze der natuurrechtelijke school zoekt het recht te ethiseeren. De grenzen tusschen moraal en recht worden opgeheven, en de rechtsphilosophie wordt tot een soort van moraalphilosophie. Zoo doende wordt het recht voor een groot deel beroofd van zijn *zelfstandig* karakter. Hiermede nu kunnen zeer velen zich niet vereenigen. Volgens hen mag natuurlijk het recht nimmer een immoreel karakter dragen; maar dit neemt niet weg dat het niet in de eerste plaats een moreele strekking heeft en dat zijn doel vóór alles ligt niet in een bescherming van ethische, maar veeleer van *rechtsgoederen*.

Inderdaad, recht en moraal kan men niet zonder meer doen samenvallen. Een ieder onderscheidt *zedelijke* en *rechtelijke* plichten, *juridische* en *moreele* schuld. De wet b.v. straft slechts in zóóverre den misdadigen wil, als deze zich heeft omgezet en kenbaar gemaakt in een strafbare gedraging. Misdadig in ethischen en in strafrechtelijken zin is niet hetzelfde: in laatstgenoemden kan van misdaad slechts gesproken worden, waar de handeling niet alleen moreel strafwaardig is, maar daarnevens ook door de wet met straf bedreigd wordt. Juist op het gebied van het strafrecht is het verschil tusschen juridische en moreele beoordeeling duidelijk in 't oog springend. Zoo bijv. in de geringere bestraffing der *mislukte poging*. Het gevolg toch wordt in het strafrecht mede in rekening gebracht, ofschoon dit met de *moreele* wilsschuld niets heeft uit te staan en deze even groot blijft of het gewenscht gevolg al dan niet uitblijft, aangezien dit niets wijzigt



aan de immoreele gezindheid en veelal alleen afhangt van zuiver toevallige omstandigheden, geheel buiten de psyche des daders om.

Bij dien stand van zaken is het begrijpelijk, dat juristen zoowel als wijsgeeren veelvuldig gezocht hebben naar de grondslagen waarop het verschil tusschen recht en moraal berustte, en getracht hebben aan te geven waarin dat verschil in wezen bestond. Volgens AHRENS b.v. paste het recht zich aan aan den beschavingsgraad van het volk waaronder het vigeerde, maar zijn de grondstellingen der moraal daarvan onafhankelijk en *niet* veranderlijk naargelang van historische omstandigheden of volkskarakter. Een dergelijke tegenstelling evenwel is niet anders dan willekeurig. Want zoowel van het denkbeeld van het goede als van dat van het rechtmatige zijn de verschijningsvormen afhankelijk van nationaal karakter en historische gegevens: de ethische idealen der menschheid wisselen evenzeer als die omtrent schoonheid en recht. Zoo schrijft zelfs een man als Prof. GEESINK<sup>1)</sup>: „Evenmin als een algemeen geldend positief recht, bestaat onder de menschen een algemeen geldende zedelijkheid; er is verschil in de normen, waarnaar menschen op aarde elkander en zichzelf zedelijk beoordeelen”. De beoordeelingen in verschillende tijden en bij verschillende volkeren van bloedwraak, menscheneterij, prostitutie, polygamie, huwelijk met bloedverwanten, homosexueelen omgang, dooding van gebrekkige pasgeborenen, slavernij, zelfmoord en zoovele andere ethnologische verschijnselen meer, zijn als even zoovele voorbeelden aan te voeren ten bewijze van de zoeven genoemde stelling.

Wil men dus beweren dat het recht *historisch* ontstaan is, terwijl de zedelijkheid als een *a priori* in den mensch liggend gegeven is op te vatten, dan blijkt dit punt van onderscheiding tusschen die beide bij nadere overweging van slechts zeer betrekkelijke waarde en geenszins toe-

---

1) Zedelijkheid en recht. Amsterdam 1909, pag. 69.

reikend ter verklaring van het wezensonderscheid. Veeleer kan men zeggen, dat het recht de uitdrukking is van het ethisch niveau van zeker tijdperk. Want de voorstellingen omtrent de gerechtigheid ontwikkelen zich in verband met de heerschende algemeene beschaving, en zij ondergaan omvormingen in verband met de zich wijzigende ethische inzichten en maatschappelijke stroomingen.

Zien wij dan om naar minder twijfelachtige verschillpunten tusschen recht en moraal, dan is vóór alles te wijzen op het feit dat het zedelijkheidsgebied *veel uitgebreider* is dan het rechtsgebied. Het recht houdt zich bezig met de menschelijke handeling als wilsuiting; inwendige psychische gebeurtenissen evenwel, die zich *niet* in eenige wilsdaad omzetten maar die beperkt blijven tot wenschen en begeerten zonder meer, staan buiten het recht: in deze laatste blijft men volkomen vrij en onaangetast, hoe hun karakter ook zijn moge. Maar wél zijn, getuige de Bergrede, dergelijke overwegingen en gemoedstoestanden onderworpen aan *moreele* beoordeeling.

Zoo ook bestaan er moreele rechten en plichten, die geheel vallen buiten het geschreven recht. Bij een gezonden rechtstoestand is wél elke inbreuk op het recht er tegelijk eene op de moraal, maar niet omgekeerd elke inbreuk op de moraal er eene op het recht. Dat inderdaad het zedelijk gebied veel omvangrijker is dan het rechtsgebied, blijkt al dadelijk hieruit dat, werd het recht in alle opzichten geëerbiedigd en er in geen deele aan te kort gedaan of inbreuk op gemaakt, daarmede nog hoe genaamd niet zou zijn bewezen, dat nu ook het zedelijk peil en de algemeene zedelijke gedraging zich door een bijzondere hoogte kenmerken. Zoo zegt LIEPMANN <sup>1)</sup>: „Wir können uns eine ganze Reihe von schwersten Angriffen gegen den sozialen Frieden und die Rechtsordnung denken, die ein Unrecht ohne Straffolge

---

1) M. LIEPMANN. Einführung in das Strafrecht, pag 13.

darstellen". Het is welbekend, hoe juist de meest geslepen en immoreelste misdadigers, die een pest zijn voor de maatschappelijke samenleving en den verderfelijksten invloed oefenen, het door listig en voorzichtig optreden weten te vermijden, in handen van het gerecht te geraken door handelingen die onder de wet vallen. Rechtens blijft veel ongestraft, wat moreel niet valt te billijken.

Dat alzoo niet *alle* moreel afkeurenswaardige gedragingen, ook al heerscht eenstemmigheid van gevoelen omtrent haar afkeurenswaardig karakter, door het positieve recht bestreden worden, vindt zijn grond hierin, dat alleen die gedragingen juridisch als onrechtmatig worden gebrandmerkt en vervolgd, door welke de levenswaarden der maatschappij worden bedreigd en aangetast. Tot zulke onaantastbare levensbelangen der maatschappij zijn dan te rekenen lijf en leven, lichamelijke vrijheid, gezin, eigendom, openbare eer harer leden. Het recht is volgens HAMAKER dat gedeelte der maatschappelijke zedelijkheid, hetwelk de staat uit hoofde van zijn onontbeerlijkheid aan zich getrokken en gesanctionneerd heeft. Vandaar dat JELLINEK van het positieve recht spreekt als van een *ethisch minimum*, welks handhaving, zoo noodig met dwang, noodzakelijk is voor de mogelijkmaking en instandhouding van de menschelijke samenleving. Het recht vormt volgens hem de som van de „Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft“, „das minimum sittlicher Lebensbetätigung und Gesinnung, das von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird“<sup>1)</sup>.

Het gebied, waarover de moraal zich uitstrekt, is dus veel omvangrijker. De oneerlijkheid in daden en de onoprechtheid in gesproken woorden worden slechts voor een zeer klein gedeelte door de wet vervolgd. Het opeischen van schuldbetaling van een behoeftige is rechtens geoorloofd, waar het moreel wellicht wordt

---

1) G. JELLINEK. Die socioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien 1878, pag. 42.

afgekeurd. Rechtsplichten hebben wij slechts tegenover *anderen*, terwijl wij zedelijke plichten als matigheid en zelfbeheersching ook tegenover *onzelfen* hebben. En die zedelijke plichten, zooals b.v. menschlievendheid en medelijden, blijven onverminderd van kracht, ook al worden zij niet tegenover onszelfen vervuld, terwijl de vervulling van rechtsplichten ook van anderen ten onzen opzichte kan geëischt worden.

De mindere omvangrijkheid van het rechtsgebied is evenwel niet het *eenig* kenmerk, waardoor het zich onderscheidt van de moraal. De laatste houdt zich in haar oordeel inzonderheid bezig met 's mensen *gezindheid*. Deze gezindheid, in zooverre zij een blijvend karakter draagt, zou men kunnen omschrijven als „de doorlopende tot een gedragslijn verheven wilsrichting”. En al naarmate die gezindheid in hare beweegredenen en doeleinden beantwoordt aan bepaalde eischen en plichten, wordt zij als deugdzaam of ondeugdzaam aangemerkt.

Ten opzichte van het wettelijk rechtmatig handelen nu speelt die gezindheid eene slechts ondergeschikte en bijkomstige rol. Een aanmerkelijk onderscheid tusschen recht en ethos is hierin gelegen, dat het eerste zich bezighoudt met de ordening van *uitwendige*, de laatste met die van *inwendige* betrekkingen der mensen tot elkander. Hierop berust KANT's bekende onderscheiding van *legaliteit* en *moraliteit*. De eerste let weinig of niet op de inwendige drijfveeren, maar bekommert zich bij voorkeur of uitsluitend om de uitwendige handelingen en gedragingen; zij streeft er slechts naar, orde en vrede te handhaven onder de mensen in hunne onderlinge verhoudingen en samenleving. De moraliteit daarentegen let op de *wilsgesteldheid*; zij neemt geen genoegen met de handeling, maar vraagt naar de gezindheid met welke deze volbracht wordt; zij wenscht het goede betracht te zien om zijn zelfs wille en houdt rekening met 's mensen karakterneigingen en beweegredenen, -- in één woord, zij bemoeit zich met inwendige verplichtingen,

waarmede de wet zich niet inlaat. Zoo kan, naar wij reeds boven zagen, iemand rechtens vlekkeloos en onaantastbaar zijn en toch zedelijk allesbehalve onschuldig. „So unmoralisch auch der Mensch sein mag”, zegt FEUERBACH, „so legal kann er dennoch handeln: die grösste Legalität kan neben der grössten Immoralität bestehen; denn ein Mensch hört darum nicht auf klug zu sein, wenn er unmoralisch ist”.

KANT's zoeven genoemde onderscheiding is ongetwijfeld van groote beteekenis. Maar zij is niet volkomen streng door te voeren, aangezien in het recht, zij het al in veel geringer mate, ook wel met de gezindheid wordt rekening gehouden, zoo b.v. met het motief in het strafrecht „Es is nicht wahr”, zegt BEROLZHEIMER <sup>1)</sup>, „dass das Recht nur die objective Handlung ins Auge fasse; vielmehr ist es regelmässig die Handlung plus Gesinnung, die das Recht regelt”. Omgekeerd spelen bij de moraliteit niet slechts de gezindheden, maar ook de daaruit voortvloeiende handelingen op zichzelf een rol. Ook al is men geen streng utilist, eudaemonist of pragmatist, toch zal wel niemand in de praktijk alleen de bedoelingen en beweegredenen laten gelden in zijn zedelijke beoordeelingen. Wat het oordeel over de persoon betreft, dit zal zeer zeker in de eerste plaats zich richten naar de gezindheid; maar op grond van deze alléén zal toch het oordeel over de handeling niet gunstig of ongunstig uitvallen: een prijzenswaardige beweegreden zonder meer rechtvaardigt nog niet elke daaruit voortvloeiende daad. Het oordeel over de daad en over den dader zijn zeker streng uiteen te houden, en die uiteenhouding vermag menig misverstand en strijdpunt op te heffen; maar die beide oordeelen zijn niet altijd volkomen scherp te splitsen en zij beïnvloeden elkander veelal aanmerkelijk.

---

1) FR. BEROLZHEIMER. System der Rechts- und Wirtschaftspraxis. Bd. III, pag. 147.

Een derde fundamenteel verschil eindelijk tusschen moraal en recht vinden wij in de omstandigheid, dat rechtsplichten *afdwingbaar* zijn, zedelijke plichten daarentegen uit eigen beweegkracht vervuld worden. Het recht, zoo zou men kunnen zeggen, is het afdwingbaar deel der ethische voorschriften: „der Zwang”, zegt STAHL <sup>1)</sup>, „erschien von jeher als der hauptsächlichsste, namentlich handgreifliche Unterschied von Recht und Moral”. De moraal oefent haren invloed op de gedraging door middel van de psyche in den vorm van intellectueel inzicht en wilsimpulsen; maar het recht beschikt over een uitwendige macht, welke aan de moraal ontbreekt. Zoo worden aanvankelijke zeden, hoe invloedrijk ook, eerst dan tot recht, wanneer er een macht aanwezig is welke dwingt tot hare nakoming. Het recht is dus in 't algemeen *heteronoom*, de zedelijkheid *autonoom* van karakter. Maar men vergete ook hier wederom niet, dat men hierbij niet te doen heeft met een *absoluut* onderscheid in wezen, maar slechts met een, zij het dan ook gewichtig, onderscheid in *graad* <sup>2)</sup>. Aan de eene zijde toch zal het recht nimmer blijvend zijn gezag kunnen oefenen, indien het slechts een machtsuiting vertolkt en niet wortelt in een aanwezig rechtsbewustzijn; terwijl aan de andere zijde de zedelijke gedraging voor een groot deel voortspuit uit allerlei machten en invloeden van buiten als publieke opinie, vrees voor het oordeel van anderen enz. en geenszins alleen uit innerlijke overtuiging en zelfbepaling.

Eindelijk zijn nog enkele andere verschilpunten van minder overwegende beteekenis aan te voeren. Zoo b.v. dat in 't algemeen het recht de grenzen der bevoegdheid omschrijft en zekere handelwijzen vooroorlooft en toelaat, terwijl de zedewet meer in positieven zin gedragingen verbiedt of gebiedt, — zelfs wel verbiedt van zeker

---

1) Rechts- und Staatslehre, 3 Aufl. 1854, pag. 197.

2) Vgl. EHRlich. Grundlegung der Soziologie des Rechts, pag. 135.

wettelijk recht gebruik te maken, b.v. in geval van woeker enz. Zoo ook kan volgens LIPPS de zedelijke plicht gebieden aan den dwang der rechtsnormen weerstand te bieden en „dem Rechte — d. h. in diesem Falle : der legalisierten Gewalt — zum Trotz das Rechte zu tun”.

M. a. w. in bepaalde gevallen zou gewetensplicht gaan boven het wettelijk recht. Het is evenwel zonder meer duidelijk, dat bij de huldiging van een dergelijk beginsel er groot gevaar bestaat voor subjectieve willekeur in toepassing, zoodat er in elk geval uiterst omzichtig mede moet worden omgegaan en het slechts bij hooge uitzondering mag worden aangewend, in geval de gegronde meening kan worden gekoesterd, dat zulk een eigenmachtige afwijking door ieder weldenkende zal worden gebillijkt. Ongetwijfeld echter kan zich het geval voordoen van een „*summum jus summa injuria*”. Trouwens ook de wet zelve erkent dit door in sommige gevallen, zooals in *noodweer*, inbreuk op hare verbodsbepalingen te gedoogen, evenals in de moraal b.v. het recht van noodleugen in sommige gevallen wordt gebillijkt.

Alles bijeen genomen en saamgevat komen wij dus tot de slotsom, dat recht en moraal niet samenvallen, maar toch nauw verwant zijn, aangezien de verschillpunten welke tusschen beide bestaan meer een relatief karakter dragen dan een absoluut wezensonderscheid daarstellen.

## II.

Wij moeten thans uitvoeriger terugkomen op eene kwestie die wij zooveen aanroerden, namelijk de rol van het *dwangmoment* in het recht. Wij zagen reeds, dat hierin een zijner belangrijkste kenmerken is gelegen. „Rechtspflichten”, zegt KANT, „sind solchen die erzwungen werden können”. Een rechtstoestand treedt eerst dan in, wanneer er beschikt wordt over de benooidigde

macht om het rechtsvoorschrift te doen eerbiedigen : la loi n'existe que si on la respecte (CRUET). Ligt men, naar BERGBOHM opmerkt, het dwangmoment uit het rechtsbegrip, dan verleent men daarmede aan allerlei bloote zedewetten en zederegelen toegang tot het rechtsgebied en komt de grensscheiding tusschen recht en zede te vervallen <sup>1)</sup>).

Zodoende is het niet te verwonderen, dat aan dien dwang zeer de aandacht is geschonken en hij een bestanddeel vormt van ontelbare omschrijvingen van het recht. Tot bewijs hiervan mogen eenige uitlatingen volgen van bekende rechtsgeleerden. Reeds KANT had gezegd : „Das strikte Recht is die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges". In soortgelijken zin schrijft de Hegeliaan LASSON in zijn System der Rechtsphilosophie <sup>2)</sup>): „Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergibt dem Begriff des Rechts ; was die im Zwange liegende Garantie nicht für sich hat, darf nicht Recht heissen". Onze tijdgenoot RUDOLF STAMMLER merkt op <sup>3)</sup>): „Recht ist die ihrem Sinne nach unverletzbar geltende Zwangregelung menschlichen Zusammenlebens". En VON JHERING is van meening <sup>4)</sup>): „Der vom Staate in Volzug gesetzte Zwang bildet das absolute Kriterium des Rechts ; ein Rechtssatz ohne Rechtszwang ist ein Widerspruch in sich selbst, ein Feuer das nicht brennt". Volgens hem is het recht niets anders dan „georganiseerd geweld".

Naar men ziet, een roerende overeenstemming tusschen aanhangers van de meest verschillende wijsgeerige scholen. Wellicht hangt die overeenstemming samen met de bekende Deutsche waardehechting, eerbied en ontzag voor de staatsmacht, aan welke alles is onderworpen.

1) K. BERGBOHM. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I pag. 73.

2) A. LASSON. System der Rechtsphilosophie. 1882, pag. 207.

3) R. STAMMLER. Wirtschaft und Recht, pag. 488.

4) R. VON JHERING. Der Zweck im Recht, I pag. 322. Elders : „Das Recht ist die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges". Zie ook I, pag. 246.



Bij VON JHERING b.v. lezen wij <sup>1)</sup>: „Der Staat ist die einzige Quelle des Rechts”; en bij een filosoof als PAULSEN <sup>2)</sup>: „Es gibt Recht nur im Staat und durch den Staat; der Staat kann ungerecht handeln aber nicht unrecht”, dat wil dus zeggen: onrechtvaardig maar niet onrechtmatig. Het is niet onbegrijpelijk, dat bij een dergelijk op den voorgrond stellen van de staatsalmacht, de Fransche wijsgeer ALFRED FOUILLÉE ergens, zij het niet geheel juist, kon beweren dat de Duitschers het recht identificeeren met de *macht*, terwijl de Engelschen het herleiden tot een begrip van *doelmatigheid* en bij de Franschen de *ideale* zijde van het recht onder het gezichtspunt van gerechtigheid tot gelding komt.

Maar gelijk gezegd, volkomen juist is zulk een algemeene tegenstelling allerminst. Ook Engelsche wijsgeeren als THOMAS HOBBS hebben getracht alle recht af te leiden uit de staatswetten, bestemd om een bellum omnium contra omnes te voorkomen en onderlinge vreedzame samenleving mogelijk te maken. En nevens de genoemde Deutsche juristen worden er ook andere, niet minder gezaghebbende aangetroffen, zooals b.v. JELLINEK, die ontkennen dat het begrip dwang noodwendig dient te worden opgenomen in de definitie van het recht <sup>3)</sup>. Evenzoo THON <sup>4)</sup>: „Der Zwang ist kein wesentlicher Bestandtheil im Begriff des Rechts”. Ook BEROLZHEIMER beschouwt den dwang als een uitwendige omstandigheid, die niet dient deel uit te maken van de begripsbepaling van het recht; en in gelijken zin oordeelt BIERLING, waar hij schrijft <sup>5)</sup>: „Nicht haltbar ist die Ansicht dass der Zwang ein wesentliches Merkmal des Rechtsbegriffs darstelle”; waarbij hij scherpzinnig opmerkt dat de rechtelijke toelaatbaarheid van de aanwending van

1) Op. cit. I, pag. 318; zie ook pag. 251—55.

2) FRIEDRICH PAULSEN. System der Ethik. 5 Aufl. II pag. 515.

3) Zie G. JELLINEK. Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien 1878, pag. 50 en 51.

4) THON. Rechtsnorm and subjectives Recht 1878, pag. 7.

5) BIERLING. Juristische Principienlehre. 1894, I pag. 52.

dwangmiddelen klaarblijkelijk slechts kan gegrondvest worden op een of ander reeds bestaand recht, zoodat men reeds van te voren moet weten wat recht is, alvorens men er toe kan overgaan de vraag naar de toepasbaarheid van dwangmiddelen te beantwoorden.

Men moge nu over die definitiekwestie denken zooals men wil, zooveel is zeker dat recht en macht twee *verschillende* begrippen vormen, die evenwel niet aan elkander zijn tegengesteld als twee onverzoenlijke grootheden, maar veeleer zeer goed samen gepaard kunnen gaan. Wil het recht geen bloot wijsgeerig-ethische bespiegeling blijven, maar in de praktijk worden omgezet en in het praktische leven van gemeenschapswege worden toegepast, dan moet het over zekere macht van uitvoering kunnen beschikken om ook over onwilligen en weerstrevenden zijn gezag uit te oefenen en dezen daaraan te onderwerpen<sup>1)</sup>. Een woord van den onsterfelijken PASCAL moge hier in herinnering worden gebracht. „Recht zonder kracht”, zegt hij, „is machteloos; kracht zonder recht tyranniek. Recht zonder kracht wordt weersproken, want er zijn altijd menschen die kwaad willen; kracht zonder recht wordt aangeklaagd. Men moet dus recht en kracht vereenigen, en maken dat hetgeen rechtvaardig is krachtig, en hetgeen krachtig is rechtvaardig zij”.

Inderdaad: recht en macht vallen elkander aan; eerstgenoemde behoeft de laatste, wil het zegenrijk werkzaam kunnen zijn in eene samenleving van naar karakter en individueele vermogens zeer uiteenlopende individuen. De rechtsdwang is, naar STAMMLER het uitdrukt<sup>2)</sup>, „eine Notwendigkeit zur Ermöglichung der Gesetzmässigkeit im sozialen Leben”. Een goed voorbeeld van de onontbeerlijkheid van zulk een dwingende, bovenstaande macht vinden wij in het *internationale* recht. Hoe nuttig en wenschelijk ook, dit recht is juist

1) Vgl. VON LISZT. Lehrbuch d. Strafrechts. 15 Aufl., pag. 66.

2) Wirtschaft und Recht, pag. 562.

dáárom zoo moeielijk te vestigen, omdat hier zulk een macht ontbreekt en daarmee de machtsmiddelen om te waken voor eene nakoming der rechtsvoorschriften. Bij de uitvaardiging van elk volkenrecht moet rekening gehouden worden met de krachten die aanwezig zijn om dat recht te handhaven, willen niet de schoonste bepalingen gedoemd blijven tot theorie en papieren maatregelen. Ontbreekt eene autoritaire macht, die boven de volkeren staat ter breideling hunner zelfzuchtige gedragingen, dan dreigt het volkenrecht slechts maatregelen te omvatten, die wel in tijd van vrede en onderlinge goede verstandhouding worden in acht genomen, maar die in tijd van onvrede en oorlog eenvoudig worden op zijde gezet om plaats te maken voor ruw geweld <sup>1)</sup>.

De factor van den dwang in de rechtsuitoefening is vooral duidelijk in het *strafrecht*. De straf toch is, naar POLS het uitdrukt <sup>2)</sup>, „een repressief dwangmiddel ter handhaving van de erkende regelen van samenleving, het laatste en scherpste middel van recht”. Indien nu de staat hier, meester zijnde van het strafgeweld, zich niet ontziet in de vrijheid zijner onderdanen in te grijpen en deze aanmerkelijk te besnoeien, dan ligt natuurlijk de vraag voor de hand, wat machtigt tot zulk een optreden, door hetwelk in het leven van vele burgers het leed aanzienlijk wordt vermeerderd. Want in het antwoord op die vraag ligt de rechtvaardiging besloten.

Volgens sommigen nu vormt de rechtsgrond van den staat terzelfder tijd dien van de staatsstraf en wordt er dus geen *zelfstandige* rechtsgrond voor die straf vereischt. Liever echter zou ik het recht op bestraffing meer sociologisch grondvesten. Zoo laat zich volgens MERKEL

1) Vgl. GUMFLOWICZ. Allgemeines Staatsrecht, pag. 214.

2) M. S. POLS. Leiddraad voor het strafrecht. 's-Gravenhage 1889, pag. X. Op bladz. VIII heet het daar : „Recht (in objectieven zin) is het geheel der noodzakelijke regelen die de menschelijke samenleving beheerschen en van wege de gemeenschap der samenlevenden door *dwang* worden gehandhaafd”.

de rechtsstraf aanduiden als een vorm van „soziale Machtbetätigung im Dienste sozialer Selbstbehauptung”.<sup>1)</sup> Inderdaad, de natuurlijke grond van de bestrijding der misdaad ligt in hare noodwendigheid bij een streven naar *zelfbehoud*, dat evengoed geldt voor het sociale als voor het individueele organisme. Want ook het maatschappelijk organisme leeft, en het zoekt als al wat leeft zijn bestaan te handhaven tegenover alle destructieve elementen, die dat bestaan bedreigen. In die *noodwendigheid* der straf bij dat verweer, vindt die straf zonder meer hare rechtvaardiging; haar rechtsgrond ligt in hare onontbeerlijkheid voor de handhaving en instandhouding der rechtsorde, zonder welke een staat ondenkbaar is. Kan een maatschappelijk verband het voor de noodzakelijke vrede en veiligheid onmogelijk stellen buiten strafbedreiging en straftoemeting, dan mag de gemeenschap als zoodanig rechtens van dat middel gebruik maken<sup>2)</sup>. Want wel heiligt niet in 't algemeen het doel de middelen, maar wel het als goed erkende doel de onontbeerlijke middelen: deze worden daarmee gestempeld als billijk en niet afkeurenswaardig, ook al gaan zij gepaard met onvermijdelijke individueele leedberokkening. Het direct belang van den enkeling wordt dan noodwendig opgeofferd aan het belang van het geheel waarvan hij deel uitmaakt, welk laatste belang het eerste verre in waarde overtreft, waar het bestaan van dat geheel ermede gemoeid is. Hier wordt een recht van den sterkste toegepast, dat niet valt te misbillijken, aangezien het wordt aangewend voor hoogere en algemeene belangen buiten bevoorrechtiging of diening van persoonlijke belangen om. Waar voldaan wordt aan het rechtsgevoel en aan zedelijke eischen, daar ware het dwaasheid van de gemeenschap, van haar meerdere kracht geen nuttig en vruchtbaar gebruik te maken.<sup>3)</sup>

1) AD. MERKEL. Lehrbuch des Strafrechts, pag. 178.

2) Vgl. VON JHERING. Der Zweck im Recht. I, pag. 480.

3) Zie hiervoor nader onze verhandeling in het Tijdschrift voor Strafrecht, 1910, pag. 225—228.

Daarenboven wordt door de straf ons rechtsgevoel bevredigd, in zooverre dit verlangt dat de misdaad niet zonder eene reactie van de gemeenschap plaatsgrijpe <sup>1)</sup>. Met de straf wordt voldaan aan den natuurlijken wensch, zekere overeenstemming of liever evenwicht te zien tusschen daad en gevolg, en wordt, geheel afgescheiden van alle rationalistisch-deterministische bespiegeling, aan zekere zedelijke vorderingen, die in ons leven bevrediging eischen, genoegdoening verschafft. De vergelding is wel niet het *doel* der straf, maar zij vormt toch een instinctief bestanddeel van het *wezen* der straf <sup>2)</sup>. Niet slechts het algemeen volksbewustzijn, waarmede rekening dient te worden gehouden, maar ook de misdadiger zelf, wien de straf wordt opgelegd en die haar ondergaat, gevoelt die straf als een soort van vergelding voor bedreven kwaad, zij het ook niet in den vorm eener wraakoefening. *Psychologisch* beschouwd, bevat elke straf, als reactie tegen begaan onrecht, zekere bestanddeelen van vergelding, berustende op zekere onuitroeibare elementen van aangeboren rechtsgevoel.

### III.

De macht dient dus tot steun voor het recht, maar zij *is* zelf nog geen recht, gelijk THRASYMACHUS dat in Plato's Politeia durfde beweren. Het recht moge gegroeid zijn uit heerschappij en ook zelf eene heerschappij vormen, die als geldig en rechtmatig wordt aangezien <sup>3)</sup>, maar daarmede wordt natuurlijk niet elke machtsuiting tot recht gestempeld. Een rechtsdwang en een recht tot bestraffing moeten er wezen; zij vinden hun rechtvaar-

---

1) Vgl. RÜMELIN. Reden und Aufsätze. II, pag. 184.

2) Vgl. SIMONS. Leerboek v. h. Strafrecht. I, pag. 27.

3) Vgl. Fr. BEROLZHEIMER. Moral und Gesellschaft des 20 Jahrhunderts. München 1914, pag. 129. Volgens LABAND is „Herrschen das Recht freien Personen (und Vereinigungen von solchen) Handlungen, Unterlassungen und Leistungen zu befehlen und sie zur Befolgung derselben zu zwingen“.

diging in het onbetwistbaar recht der gemeenschap zichzelf in stand te houden en te beveiligen tegen aanvallen die haar bestaan bedreigen, want zonder zulk een streven naar zelfbehoud zou zij haar reden van bestaan verliezen. Maar wijst alzoo elk bestaand recht op zekere over heerschappij beschikkende maatschappelijke ordening, terzelfder tijd toont de geschiedenis der beschaving een doorlopend streven dat recht in overeenstemming te brengen met de heerschende moreele inzichten. Daarenboven: geen maatschappelijke orde zou zich op den duur kunnen handhaven, indien zij voornamelijk en in de eerste plaats was gegrondvest op dwangmaatregelen, zonder zedelijke machten die haar steunden buiten wettelijke voorschriften om, en zonder algemeen verbreide en levende rechtsovertuigingen, die de tenuitvoerlegging van het recht begunstigen en vergemakkelijken. Wil het recht waarlijk geldende kracht bezitten, dan dient het ook *psychologisch* te zijn gegrondvest, d. w. z. zijn steun te vinden in bestaande sociaal-psychische gevoelens die de gegeven voorschriften als rechtmatig doen erkennen, ook waar zij in strijd komen met weerstrevende persoonlijke motieven van handelen. „In zijn eigen rechtsbewustzijn”, zegt KRANENBURG <sup>1)</sup>, „vindt ieder den laatsten grond voor de verbindbaarheid van den regel”.

Het recht kan dus nimmer berusten uitsluitend op macht. Zooals STAMMLER ergens zegt <sup>2)</sup>: „Man mag den Begriff der rechtlichen Massregel nicht mit sozialem Gewaltbefehl identifizieren, noch auch ihn auf tatsächlich ausgeübten Zwang abstellen”. Macht zonder meer schept nog geen recht. De staatsmacht is wel noodwendige *voorwaarde* voor het recht, maar dit is daarom niet het willekeurig *produkt* daarvan. Want wil het recht niet beperkt blijven tot een bloote machtsdwang, dan

1) KRANENBURG in Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1914, pag. 409.

2) Wirtschaft und Recht, pag. 131. Elders zegt hij: „Es ist durchaus nicht nothwendig, dasz juridische Normen von einer organisierten Gewalt erlassen werden, die wir als die staatliche begreifen”.

dient het voorzien te zijn van voorstellingen van rechtmatigheid. Wil macht recht scheppen, dan dient zij gepaard te gaan met eene bevrediging van het rechtsgevoel en met de daaruit, in verband met overweging en nadenken voortvloeiende rechtsvoorstellungen. Vandaar dan ook, dat geenszins alle macht zich laat omzetten in recht, maar dat integendeel het rechtsgevoel veelal in opstand is gekomen tegen bestaande machten en, waar dit op groote schaal plaats vond en die machten ongenegen bleken aan dat rechtsgevoel tegemoet te komen, zich een uitweg heeft gebaad in den vorm van revolutionaire bewegingen, die geweld plaatsten tegenover geweld. Want evenmin als eene duurzame verandering in de wetgeving is tot stand te brengen zonder dat de inzichten daaromtrent zich gewijzigd hebben, evenmin kunnen op den duur eenmaal bestaande wetten hervormingen tegenhouden, indien de heerschende inzichten daarmede in strijd verkeerden.

Bijgevolg heeft het vigeerend recht steeds rekening te houden met de, heerschende *waardeoordeelen*. In laatste instantie moet dat recht dáárin zijn rechtvaardiging vinden, anders zou het op den duur zijn gezag inboeten, hetwelk het dient te ontleenen aan het rechtsbewustzijn waaraan het zich heeft aan te passen. Maar is dat rechtsgevoel bevredigd door de bestaande rechtsvormen waarin het zich ziet belichaamd, dan vertoont datzelfde rechtsgevoel ook geen verzet tegen den dwang welke den enkeling door de wet wordt opgelegd. Want, gelijk KORNFIELD opmerkt, <sup>1)</sup> „das Rechtsgefühl verlangt gerade den allerhöchsten Grad der Vervollkommnung des moralischen Fühlens und zugleich das allerstärkste Machtgefühl, wenn es gilt das Recht zur Geltung zu bringen”.

Berustte het recht alleen op macht, dan zou het gezag

---

1) S. KORNFIELD. Das Rechtsgefühl. Zeitschr. für Rechtsphilosophie, I, 1914, pag. 157.

van de wet alleen zijn grondvest op vrees. Maar dat gezag doet een beroep op nog andere elementen in ons wezen <sup>1)</sup>. Het in ons levend rechtsbewustzijn kan daarbij niet gemist worden. Dit ons rechtsgevoel behoort tot de *hoogste* moreele aandoeningen, waarmede wij zijn bedeed, en het is van de grootste beteekenis voor de maatschappelijke samenleving. Volgens SOCRATES beheerscht de gerechtigheid alle overige deugden en vertegenwoordigt zij een gezondheidstoestand der ziel, in welken alle verdere deugd als besloten ligt. Volgens hem kan slechts de rechtvaardige in waarheid gelukkig zijn; en beter is het den mensch, onrecht te lijden dan te plegen. En ook een KANT stelde de gerechtigheid zeer hoog: *zonder* haar ware het beter dat de menscheit te gronde ging.

Welnu, die zucht naar gerechtigheid is gebaseerd op het rechtsgevoel, een *aangeboren* gevoel waarvan de wortels zich vertakken in ons onbewuste zieleven <sup>2)</sup>. Elk *rechtsbewustzijn* is gebaseerd op dit primaire *rechtsgevoel*, hetwelk er in tot bewustzijn komt en alsdan in zijne uitingen wordt onderworpen aan verstandelijke overweging en beoordeeling. Zoo staan rechtsgevoel en rechtsbewustzijn tot elkander als het subjectief waarheidsgevoel tot een meer overwogen waarheidsovertuiging, die meer critisch is gegrondvest.

Het rechtsgevoel kan, evenals andere zedelijke gevoelens, zoowel zich ontwikkelen als ontaarden; het kan, evenals andere deelen van het gevoelsleven, gevoed en versterkt worden, zoowel als verzwakt en afgestompt door beroep, leefwijze, levensomstandigheden, gedrag enz. Maar in meerdere of mindere mate is het algemeen

---

1) Vgl. H. HÖFFDING. Die Grundlage der humanen Ethik, 1880, pag. 38.

2) Zoo zegt A. GRAF ZU DOHNA ergens fijnzinnig: „Den feinen Nuancierungen der Reaktionsweise unseres sittlichen Bewusstseins vermag der massige Bau unserer logischen Begriffe nicht immer eine voll entsprechende Heimstätte zu bereiten”. (Zeitschr. für das gesammte Strafrecht. Jg. 1911, pag. 328).



verbreid. Reeds op kinderlijken leeftijd wordt het aangetroffen; reeds kinderen voelen zich miskend en beleedigd, wanneer anderen onverdiend boven hen worden voorgetrokken en zij bij hen achtergesteld, of wanneer zij voor iets bestraft worden waaraan zij geen schuld hebben. Ja zelfs in de hoogere dierenwereld ontbreekt een gevoel voor recht niet geheel, naar een ieder, die meer vertrouwelijk met honden heeft omgegaan, kan getuigen<sup>1)</sup>. Zoo ook vindt men een gevoel voor rechtvaardigheid onder de gansche menschheid, onder alle volkeren en alle standen der maatschappij, al mogen dan de oordeelvellingen waartoe het leidt zeer uiteenloopen. En die uitingen van het rechtsbewustzijn zijn volgens KRANENBURG daarom onderling verschillend, omdat de zuivere werking ervan op zoo menigerlei wijze wordt verstoord en vertroebeld, zoodat, worden die stoornissen maar eerst opgeheven, de onderlinge overeenkomst van het rechtsbewustzijn veel meer aan den dag treedt. Bestond in den grond eene dergelijke overeenkomst *niet* onder leden eener zelfde gemeenschap, dan zou daarmede alle juridische discussie onder hen van den aanvang af tot onvruchtbaarheid gedoemd zijn<sup>2)</sup>.

Het rechtsgevoel verzet zich tegen alle *willekeur*; de gevoeligheid hiervoor is als een maatstaf voor de bereikte ontwikkeling der moreele kracht van het rechtsgevoel<sup>3)</sup>. Wil het rechtsgevoel zuiver worden toegepast, dan dient alle persoonlijke voorkeur of aanzien des persoons om redenen van sympathie of eigenbelang geweerd, evenals alle andere storende nevenoverwegingen. Zooals KORNFIELD opmerkt<sup>4)</sup>: „das Rechtsgefühl erheischt eine ausserordentliche Elasticität der gesammten seelischen Fähigkeiten, die jeder das innerste Wesen dieses Gefühls schädigenden oder dasselbe gefährdenden Einseitigkeit

1) Vgl. SPENCER'S Ethics, II, 1.

2) KRANENBURG. Positief recht en rechtsbewustzijn. 1912, pag. 84 en 85.

3) Vgl. JHERING. Zweck in Recht. I, pag. 360.

4) loc. cit., pag. 169.

entgegenzuwirken imstande ist". Vandaar, dat eene zuivere rechtsbedeeling te gemakkelijker zal vallen, naarmate de beoordeelaar niet persoonlijk op eenigerlei wijze bij de beoordeelde zaak is betrokken, en naarmate hij in staat is alle vooroordeelen en bevoorrechtingen op zijde te zetten.

Het zuivere rechtsoordeel toch kenmerke zich door een *bovenpersoonlijk* karakter, d. w. z. door eene objectiviteit als door HEYMANS in zijn „Einführung in die Ethik" als het eigenlijk wezen en criterium der moraal wordt aangemerkt. Eene zuivere toepassing van rechtvaardigheid blijft dan ook een der moeielijkste deugden <sup>1)</sup>; en zelfs al is men uitstekend op de hoogte van de bestaande rechtsinstellingen, dan ligt hierin nog geenszins opgesloten dat men steeds volkomen nauwkeurig zou weten wat in een bepaald geval als rechtvaardig is te beschouwen: de zienswijzen daarover loopen dikwijls aanmerkelijk uiteen.

Reeds boven merkten wij op dat het rechtsgevoel iets *primairs* is, ten spijt van VON JHERING, die ergens beweert: Nicht das Rechtsgefühl hat das Recht erzeugt, sondern das Recht das Rechtsgefühl. In lijnrechte tegenstelling daarvan verklaart LOENING <sup>2)</sup>: „das menschliche Gefühl ist der Schöpfer des ganzen Rechts"; en volgens hem is dit rechtsgevoel niet verder te herleiden tot eenvoudiger en oorspronkelijker elementen, want het is te beschouwen als een oerverschijnsel der menschenlijke natuur. Reeds vroeger had VON PUCHTA geleerd, dat het recht niet eerst ontstaat door den Staat, maar dat het een bestaand algemeen rechtsbewustzijn is hetwelk de bron vormt van alle menschelijk recht. „Der Inhalt des Rechtsbewusstseins des Volkes ist das Recht.... Recht ist eine gemeinsame Ueberzeugung

1) Men denke b.v. aan het tragisch conflict in vele drama's tuschen individueele en sociale plichten (ANTIGONE, HAMLET, ROMEO en JULIA).

2) RICHARD LOENING. Wurzel und Wesen des Rechts. Jena, 1907..

der in rechtlicher Gemeinschaft stehenden". Maar aangezien die volksgeest, waaruit het recht voortspruit, niet overal gelijk is, verklaart het zich dat ook de rechtsinzichten en rechtsinstellingen bij de volkeren onderling verschillen. Het recht draagt, evengoed een nationaal karakter als b.v. de taal.

Het feit, dat het rechtsgevoel niet eerst geboren wordt uit een bestaand stellig recht, wordt genoegzaam bewezen door het uitgebreide en overal optredende *ongeschreven* recht. In ontelbare gevallen wordt zonder staatssanctie gehandeld en geoordeeld volgens rechtsinzichten, die geheel omgaan buiten vooraf gegeven rechtsinstellingen. Zoo in de verhouding tusschen ouders en kinderen, onderwijzers en leerlingen, meesters en ondergeschikten, werkgevers en werknemers en zoovele andere onderlinge betrekkingen meer. In al dergelijke gevallen is het rechtsgevoel geenszins belichaamd in of tot stand gekomen door bepaalde wettelijke voorschriften en verordeningen. En waar de wet niet voorziet in zekere inbreuken op het rechtsgevoel, daar heeft men door duels, arbitrage, lynchen en dergelijke aan dat gemis op eigen hand trachten tegemoet te komen.

Daarnevens valt het positieve recht niet altijd samen met eene natuurlijke rechtvaardigheid zooals die door het rechtsbewustzijn wordt ingegeven. Het spontaan rechtsgevoel, hoewel natuurlijk steeds met groote bedachtzaamheid te aanvaarden en aan te wenden, vertoont toch als het bezonken resultaat van rijke en veelomvattende levenservaring somwijlen een juister blik in zake moreele beoordeeling dan het redeneerend verstand. Zoo kan tusschen bestaanden rechtsregel en rechtsgevoel een tweestrijd ontstaan, en in bizondere gevallen dat rechtsgevoel verlangen naar eene schorsing der strikte rechtstoepassing, gelijk wij dat zien in uitspraken eener jury, het toekennen van gratie enz. Het zedelijk gevoel komt hier in opstand tegen de hardheid eener onbeperkte doorvoering van den rechtsregel met huldiging van het doctrinaire: fiat justitia, pereat

mundus. 1) „Ein Jurist, der nichts ist als ein Jurist, ist ein arm Ding”, zeide LUTHER. De wetgeving blijft steeds onvolkomen menschenwerk; en zoo blijft de mogelijkheid open, dat het geldend recht niet het hoogste recht in ethischen zin vertegenwoordigt, waar het betreft bepaalde individueele gevallen, die eene bijzondere beoordeeling en berechtiging zouden vereischen, waarin door het algemeen geldend karakter der wet, die ter wille van de rechtszekerheid geen uitzondering duldt, niet voorzien wordt.

Maar keeren wij terug tot onze beschouwing van het rechtsbewustzijn in zijn algemeene beteekenis voor de rechtsvorming. Het spreekt vanzelf, dat dit bewustzijn voor een groot deel is voortgesproten uit de menschelijke samenleving en dat deze in hooge mate de rechtsvoorstellingen heeft beïnvloed. De voorstelling, als zouden wij beschikken over een soort van rechtsorgaan, hetwelk ons intuïtief op onfeilbare wijze recht en onrecht doet onderscheiden, is onhoudbaar. Maar dit neemt niet weg dat onze rechtsoordeelen zeker niet bloot de slotsom zijn van intellectueele denkprocessen, maar evenzeer de uitkomst van gevoelswerkingen. De rechtslogica is niet zuiver rationalistisch van aard; ook bestanddeelen van het emotioneele denken zijn er in doorweven. Het recht is zeker niet *on*logisch, maar wel ten deele *a*logisch, d.w.z. beheerscht wordend door elementen van onbewust en instinktief karakter.

Ten onzent is het vooral KRABBE, die de vaan van het rechtsbewustzijn heeft hooggehouden en daaraan nevens de werkzaamheid van het verstand een voorname plaats wil zien ingeruimd: „Indien de meening stand houdt”, zoo zegt hij 2), „dat de rechtsvorming niets anders is dan een *intellectueele* bezigheid, waarbij begrip, systeem en logica den doorslag geven, dan wordt de rechts-

1) In werkelijkheid, zegt VON JHERING (op. cit., I pag. 425) denkt het volk in natuurlijker gedachtengang veeleer: „Pereat justitia, vivat mundus”.

2) H. KRABBE. Ongezonde lectuur. Groningen, 1913, pag. 58.

vorming een handwerk, waarvoor men het best terecht kan bij juristen die de verbluffendste wetsinterpretaties vermogen te vinden ; maar dan rooft men aan het recht zijn *ethisch* gehalte, juist datgene dus wat het verbindende kracht kan geven". Op die wijze is KRABBE herhaaldelijk te velde getrokken tegen de zuiver intellectualistische en dialectische begripsjurisprudentie en heeft hij een lans gebroken voor een meerderen invloed van het rechtsgevoel<sup>1)</sup>. Maar natuurlijk erkent hij daarbij, dat dit gevoel controle noodig heeft van het intellect en dat aan zijn heerschappij grenzen dienen te worden gesteld, wil het niet ontaarden in een diffuus leven van oogenblikkelijke stemmingen.

Van vier beginselen kan men bij de rechtsbepaling uitgaan. Men kan bovenal de *logica* er in willen zien gehuldigd in den vorm eener pijnlijk juiste rechtsinterpretatie en begripontleding. Men kan inzonderheid rekening willen houden met de *praktijk* en deze op pragmatisch-utilistische wijze willen dienen. Men kan vooral streven naar een bevordering der *moraal* en het recht daartoe tot voermiddel doen strekken. Maar eindelijk kan men ook het recht *psychologisch* grondvesten, door allereerst te rade te gaan met het rechtsgevoel.

Van nature bezit de mensch een neiging tot samenleving met soortgenooten, zoowel uit een aangeboren zucht tot gezelligheid, als uit eigenbelang van wege de voordeelen die zij hem biedt in den strijd om het bestaan.<sup>2)</sup> Wil nu evenwel zulk een samenleving mogelijk zijn en de onderlinge vrede bewaard blijven, dan dient noodwendig een ieder bereid te wezen zich zekere opofferingen te getroosten en zijn onbeperkte zelfzucht te breidelen. Zijn individueele machtsbewustzijn wordt omgevormd in

---

1) Zie b.v. H. KRABBE. Het rechtsgezag. 's-Gravenhage 1913, pag. 98—102.

2) Volgens POLS (Leidraad, pag. VIII) is het een dwaalleer, den ontstaansgrond der samenleving te zoeken in *stoffelijke* behoeften ; deze is volgens hem uitsluitend te vinden in 's menschen natuurlijke behoefte aan *geestelijk* verkeer.

rechtsbewustzijn, wanneer hij tot de erkenning komt dat niet hij zelf alleen over zekere macht heeft te beschikken, maar ook anderen die hem in zijn machtsontplooiing kunnen belemmeren. In het gemeenschapsverband blijkt het dan, dat zekere rechtsregelen onmisbaar zijn ter vestiging eener maatschappelijke orde, ter verstreking van rechtszekerheid en uitsluiting van willekeur. Gelijk CATHREIN zegt <sup>1)</sup>: „Die Gerechtigkeit bildet die feste Grundlage des Gesellschaftslebens; wer an diesem Fundamente rüttelt, bringt den ganzen gesellschaftlichen Bau ins Wanken”. Het recht toch regelt de onderlinge machtsverhoudingen te midden van de onderscheiden belangen der enkelingen met hun verschillende behoeften en begeerten. Iemands recht geeft aan, in hoeverre hij zijn persoonlijken wil mag doen gelden tegenover dien van anderen. Want evenals de moraal betrekking heeft op de onderlinge verhouding van individuen tegenover elkander, zoo wijst ook het recht steeds op zekere betrekking tusschen personen onderling. Zegt men, dat iemand recht op iets heeft, dan wil dat zeggen, hetzij dat hij dit van een ander mag vorderen, hetzij dat een ander hem dat niet mag onthouden of hem de verkrijging ervan beletten.

De vraag is dus, volgens welken maatstaf dat recht moet worden vastgesteld. Reeds POLEMARCHUS had in Plato's Politeia het wezen der rechtvaardigheid omschreven als het trachten, een ieder te geven wat hem toekomt. Later leerde evenzoo ULPIANUS dat „*justitia est perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi.*” <sup>2)</sup> De vraag blijft hierbij natuurlijk open, wat dan wel onder dat „suum” te verstaan is. Een soortgelijk onbeslist vraagstuk blijft bestaan, indien men zegt dat als rechtvaardig is te beschouwen hij, die in zijn gedragingen rekening houdt

1) V. CATHREIN. *Recht, Naturrecht und positives Recht*. 2 Aufl. Freiburg 1909, pag. 56.

2) Vergelijk ook THOMAS VAN AQUINO: *Operationes justitiae ad servandem pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet.*

met de *gerechtigde* belangen van anderen; onrechtvaardig daarentegen hij, die willens en wetens in strijd daarmee handelt. <sup>1)</sup> Sommigen zoeken de oplossing bij in geïnspireerde heilige geschriften ons geopenbaarde voorschriften der Godheid; anderen in een natuurrecht; weer anderen in een historisch geworden recht of in een hetwelk gegrondvest is op sociologische grondslagen. Maar de vraag, hoe het recht is tot stand gekomen en waarop het in laatste instantie berust, is een vraag, hoe gewichtig ook, waarmee wij ons thans niet hebben bezig te houden.

Hoe het zij, met het niet onveranderlijk constant blijvend maar groeiend rechtsgevoel des volks heeft het geldend recht rekening te houden, anders zijn op den duur botsingen onvermijdelijk, aanvankelijk zich uitend in ontevredenheid, maar ten slotte eindigend in verzet en wellicht zelfs revolutie. Gewoonlijk houdt het geschreven recht geen gelijken tred met de evolutie van het rechtsbewustzijn. Het recht is van nature geneigd tot conservatisme en is niet altijd „up to date”. Want, naar LE BON opmerkt: „Le droit, équitable au moment où il vient d'être fixé, cesse bientôt de l'être par suite de l'évolution sociale qui le dépasse rapidement.” Niet alleen bij de rechtbanken ligt dikwijls veel achterstallig werk, dat noodig roept om afdoening, maar ook in de wetgeving is dit verre van zeldzaam.

Alle recht is een beschavingsverschijnsel en daarom slechts van waarde voor een bepaald tijdperk. „Das Recht, zegt KOHLER <sup>2)</sup>, „ist wesentlich bedingt durch die Zwecke des Daseins, welchen eine *bestimmte* Kulturperiode zustrebt: jedes Kulturleben hat sein besonderes Recht, ganz ebenso wie jede Kulturwelt ihre Kunst und ihre Oekonomie hat.” Het recht is onophoudelijk aan verandering onderhevig. Het regelt de maatschappelijke samenwerking, die gericht is op eene bevrediging van

---

1) Vgl. Fr. PAULSEN. System der Ethik. 10 Aufl., 1913, II pag. 139.

2) Jos. KOHLER. Das Recht als Kulturerscheinung.

behoefden en de wijze waarop deze tot stand komt. Maar aangezien deze aan voortdurende wijzigingen en wisselingen zijn onderworpen, zijn het ook de rechtsregelen die daarop betrekking hebben en daarmede samenhangen. <sup>1)</sup> Alle recht in concreto verkeert in eene voortdurende fluctuatie en evolutie, en elke bestaande rechtsinstelling wijst zoowel op een verleden, waaruit zij werd geboren, als op eene toekomst welke zij voorbereidt: zij is evenmin onvergankelijk als haar voorgangster het was in voorbijgegangene tijden; ook haar is geen eeuwig leven beschoren.

Voortdurend bestaat er een openlijke of heimelijke strijd tusschen het bestaande recht en in verloop van tijd gewijzigde rechtsinzichten. Nieuwe stroomingen in de volksconsciëntie of omvormingen in het praktische leven geraken in conflict met de macht van het bestaande recht, dat zekere machtstoestanden belichaamt en dat zich zoekt te handhaven, ook al is het reeds geheel of gedeeltelijk verouderd. „Une influence,” zegt EMILE BOUTMY, qui s'est exercée longtemps sous l'action d'une cause puissante, se maintient longtemps encore par l'habitude, après que cette cause a perdu sa vigueur et sa vertu.” Evenmin past zich het recht spoedig en gemakkelijk aan aan veranderde tijdsomstandigheden en behoeften, te minder waar geen persoonlijke autocratie gevonden wordt ter aanbrenging van zulke wijzigingen. Zoo komt het doorgaans achteraan bij reeds voortgeschreden rechtsovertuigingen en is nimmer volkomen op de hoogte van zijn tijd; en wordt een maatregel tot wet verheven, dan is het gewoonlijk eerst nadat zich reeds lang de behoefte daaraan deed gevoelen. Waar het aangelegenheden betreft van minder belang of waarbij slechts een klein deel der bevolking is betrokken, draagt die achterlijkheid geen bepaalde schadelijke gevolgen voor de gemeenschap in haar geheel. Maar waar het gewichtiger aangelegenheden geldt, die een

---

1) Verg. R. STAMMLER. Lehre vom richtigen Recht, pag. 117. „Es gibt keinen einzigen Rechtssatz”, zegt hij, „der seinem positieven Inhalte nach unbedingt feststünde”.



groot deel der bevolking zeer ter harte gaan, daar is het zeker allerminst gewenscht, dat men de noodig gebleken verbeteringen en hervormingen in den rechtstoestand te lang uitstelt en zoolang daarmede wacht, tot zij niet meer vrijwillig worden aangebracht maar door vrees en bedreiging afgedwongen. Dan toch loopt men kans verder te moeten gaan en meer te moeten toestaan dan eerst billijkerwijze mocht geëischt worden, terwijl dan tevens de wetgevende macht bij zulk een afdwinging veel van haar gezag inboet en zij grootendeels beroofd wordt van de verdienste der aangebrachte hervormingen.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Dr. KARL BORNHAUSEN, SCHILLER und GOETHE und das deutsche Menschheitsideal. Aus Weimars Vermächtnis I. B. G. Teubner, Leipzig.

Buiten de grenzen van Duitschland kan vermoedelijk niet worden beseft welke smarten binnen deze grenzen geleden worden door de arbeiders eener geestelijke beschaving, die, gewend aan de verheerlijking van hun vaderland als kultuurgrond bij uitnemendheid, de inzinking der laatste jaren aanschouwen. Het geschrift van Dr. BORNHAUSEN getuigt van deze gestemdheid, die uitweg zoekt in verheerlijking van het humaniteitsideaal, om een „hopelooze instorting” te voorkomen.

Bij de lezing der eerste bladzijden van dit geschrift schijnt het als hield deze schrijver aan het verleden Duitsche vooroordeel vast, dat slechts beoosten den Rijn de ware kultuur kan gedijen; zoozeer legt hij nadruk op het Duitsch karakter van het humaniteitsideaal, en schrijft: „wij zijn niet zoo materialistisch om met West-Europa te gelooven dat menschen en volken van aardsch bezit kunnen leven...” en: „het humaniteitsideaal is een oud Duitsch bezit, en onjuist schijnt het dat Amerika met gedachten wil aankomen, die het zelf in hoofdzaak toch ook van Duitschlands wijsgeeren en dichters ontving”. „De westelijke volksgroepen hebben vermocht de Duitsche idealistische gedachte der volkengemeenschap aan te vullen met de oud-liberale gedachten van macht en toename aan grondbezit, van heerschappij des rijkdoms en der stoffelijke belangen. En ook wijzelf hebben helaas de zuiverheid onzer eischen door zulke invloeden laten vertroebelen en daardoor in den oorlog de geestelijke kracht gemist om te arbeiden voor de Duitsche humaniteitsgedachten. Nu eerst in ons eenzaam ongeluk keert de hooge gedachte als uit den vreemde in ons bewustzijn terug en wij verstaan: zij is de onze! Of de wereld haar ooit verstaan zal weten wij niet, maar wij maken haar heden tot ons eigendom uit den tijd van onze Duitsche classici”.

Deze uitspraken schilderen een mentaliteit, die thans naar wij vermoeden bij het Duitsche intellect niet maar in uitzonderingsgevallen

voorkomt en bij de ouderen begrijpelijk is: de na 1870 ontstane waan der tegenstelling tusschen Duitschland en de overige wereld, waarbij het gemoed wel de tekortkoming van Duitschlands geestelijke roeping beseft, maar toeschrijft aan invloed van elders. Het humaniteitsideaal wordt volgehouden, maar met het toevoegsel „Duitsch” scheef getrokken, als ware het geen algemeen kultuurideaal.

Dit neemt niet weg dat Prof. BORNHAUSEN een voortreffelijk schrijver en kenner van de Duitsche klassieken is en langs een rechten weg in de sfeer van SCHILLER en GOETHE zijn lezers voert en vasthoudt. Wat SCHILLER en GOETHE voor elkaars leven, persoonlijkheid en werk geweest zijn en hoe vooral GOETHE door den invloed van SCHILLER is verrijkt, wordt hier beschreven en door menige aanhaling toegelicht. Deze twee mannen van onderscheiden gehalte als mensch, als kunstenaar en als denker, vermogen toch in elkander die aanvulling te vinden die op hun geheelen arbeid bevruchtend inwerkt. In de schildering dezer geestelijke verhouding ontwerpt de schr. een voorbeeld der ware humaniteit.

B. DE H.

---

Prof. Dr. OTTO BRAUN, De Student en de nieuwe Tijd, eene inleiding in de problemen van de academische jeugd, vert. en van een inl. woord voorzien door Dr. R. MIEDEMA. Uitg. d. „Pallas-Athene”, internat. Uitg. gen., Amersfoort.

Prof. O. BRAUN, hoogleeaar in de paedagogiek en de filosofie te Bazel, is een der ver-zierende onderwijs-mannen in Duitschland en Zwitserland, van wie wegwijzing in de reorganisatie van het hoogere onderwijs te wachten is. Vrij van alle chauvinisme, zet hij de humanistische traditie der Duitsche wijsbegeerte voort en maakt front tegenover de technische vereenzijdiging van het hooger onderwijs, zooals het in de laatste tijden geworden is. Hoe de behoefte aan synthetische kennis en levensbegrip bij alle fakulteiten der studeerenden toeneemt, constateert hij met blijdschap, wijzend op de symptomen die een alreede ingetreden kentering bewijzen. „Wanneer docenten steeds meer in synthetischen geest college geven, dan wordt ook de rechte geest der studie gewekt. Men moet begrijpen dat het dragen van oogkleppen geen studeeren is, en dat slechts hij in zijn wetenschap iets praesteert, die over de grenzen van deze wetenschap kan heengrijpen.” De „geest der beperktheid moet bestreden worden vanaf den catheder”. Het idealisme van dezen paedagoog is van zuiver gehalte en van groote breedheid. Dat de staat het recht heeft technische bekwaamheid te eischen van de gestudeerden ontkent hij niet, maar dat deze verworven kan worden op doelmatiger wijze dan die der huidige onderwijs-inrichting is zeker. De breede geest van BRAUNS streven blijkt in deze woorden: „het Westen is moede ge-

worden en verlangt naar wereldvrede, humaniteit en verbroedering. Wanneer wij zoo het lot van alle beschavingstijdperken voor ons zien, dan zullen wij niet vertwijfelen. Want van boven af bezien, is de groote massa van individueele cultuurinstortingen een voortschrijdende openbaring Gods, en reeds hierin, dat wij heden dit rythme onderkennen, zijn wij, vergeleken bij andere culturen verder gekomen”.

Het geschrift van Prof. BRAUN is in het Nederlandsch uitgegeven door Pallas-Athene, de vereeniging die werkzaam is in verwanten geest en eindigt met een verhandeling over „de Stichtingen te Amerfoort”, waarin het onderwijs en verkeer in de School voor Wijsbegeerte wordt toegelicht en aanbevolen.

B. DE H.

---

*Delboeufs Bedcutung für die Logik.* Inangural-dissertation von LUCIEN BRULEZ aus Gent. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1919.

Een onpartijdig en kritisch overzicht van de werken van DELBOEUF, den besten vertegenwoordiger van de wijsbegeerte in België in de laatste 30 jaren der vorige eeuw, heeft BRULEZ in zijn dissertatie gegeven, waarmede hij te Jena den graad van Dr. in de Wijsbegeerte verwierf.

De hoofddruk van deze studie is dat ook op het gebied van de wijsbegeerte in België Fransche en Duitsche stroomingen elkaar ontmoeten; maar uit deze veelzijdige mogelijkheid groeit geen nieuwe sterke loof, doch een weinig levenskrachtige bastaard. Uitgaande van Kantische kritiek beweegt DELBOEUF zich in de richting der klassieke Duitsche identiteitsphilosofie, maar valt desniettemin terug in Leibniziaansche gedachtingen (p. 52).

Ondanks de zwakke punten in zijn systeem (b.v. zijn uiterst formalistische behandeling van het oordeel, zijn steken blijven in het dualisme, het verwarren van vrijheid en toevalligheid — dit laatste op 't voorbeeld van Fransche filosofen —) prijst BRULEZ het „aantrekkelijke” zijner gedachtenontwikkeling, ja zelfs het heroïsche, zonder zich te ontveinzen dat er ook iets Don Quixotisch inschuilt!

De Belgische jonge doctor toont in deze dissertatie Fransche en Duitsche denkers kritisch te hebben leeren beschouwen, waar de Hollandsche leiding van Prof. BOLLAND genoten, zeker niet zonder invloed op is geweest.

Dr. v. D. B. v. E.—E.

---

EENIGE OPMERKINGEN OVER HET VERBAND  
DER HISTORISCHE WETENSCHAPPEN EN DER  
ENCYCLOPAEDIE DER WIJSGEERIGE  
WETENSCHAPPEN

DOOR

Dr. J. v. D. BERGH v. EYSINGA—ELIAS.

---

Bij de volgende beschouwingen ga ik uit van de werken van HEGEL. Meer dan eenig ander denker heeft hij de groote beteekenis van de historische ontwikkeling op alle gebied ingezien en den wijsgeerigen zin van het historisch proces onthuld.

De opbloei der historische wetenschappen in de 19de eeuw is mede aan HEGEL's bezielenden arbeid te danken. Tegenover de *redelijkheid* van het historisch gebeuren in zijn wijsgeerige beschouwing over de geschiedenis van kunst, godsdienst, wijsbegeerte en staatkunde, heeft HEGEL den nadruk gelegd op de tijdelooze, eeuwige geldigheid der categorieën of begrippen. Al is het begrip als zoodanig boven het tijdelijke verheven, toch heeft ook ieder begrip zijn geschiedenis, d.w.z. *in den tijd* wordt de menschheid zich van de begrippen bewust, *in den tijd* ontwikkelt zich de inhoud der begrippen. Zoo onderscheidt HEGEL categorieën, waar ARISTOTELES nog niet aan toe was, en ARISTOTELES kende begrippen, waar LAO TSE nog niet van droomde. Zoo heeft het tijdeloos geldige zijn geschiedenis, en de geschiedenis zijn eeuwig redelijken zin.

Het zuivere denken en het bewustzijn van historische ontwikkeling zijn de adelskenmerken van den mensche-lijken geest. HEGEL heeft beide in zijn werken recht doen wedervaren, al is hij er niet meer aan toegekomen om de beteekenis van het historische voor het Begrip en het verband tusschen de geschiedenis als wetenschap en zijn encyclopaedische begripsleer zuiver wijsgeerig uiteen te zetten.

Bij de hernieuwde Hegelstudie onder den invloed van Prof. BOLLAND is door den leermeester vooral de nadruk gelegd op het *zuivere begrip*, terwijl de neiging om het historische te onderschatten, niet te miskennen valt.

Toen in den kring van Prof. BOLLAND'S leerlingen de vraag werd gesteld, welke de plaats is van de geschiedenis in de encyclopaedische begripsleer, merkte Z.H.G. op, dat „wij allen datgene, wat wij in zijn onderling verband hebben leeren beseffen, graag eens voor de aanschouwing gesteld willen zien als het naar den tijd op elkaar volgende”<sup>1)</sup>. De minachting voor de geschiedenis, die in deze woorden doorklinkt, is duidelijk als men bedenkt, dat de *aanschouwing* de minst doordachte, de minst „zuivere” vorm van het bewustzijn is. Elders verwijst Prof. BOLLAND de geschiedenis naar de sfeer der *verbeelding* of *voorstelling*. Gelijk aanschouwing, verbeelding en voorstelling in het zuivere begrip der werkelijkheid zijn opgeheven, zoo wenschen sommige beoefenaars van Zuivere Rede ook de geschiedenis te doen opheffen en vervloeien in de denkbaarheden der encyclopaedische begripsleer.

Om het verband van de historie en zuivere rede te ontwikkelen is het dus noodzakelijk om tot HEGEL terug te gaan. VAN HEGEL'S resultaat uit zal verder naar een redelijke oplossing moeten worden gezocht. De categorieën of begrippen, die in de wereld van natuur en cultuur (omvattend psychologie, samenleving, kunst, godsdienst en wijsbegeerte) gelden, heeft HEGEL in stelselmatig

1) Handelingen van het Genootschap van Zuivere Rede, 1915-1916, blz. 78—81.)

verband ontwikkeld in zijne *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften*, onderdeelen heeft hij in afzonderlijke werken uitvoerig toegelicht o.a. de leer der samenleving in de *Rechtsphilosophie*, en verder in de *Philosophie der Geschichte*, de aethetica, de godsdienstphilosophie, de logica.

De *wereldgeschiedenis* behandelt HEGEL uitvoerig in zijn *Philosophie der Geschichte* (deel IX zijner *Werke*), maar ook behandelt hij deze in het laatste hoofdstuk zijner *Rechtsphilosophie* (§ 341—360) en op de overeenkomstige plaats in de *Philosophie des Geistes*, het tweede gedeelte der *Encyclopaedie* (§ 548—552): dit zou men dus als de *plaats* door HEGEL aan de wereldgeschiedenis in zijn begrippenleer toegewezen kunnen beschouwen.

De hoofdgedachten zijn in bovengenoemde paragrafen van beide werken dezelfde. De uitweidingen, waarmede ze worden besloten zijn echter verschillend.

De categorie der wereldgeschiedenis omvat als hoogere eenheid die van binnenlandsch en buitenlandsch staatsrecht: het nationale wordt opgeheven in het internationale. Bij het binnenlandsch staatsrecht worden ontwikkeld de begrippen: constitutie, scheiding van machten in den staat, verhouding der standen enz. Bij het buitenlandsch staatsrecht handelt hij over het wezen van tractaten, oorlog en vrede.

De volkeren zijn soeverein: geen macht kan ze dwingen aan een tractaat te gehoorzamen: „De verhouding van staten is een verhouding van zelfstandigheden, die onderling verdragen sluiten, maar tegelijkertijd boven deze verdragen staan.” (§ 332, anm.)

De verdragen verhouden zich tot het volkerenrecht als het bijzondere tot het gemeene. (§ 333)

Het beginsel voor de gerechtigheid van oorlogen en verdragen is niet een algemeene, philanthropische gedachte, maar het werkelijk gekrenkte of bedreigde belang in zijn bijzondere bepaaldheid (§ 337). Zelfs in den krijg blijft de algemeene band van het volkerenrecht gelden: vandaar dat in oorlogstoestand de mogelijkheid tot herstel

van den vrede behouden blijft (b.v. onschendbaarheid van gezanten). De haat van persoon tot persoon is in den modernen oorlog uitgesloten, de oorlog wordt menschelijk gevoerd.

De Europeesche volkeren leven niet meer in een natuurtoestand van Staten tegenover elkander : het streven elkaar zooveel mogelijk te benadeelen is overwonnen, maar toch blijft hunne verhouding wankel : de hoogere rechter is de wereldgeest. *De geest* van de verschillende volkeren is beperkt : hun onderlinge lotgevallen en daden zijn de openbaar wordende dialectiek van die eindigheid van hun wezen. Zoo is de wereldgeest het wereldgericht, insooverre ieder toch te grónde gaat aan de eenzijdigheid van den volksgeest, d.i. het beginsel dat zijn politiek leven beheerscht. (§ 340—341) Tot macht komt in de historie het volk, dat tegenover het vorige het hoogere beginsel, de concreter kategorie tot aanzijn brengt. Heeft het zijn taak vervuld, dan zinkt het terug. (§ 347)

In het verloop der wereldgeschiedenis ontdekt HEGEL een dialectische ontwikkeling ; de ontwikkeling der idee vindt hij terug in het bestaan der volkeren, zij het minder zuiver, minder geleidelijk dan in de zuiverheid van het begrip zelve. Geen wonder : de historie laat zien de *natuurlijke* ontwikkeling van den geest der menschheid ! In de *Rechtsphilosophie* laat HEGEL dus op de ontwikkeling der begrippen, die het staatkundige leven beheerschen, de uiteenzetting volgen van de tijdvakken, waarin die begrippen tot aanzijn zijn gekomen : het zijn de wereldhistorische perioden van het Oosten, Griekenland, Rome, en de Germanen.

De wet der wereldgeschiedenis heeft HEGEL afgeleid uit het verloop der oude geschiedenis : de opeenvolging der wereldrijken is daar kenmerkend voor het historisch proces. De Europeesche heerschers leven onder de bekoring der oude geschiedenis : telkens willen ook zij het wereldrijk vestigen, doch tevergeefs. De nieuwe geschiedenis is die der *mislukte* wereldrijken. HEGEL wijst op de mislukte pogingen tot vestiging der Europeesche



hegemonie van KAREL V, LOUIS XIV, NAPOLEON <sup>1)</sup>): thans heeft de geschiedenis WILHELM II er aan toegevoegd! In Europa verdwijnt geen volk meer als zijn stoutste pogen mislukt is: in de veeleenigheid hunner begaafdheid hebben ze de gemeenschappelijke cultuurwereld op te bouwen, totdat de Europeesche cultuur aan hare tegenstrijdigheden zal bezwijken of zich tot nieuwe mogelijkheden zal opwerken; op dit fundamenteele verschil tusschen oude en nieuwe geschiedenis heeft HEGEL niet voldoende gewezen.

HEGEL heeft de staatkundige begrippen ontwikkeld, die het Europa van zijn eigen tijd beheerschten: hij ziet de tegenstrijdigheden van het staatkundig leven van zijn dagen, hij ziet iets van een wordend statenverband: maar de absolute soevereiniteit van den Staat, als grond in het begrip zelf is voor hem onafwijsbaar. Daarom ziet hij in KANT's gedachte van een Statenbond iets onwezenlijks, wat het in die dagen zeer zeker nog was. Zoo reikt de filosofie niet verder dan de werkelijkheid van eigen tijd, m.a.w. zoo groeit de wijsbegeerte met de werkelijkheid. PLATO's verzoening van staat en wijsheid wijst HEGEL af als abstract, als gegrond in de onvolkomen politieke ontwikkeling van het Athene der 4de eeuw. En zoo ook reikt HEGEL's rechtsphilosophie niet verder dan het filosofisch inzicht in het recht van staat en samenleving *zijner* dagen.

Aan het einde der rechtsphilosophie vinden we dus de groote omtrekken der geschiedenisphilosophie, die HEGEL in zijne *philosophie der geschiedenis* nader heeft uitgewerkt.

En zoo doet hij ook met de onderdeelen van de filosofie van de geesteswetenschappen: de aesthetika en de godsdienstphilosophie.

In beide boeken worden eerst de kategorieën dialektisch ontwikkeld: de idee van het schoone in 't algemeen, van het natuurschoon en van de schoonheid in de kunst. Maar als de bijzondere vormen van het kuntschoone ter

---

1) Werke IX: 443 (editie 1833).

sprake komen wordt al dadelijk op *historische* kunstverschijnselen gewezen, hoewel zéér in 't algemeen : zoo lezen we over „Die Griechische kunst als wirkliches Daseyn des Klassischen Ideals”, terwijl de romantische kunst met Christendom en ridderschap in verband wordt gebracht. In het derde gedeelte worden de afzonderlijke kunsten behandeld. De architectuur wordt historisch behandeld ; van beeldhouwkunst en schilderkunst geeft HEGEL als slot de historische ontwikkeling ; evenzoo waar bij de letterkunde de dichtsoorten (epos, lyriek, drama) ter sprake komen.

En bij de *wijsbegeerte van den Godsdienst* gaat het evenzoo ; want na het begrip van den godsdienst komen ook hier de *bepaalde* godsdiensten ter sprake : natuurgodsdiensten — historische godsdiensten — absoluten godsdienst (het Christendom). Zoo vinden we bij alle onderdeelen der encyclopaëdie, die handelen over het geestesleven *na* de zuivere begripsontwikkeling een beeld van de historische wording der kategorieën. Voor HEGEL's besef was dit onverbrekelijk met elkander vervlochten.

Welk redelijk verband echter is er te vinden tusschen de zuivere begrippen van staatkunde en cultuur en de wijze, waarop in de werkelijkheid van het historisch verloop tijdperken, die door bepaalde ideeën beheerscht worden op elkaar gevolgd zijn ? Is het eerste verband logisch, zuiver redelijk, het tweede is *natuurlijk*, toevallig, dus onlogisch. HEGEL heeft in zijne beroemde inleiding op de geschiedenisphilosofie de woorden uitgesproken, dat er redelijkheid in de historie is te vinden — naast veel natuurlijks en toevalligs, d.i. onredelijks ! Maar in de hoofdlijnen is de historische opeenvolging van heerschende beginselen in den onderlingen samenhang evenzeer redelijk, als die van de kategorieën zelve.

*Hegel* kent dan ook twee adelskenmerken van den menschelijken geest : het denken en het historische besef. Of liever het ware menschelijke denken komt tot historische ontwikkeling om zich later van zijn historisch karakter bewust te worden.

Waar de ontwikkeling het leven van één generatie te buiten gaat, n.l. als door opvoeding en onderwijs de jonge generatie in versneld tempo zich de ontwikkeling van vroegere geslachten verwerft, om deze zelf hooger op te voeren en ze aan een volgend geslacht verrijkt over te geven, daar is de mensch begonnen aan zijn cultuurarbeid. Van deze ontwikkeling moet hij zich nog *bewust* worden, hij moet ze in zijn geheugen en dat zijner nakomelingen vastprenten en dan is het historisch tijdperk aangevangen : het zelfbewustzijn van het menschelijk geslacht, bewuste samenleving. In de inleiding zijner geschiedenisphilosophie zegt HEGEL dan ook, dat met de geschiedschrijving, met het vervaardigen van historische documenten de eigenlijke geschiedenis pas aanvangt. Want dit is het teeken van 's menschen bewustzijn van eenheid met de geslachten van het verleden en de toekomst. Miskenning van de *historie*, is miskenning van het *denken zelve*.

De ervaring leert, dat de dialektische ontwikkeling der categorieën van potentiële tot concrete begrippen overeenkomt met de verschijning dezer categorieën in de historische ontwikkeling der menschheid. In de staatkundige geschiedenis wordt dit bevestigd; nog zuiverder overeenkomst vinden we in de geschiedenis van kunst en godsdienst.

Het geestelijk leven in zijn verschillende openbaringen, zoowel in de praktijk van de samenleving als in de cultuur, vertoont zich bij een volk in een bepaald tijdvak steeds doortrokken van hetzelfde beginsel.

„Al de momenten van de werkelijkheid van een volk vormen een stelselmatig geheel; één geest schept en vormt ze.” (7<sup>11</sup> : 445)

„De staat berust op godsdienst.” (IX (ed. 1840) : 63) en „de schoone kunst heeft haar toekomst in den waren godsdienst”. (7<sup>11</sup> : 446) Vandaar dat een revolutie zonder reformatie niet houdbaar kan blijken.

In de gestelde bepaaldheid van een volksgeest zijn alle zijden van zijn willen en bewustzijn uitgedrukt : deze is het gemeenschappelijk karakter van zijn godsdienst, staats-

instellingen, zedelijkheid, rechtspraak, zeden, ook van zijn wetenschap, kunst en technische ontwikkeling. Deze speciale verschijnselen moeten uit het bijzondere beginsel van den geest des volks verstaan worden" (XI:63, ed. 1837). Maar deze eenheid is toch niet volkomen: hoe dikwerf heeft de staat niet op gespannen voet geleefd met de denkers, de hervormers met den Staat, de kerk met de wetenschap. Eerst dan zal er volkomen eenheid heerschen, eerst dan zal de verzoening in het algemeen van de werkelijkheid en den geest in het bijzonder van den staat met 't godsdienstig geweten en het wijsgeerig weten volkomen zijn, als het beginsel zal hebben door- gewerkt, dat de in aanleg absoluut vrije geestelijkheid, zijne werkelijkheid zal bezitten in de werkzaamheid zijner bevrijding. (7<sup>11</sup>: 438) Dan vinden alle sfeeren van het geestelijk leven hun eenheid en beginsel in de wijsbegeerte, dan is de onderlinge spanning van kerk en staat, kerk en wetenschap, geweten en staat, levenspraktijk en moraal, opgeheven in aller bewuste eenheid.

In de werkelijkheid is dat voorloopig niet te beleven. Of de wereldgeschiedenis hier toe zich zal opwerken? Het is niet meer de taak van de geschiedenisphilosophie, maar van de utopie om de vraag op te lossen: hoe denken we ons de opheffing der tegenstrijdigheden: in de natuurlijke óf in de geestelijke sfeer?

Zal de absolute geest, de geest van waarheid, gerechtigheid en heiligheid de gansche werkelijkheid omzetten tot een geheiligde samenleving, of ligt het in het begrip van de werkelijkheid, aan de kwalen der eindigheid, der natuurlijkheid blijvend ten onder te gaan, om telkens het ideaal der volkomen harmonie van wereld en geest, als het Beloofde Land slechts in de verte te zien liggen? En wordt deze volkomen harmonie alléén beleefd in den *geest*, schept de Mensch zich deze utopie steeds op nieuw in zijn groot cultuurgedicht van religie, kunst en wijsheid? Uit de enkele uitlatingen van HEGEL schijnt hij tot de laatste opvatting te neigen. Want HEGEL is een door en door nuchtere geest, geen dweeper. Hij is

een denker begaafd met grooten werkelijkheidszin ; dit blijkt zeer duidelijk uit de beroemde bladzijden over het lijden in de wereldgeschiedenis, waar hij handelt over de middelen, die de wereldgeest gebruikt tot zijne verwerkelijking. Niet het idealisme der menschen, maar hun zelfzucht en eigenbaat is het, waarmee de wereldgeest werkt. <sup>1)</sup> Omtrent het einddoel der historische ontwikkeling heeft H. zich dus niet nader uitgesproken. Hij beperkt zich tot de historische werkelijkheid van eigen tijd en zijne wording in het verleden.

Die *wording in het verleden*, die historie is die te beschouwen als een deel van de encyclopaedie ?

De encyclopaedie. Welke is daarmede bedoeld ? Is HEGEL'S encyclopaedie de onze ?

Ieder cultuurtijdperk heeft zijn *eigen* encyclopaedie. Want ieder tijdperk heeft zijn eigen *beginsel*, staat onder een bepaalde kategorie, en heeft die in de werkelijkheid verwezenlijkt.

Zoo is HEGEL'S encyclopaedie vollediger, dan die der Fransche encyclopaedisten, dan die van THOMAS AQUINAS, dan die van ARISTOTELES. En onze tijd moet een nieuwe encyclopaedie opstellen, omdat sinds HEGEL de begrippen met de werkelijkheid meer gedifferentieerd zijn.

In de historie merken we op een perspectief van encyclopaedieën, maar die verbonden zijn door de draden die 's menschen historische geest heeft gesponnen.

De geschiedenis ligt niet *in* de encyclopaedie (om voor de voorstelling te spreken), maar er *achter*, ze is de verbinding van de encyclopaedieën van uiteenliggende tijdperken.

Niet ieder encyclopaedisch wereldbeeld is ruimer, veeleener dan het voorafgaande ; ook hier is ontwikkeling én inwikkeling . Na ARISTOTELES beteekent THOMAS geen evolutie. En ook thans : wie zal zeggen of de cul-

---

1) Zie de kernachtige blz. over het lijden : Werke IX : 25-27 en 41 (editie 1840).

tuur zal ondergaan of dat ze zich met het oeconomisch leven zal regenereren ?

Dezelfde dialectische ontwikkeling van abstract tot concreet begrip, die we vinden in de begripsleer, vinden we terug in de historische ontwikkeling. De volgende voorbeelden mogen dit toelichten : er is een tijd geweest in het Middeleeuwsche strafrecht b.v., dat de straf *wraak* was ; het verongelijkte subject deelde zelf de straf uit ; daarop volgt de vergeldingsstraf, wier beginsel is : oog om oog en tand om tand ; totdat *in* de straf het geestelijk beginsel van opheffing van gepleegde rechtsschending wordt ontdekt. De wraak is de onmiddellijke straf, de vergelding de „vermittelte” en wel door de grootte der aangebrachte schade „vermittelte” straf ; rechtsherstel is de ware straf, die de gestrafte zelf als het rechtvaardige beaamt ; maar een rechtsherstel, dat den misdadiger niet zonder meer verwijderd uit de samenleving, maar er hem geschikter in terugbrengt.. In een tijdperk dat de straf nog onmiddellijke wraak is, is ook het staatsleven verzonken in de sfeer van het afzonderlijke van het private recht : het algemeene geldt nog niet. En de personen, die de staat beheerschen, beschouwen land en volk als hun persoonlijk eigendom. Vereenzelviging van privaats en publiek recht vinden we daar, waar het denken nog niet gevorderd is tot het stellen van dit onderscheid.

We vinden in de leer der samenleving de ontwikkeling van gezin, maatschappij en staat. Maar óók in de historie. Er is een tijd in de ontwikkeling der volkeren, dat de volksgemeenschap als één groot gezin wordt gevoeld: het patriarchaat. In de vroege middeleeuwen zien we in Germaansche landen daar nog de nawerking van, zien we ook hoe de differentiëring het gezin in gezinnen doet uiteenvallen, hoe de individuen zijn vrijheid krijgen en zich naar standen gaat organiseren. En eerst vereenzelvigde staat zich met één stand, totdat in de latere middeleeuwen ook de derde stand haar aandeel in het

Staatsbestuur opeischt, en de veeleenigheid der samenleving tot haar recht komt. Maar eerst in den modernen tijd worden rechtspraak, administratie, uitvoerende en wetgevende macht behoorlijk gescheiden in het staatsbestuur: de categorieën van de leer der samenleving hebben zoo hun historisch ontstaan en in Europa en in Rome, Griekenland en het Oosten gehad.

Zoo is de encyclopaedie van beginnende cultuur van geringen omvang; ze is niet door wijsgeeren neergeschreven. Ze kan uit heldendichten en oude rechtsregels en godsdienstige liederen gereconstrueerd worden. Maar we zien de differentiëring op alle gebied vrijwel gelijktijdig inzetten. Als de standen in de M.E. opkomen, zien we ook differentiëring in letterkundige genres, in religieuse begrippen, in economische verhoudingen.

Zoo teekent de historische begripsontwikkeling zich af als een voortgaande vertakking van tijdperk tot tijdperk; terwijl wat wij encyclopaedische begripsleer noemen de dwarsdoorsnede is van een bepaalden tijd. De historie is geen onderdeel der Encyclopadie, maar de *Encyclopaedie is een onderdeel der Historie*.

Sinds de dagen van HEGEL hebben de draden zich verder gedifferentieerd: op menig gebied is dat reeds wijsgeerig uitgewerkt: de samenvattende encyclopaedie van onzen tijd is echter nog niet geschreven.

---

# HISTORIE EN WETMATIGHEID

DOOR

H. KREKEL.

---

De 19e eeuw, na 1830 arm aan diep en vernieuwend wijsgeerig inzicht, is des te ijveriger geweest in het verzamelen van kennis. De natuurwetenschappen hadden slechts voort te bouwen op de door NEWTON en KANT gelegde fundamenten. Anders stond 't met de geschiedwetenschappen. Door de rationalisten uit dogmatisch knellende banden bevrijd, ontleenden zij hun kracht aan de wereldomspannende belangstelling der romantici en neo-humanisten, zoo goed als aan het opgewekte politieke en sociale leven op het geheele vasteland van Europa. Het denkbeeld van de ééne menschheid, een postulaat van de verlichting, was door KANT tot idee verheven. De constellatie was gunstig voor de historie, gunstiger dan ooit, nadat RANKE het verlossende woord had gesproken, kalm en eenvoudig: sie (die Geschichtswissenschaft) will blosz sagen wie es eigentlich gewesen ist. Zijn christelijk optimisme deed hem alle vormen van westersche cultuur onderzoeken en liefhebben en leidde hem bij 't schrijven zijner *Weltgeschichte*. Zijn alomvattendheid, die aan de klaarheid en helderheid geen afbreuk deed, zijn grootheid van conceptie, deed hem de eerste zijn van een heel geslacht historici van naam. —

Dit was het nieuwe in het oud-geworden Europa. Het was het kleurig en fleurig tafereel van 't verleden, dat



oprees voor de oogen van den niet aan schoonheid en grootheid verwenden 19e eeuw; hij genoot het verleden te meer nu het heden hem geen nieuwe scheppende levenswaarheden meer kon geven. In zijn eigen wereld wist hij geen weg; zijn teveel aan kennis zonder ordenend beginsel drukte hem, deed hem uitzien naar een nieuw, verlossend inzicht in de dingen, naar een nieuwe wereldbeschouwing.

„De worsteling om een wereldbeschouwing”; is het geen passend opschrift voor dat deel der wereldgeschiedenis dat we, slechts met een getal merkend, de 19e eeuw noemen? Een wereldbeschouwing; daarom ging het nog bij mannen als EDUARD MEYER, toen zij geschiedenis gingen studeren; <sup>1)</sup> daarom ging het bij zooveelen die zich verdiepten in 't verleden van eigen volk of 't heden van vreemde, verre, andere volken, de klassieke oudheid wel het eerst.

Geschiedenis en ethnologie, grondslagen voor een wereldbeschouwing — en dat in de 19e eeuw? In die zelfde eeuw waarin de theologie zich deemoedig bukte voor de resultaten van physica en chemie, de eeuw van DARWIN en de evolutieleer, de eeuw die zoo grimmig-ironisch eindigde met HAECKEL's <sup>2)</sup> pseudo-wijsgeerige boek, waarin de biologie tot religie werd opgeheven? En toch ja; een bewijs te meer voor de verscheurdheid en onevenwichtigheid dezer fin-de-siècle generaties: in de monotone schering van het naturalisme was in dit zonderlinge weefsel het historisme de kleurige inslag.

En dit is het wat wij van de 19e eeuw hebben geërfd. Ons blijft de taak een synthese te zoeken of over deze tegenstelling heen tot een nieuw beheerschen onzer wereld te geraken; ons is het plicht tot dieper inzicht in het geheel der wetenschappen te komen.

Naturalisme en historisme, de verhouding van natuur-

1) In zijn inleiding op zijn *Gesch. d. Altertums „Anthropologie”* vermeld.

2) *Die Welträtsel—Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.*

wetenschappen en geestelijke wetenschappen, hun wederzijdsche appreciatie ; het is op dit punt dat de wegen zich splitsen, hier staan de monistische en positivistische stelsels eenerzijds tegenover de filosofie van het nieuw-idealisme. Hun strijd om invloed op het denken en gevoelen der menschheid is voor de toekomst van overwegend belang.

Wetenschap, kunst en wijsbegeerte zijn gekomen tot deze antithese van positivisme en monisme tegenover het nieuwe idealisme. Wie zullen macht hebben over de geesten der 20e eeuw : Wundt en Comte of wel Hegel of de Neo-Kantianen ? De leer van het voorbeschikt feitelijke of die van het van eeuwigheid af geldende ?

Macht over de geesten ; juist in dit opzicht is ook deze tijd de Schicksalstunde, even goed als voor de macht over de wereld. Wij hebben noodig nieuwe waarheden voor 't nieuw op te bouwen Europa en wij moeten ons afvragen of we in staat zijn voor 't staatkundig en geestelijk leven der toekomst de passende vormen te vinden : of wij nieuwe lederen zakken hebben voor den nieuwen wijn der volken. Er zijn hoopvolle teekenen, waarvan er in dit verband slechts één zij genoemd : de wijsgeerige renaissance in de laatste decennia in Nederland <sup>1)</sup> en in Duitschland. Die heeft de tweespalt in onszelf ons tot helder bewustzijn gebracht, die moet ons leiden bij de taak der toekomst.

Een der vraagstukken, die de scheiding aanduidt tusschen positivisme en nieuw-idealisme is dat over de mogelijkheid van wetmatigheid in de geschiedenis, waarin de vrije wil en het begrip natuurwet mede ter sprake komen.

De natuurwetenschappen maken er aanspraak op typisch, dat is voorbeeldig, te zijn wat hun methode aangaat ; het doel nu moet zijn, zoo is de these der naturalisten, om de andere vakken van wetenschap met dien

---

1) Zie BIERENS DE HAAN. Een wijsgeerige beweging in Nederland. T. v. Wijsb. I, pg. 1 vlg.

zelfden geest te doordringen, volgens diezelfde methode te behandelen, vanuit dezelfde gezichtspunten als de natuurwetenschappen te beschouwen, zoo ze ooit ware wetenschappelijke vakken genoemd mogen worden.

Wetenschappelijke vakken. Immers inzicht in alle wetenschap is ons eerst dan weggelegd wanneer we de verschijnselen in hun causaliteit en wetmatigheid hebben begrepen. Daarom moeten de z.g. geestelijke wetenschappen die de menselijke samenleving en de praestaties van den menschelijken geest tot object hebben zich tot taak gaan stellen binnen den kring van hun materiaal de onveranderlijke wetten in het tijdelijk gebeuren te zoeken.

Blijkt het dat de historiografie in ruimeren zin genomen dus ook ethnologie, praehistorie, enz., genoeg meent te doen zoo zij het gebeuren slechts nauwkeurig weergeeft en zijn plaats aanwijst in het historisch universum <sup>1)</sup>, dan is het de eisch der „moderne” wetenschap, dat er een byzonder vak zij, hetwelk aangaande dat historisch geheel en deszelfs wetten tot begrip tracht te komen. De geschiedenis blijve een kunst, blijve deel uitmaken van de *belles lettres*, het worde de taak van den socioloog om de wetmatigheid in de ontwikkeling der menschheid aan te toonen.

De astronomie is het ideaal; een systeem van leerstellingen waaruit de loop der dingen kan gekend worden door deductie. Waren wij toegerust met de kennis der wetten, die het menschelijk leven beheerschen, we zouden verleden zoo goed als toekomst van een volk, van de menschheid, uit het heden kunnen afleiden. De biologie kan den achterlijken historicus tot bewijs strekken hoe een beschrijvende wetenschap zich ontplooit zoo ze haar doel verder stelt, haar gebied ruimer

---

1) Voor de historici moge gelden wat HUIZINGA zegt (Het aesthetische Bestanddeel van geschiedk. Voorst. pg. 8) dat „het positivisme in de geschiedvorsching door en door verouderd is” van economen, sociologen, ethnologen en godsdienst-historici kan dit niet gezegd worden.

maakt. De psychologie wijst den man der geestelijke wetenschappen den weg bij zijn onderzoek van psychische verschijnselen, zij zal hem dienstbaar zijn evenals de wiskunde den natuuronderzoeker dienstbaar is geweest.

Voor elk historicus, die op zijn goeden naam als wetenschappelijk man gesteld is moet het naspeuren van het algemeene in het bijzondere een hoog ideaal zijn, richtsnoer bij zijn werken; het materiaal dat hij te bestudeeren heeft moge anders zijn, zijn methode kan alleen dié zijn welke de natuuronderzoeker toepast.

Men deele de wetenschappen in naar hun objecten niet naar ons persoonlijk inzicht en onze eigen behoeften, het criterium zij objectief, niet subjectief.

Waarom ook zouden we verschillend materiaal verschillend behandelen? De eenheid der denkvetten zelve zou er mee in strijd zijn!

Zoo luiden de argumenten der positivisten <sup>1)</sup> en welk tegenargument zou men kunnen inbrengen tegenover zulk een zakelijk en helder betoog? Toch zijn er historici die zich niet gewonnen geven, zooals bleek bij de debatten om LAMPRECHTS cultuurhistorische methode. Hebben de tegenstanders wederzijds elkaar niet tot overtuiging kunnen brengen, één ding heeft deze strijd heel duidelijk naar voren gebracht, n.l. dat het hier niet een vraag betreft, welke door de historici zelve, vanuit hun wetenschap beantwoord kan worden, maar dat dit probleem als deel der methodologie van zuiver wijsgeerigen aard is.

Aan RICKERT <sup>2)</sup> en WINDELBAND <sup>3)</sup> komt de verdienste toe tegenover de positivisten een eveneens op kenleer en wijsgeerige methodenleer steunend onderzoek naar den aard der geschiedwetenschap te hebben ingesteld, waarbij zij tot een gansch ander resultaat zijn gekomen. Sprekende over het wezen der beschavingswetenschappen,

1) BARTH. Die Philosophie d. Geschichte als Soziologie (19...).

2) Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung (1913). Geschichtsphilosophie Kuno Fischer Festschrift (1904).

3) Geschichte u. Naturwissenschaft. Präludien II pg. 136.

toonen zij aan, dat psychologie, economie, anthropologie en geologie den geschiedkenner van dienst kunnen zijn om de historische ontwikkeling en den samenhang der dingen beter te begrijpen; het kan voorkomen dat een historicus gedwongen is een wetmatigheid-zelf nader te onderzoeken — dit alles is niet het doel van zijn onderzoek; doel blijft voor als na de wedergave van het historisch gebeuren en zijn plaats in het historisch universum waarbij de kennis van wetten slechts als middel, zij het als onontbeerlijk middel is te beschouwen.

Causaliteit, zeggen zij, is als denkvorm ongetwijfeld vóór alle ervaring en heeft daarom bij de kennis van alle feiten hare geldigheid, gij dient echter te bewijzen dat causaliteit ook wil zeggen: wetmatigheid.

Gelijkenis van historische gebeurtenissen zien we vaak, herhaling van hetzelfde feit heeft de ervaring ons geen enkele maal geleerd. En eerst gelijke feiten laten een inductieve behandeling toe, welke naar wetten speurt.

Maar vooral, uw uitgangspunt, dat de methode van alle wetenschap dezelfde behoort te zijn is een *petitio principii*. De geschiedwetenschappen in hun wezen onderzoekend, komen wij veeleer tot het resultaat dat het zeer goed mogelijk is dat historie en natuurwetenschap hetzelfde *object* behandelen, maar dat hun *methode* van behandeling geheel verschillend is. In 't kort: gij verdeelt de wetenschappen naar objectieve, wij naar subjectieve criteria.

Aldus in 't kort de tegenover elkaar staande beschouwingen en argumentaties. Er blijkt ons uit dat het probleem aangaande de wetmatigheid in de geschiedenis zich splitst in een reeks van problemen, die, met de kenwoorden subject-object; causaliteit-wetmatigheid; historische samenhang en historische wetmatigheid — voldoende zijn gekarakteriseerd. Deze problemen zullen ons dan ook tot leiddraad dienen bij het behandelen van ons onderwerp, daarbij de methode van RICKERT tot de onze makende.

De relatie tusschen subject en object, de vraag hoe het ik de werkelijkheid kent, is noch op inductieve, noch op deductieve wijze te kennen. Alleen zoo we boven en achter subject en object een metaphysische werkelijkheid aannemen, kunnen we deduceerend het probleem van het kennen oplossen of induceerend tot een hoogere bovenzinnelijke werkelijkheid besluiten. De eerste methode is die van HEGEL, den inductieven weg gaan de materialisten. Maar in beide gevallen is het probleem zelve, hoewel opgelost toch verlegd naar een derde onkenbare, naar de vooronderstelling van 't bestaan dier hoogere werkelijkheid zelve.

Dat deductie een boven subject en object, boven kenner en kenbaarheid uitgaande werkelijkheid vooronderstelt is duidelijk. Indien we ons 't wezen der inductie duidelijk maken <sup>1)</sup>, namelijk als een soort deductieve methode, blijkt dat ook zij zonder 't aannemen eener metaphysische werkelijkheid niet uitkomt.

Schijnbaar leidt de inductie van het bijzondere naar het algemeene, inderdaad gaat ze slechts van het bijzondere naar het algemeenere, terwijl ze 't algemeenste vooronderstelt. Bij een inductie zijn stelling A en feitenreeks C bekend en moet het middelbegrip B gevonden worden. Bijv. alles wat bestaat heeft een oorzaak; feitenreeks a. a' enz. wordt steeds gevolgd door feitenreeks b. b' enz.; gevolgtrekking: a is de oorzaak van b.

Kan de verhouding tusschen subject en object op geenerlei wijze door deductie of inductie gekend worden, dan hebben we slechts één methode over: de logische methode. De vraag die hier gesteld wordt is deze: wat zijn de voorwaarden en welke is de mogelijkheid van ons kennen, m.a.w. is ware kennis mogelijk.

Een werkelijkheid buiten het bewustzijn is niet te denken, want als ze gedacht wordt als kenbaar is ze reeds tot inhoud van 't bewustzijn geworden <sup>2)</sup>. Daaruit

1) WINDELBAND. Kritische oder genetische Methode? Prälu-  
dien, II pg. 99.

2) WINDELBAND. Einleitung i. d. Philosophie (1914) pg. 229 vlg.

volgt dat we ons de objecten van ons kennen niet anders dan als inhouden van ons bewustzijn kunnen denken m.a.w. wat de wetenschappen tot taak hebben is het onderzoeken en ordenen van onze ervaring. En naar de *geldigheid* van onze wetenschappelijke kennis hebben we hier te vragen.

Het schijnt een psychologische vraag te zijn <sup>1)</sup>; de leek verwijst hem dan ook naar die zijde. Ten onrechte: de zielkunde is in staat ons het ontstaan dier bewustzijnsinhouden te verklaren in hun wetmatigheid, maar zij kan geen maatstaf geven waaraan hun waarheid of onwaarheid kan worden getoetst. Alleen de ken-theorie zelve kan 't probleem zuiver stellen.

Hoe is dan die verhouding tot subject en verschijnselen, het ik en de phaenomena? <sup>2)</sup> Het naief realisme meent dat wat wij waarnemen volkomen juiste afbeeldingen zijn van de werkelijkheid om ons. De skepsis heeft 't gemakkelijk hier te weerleggen: zij wijst op de veelheid van waarnemingen die ongelijk zijn, op het groote verschil van inzicht, de verschillende waarheidsopvattingen van de verschillende waarnemers.

Is er dan alleen relatieve zekerheid aangaande de waarheid, en mogen we slechts van waarschijnlijkheid spreken? Onze relativistisch aangelegde tijd is er toe geneigd. Maar hoe komt 't dan dat sommige waarheden zich aan elk onzer opdringen in hun onmiddellijke evidentie? Denken we hier aan de grondstellingen van wiskunde en logica.

Voor als na zullen we ons bij KANT moeten aansluiten. Zooals hij het probleem heeft gesteld moeten wij het nog steeds bezien. Datgene wat in het kennend subject *a priori* is, dat is niet de inhoud van 't kennen, maar de vormen, de denkvormen zelve, die eerst het orde-

---

1) Zie het werk van G. HEYMANS: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens en de studie van KOHNSTAMM in T. v. Wijsbegeerte. Deel I, 385 vlg. Psychologie en Logika.

2) Men verwarre dit niet met de vraag naar de verhouding tusschen verschijnsel en wezen, tusschen phaenomena en noumena.

nen der ervaring maken. Nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu nisi intellectus ipse.

Zoo blijken deze denkrelaties of denkvormen (de kategorien) hierin hun algemeengeldigheid te manifesteren, d.w.z. hierop berust het feit, dat de waarheden van logica en mathesis met noodzakelijkheid worden ingezien, dat deze kategorien vóór alle ervaring in 't verstand aanwezig zijn, *a priori* zijn.

Het is nu duidelijk dat de betrekking tusschen oorzaak en gevolg een denk-relatie is. De causaliteit is niet een psychische verbinding die in ons zelf zich voltrekt, zooals HUME meende, maar ze is als denkvorm vóór alle ervaring in ons intellect aanwezig en dringt zich daardoor met stellige zekerheid aan ons op. Datgene wat bestaat kan door ons alleen als uit iets anders geworden gedacht worden; indien er spontaneïteit was dan zou de wereld onkenbaar d.i. niet door ons verstand te ordenen zijn.

Deze lange omweg was noodig om het wezen der wetenschap <sup>1)</sup> te onderzoeken. Is kennen in 't algemeen het ordenen der ervaring door ons intellect, de wetenschap heeft de verschillende ervaringen te onderzoeken en langs methodischen weg te komen tot het opstellen van algemeengeldige, door ieder te aanvaarden, waarheden. Zij heeft dus de dingen te zien in hun omgeving en in hun oorzakelijk verband. Een verschijnsel is voor haar verklaard zoo het blijkt te zijn voortgekomen uit een voorafgaand verschijnsel en zoo zij de beide verschijnselen onder algemeene begrippen heeft kunnen onderbrengen.

De causaliteit — die kategorie in wel de meest belangrijke vooronderstelling voor alle wetenschappelijk onderzoek, zoodat SCHOPENHAUER er toe kwam haar als de eenige vorm van 't denken op te stellen.

1) Met „wetenschap” is hier en in 't vervolg bedoeld: empirische wetenschap; logica en mathesis, de rationeele wetenschappen hebben tot taak de vormen van ons kennen te onderzoeken.

Zie WINDELBAND. Einl. i. d. Philosophie, pg. 236 vlg.



Is causaliteit en wetmatigheid hetzelfde, dan hebben de naturalistische historici gelijk, dan moet ook de geschiedwetenschap haar tot nu toe gevolgde methode laten varen voor een betere en dan wordt ook voor haar het zoeken naar wetten de hoogste, mettertijd de eenige plicht.

Wat wetmatigheid is moet ons alweer een logische analyse leeren. Laten we natuurwet en feit op deze wijze in den vorm van een syllogisme brengen :

onderstelling — tijdloos geldende natuurwet A ; middelbegrip — in den tijd gegeven voorwaarde B ; conclusie — werkelijk plaatshebbend feit C. Bv. natuurwet A : ijzer aan de lucht blootgesteld oxydeert. Middelbegrip B. de in den tijd gegeven voorwaarde : deze sleutel is door mij vergeten en heeft een tijdlang in een hoek gelegen. Plaats hebbend feit C. : de sleutel is verroest. Is de voorwaarde B niet vervuld dan heeft C. niet plaats.

Deze al of niet vervulde voorwaarde noemen we constellatie, omstandigheden, in den tijd verloopend. Deze constellatie B. kan eenigszins, en 't is 't ideaal eener wetenschap het zoo volledig mogelijk te doen, uit een vorige constellatie B' worden afgeleid, deze uit een daaraan voorafgaande B'' enz. ad infinitum.

Constellaties zijn toevallige verbindingen van verschillende causaalreeksen, welke causaalreeksen zelve wel wetmatig zijn te begrijpen, maar waarvan het samenkomen aan geen enkele regelmaat of wetmatigheid is gebonden, weshalve we in wijsgeerigen zin van „toeval” spreken. Zij hebben hun bestaan alleen in den tijd, in het samenkomen van verschillende oorzaken tot één complex van gevolgen ; natuurwetten daarentegen worden gedacht als geldende buiten het toevallig tijdelijk gebeuren ; natuurwetten leert men kennen terwijl men van den tijd en de omstandigheden ABSTRAHEERT.

Wanneer twee reeksen van feiten elkaar op een bepaald punt snijden, dan is het noodzakelijk, dat het snijden juist op dat punt plaats heeft, gegeven de richting dier beide reeksen. Maar die noodzakelijkheid volgt

uit de richting der *beide* reeksen. Ons houdend binnen de causaliteit van elke reeks afzonderlijk is het dus zuiver „toeval”, dat het snijden juist op dat bepaalde punt van die reeks plaats heeft. Dit is een *uiterlijke* causaliteit, in tegenstelling met de *innerlijke* causaliteit, als zijnde geldende binnen elke feitenreeks.

Een „historisch feit” nu zal altijd een complex van feiten zijn en daarvan zullen sommigen deel zijn eener feitenreeks, welke in verband staat met een voorafgaand historisch feit, anderen daarentegen zullen slechts uit louter „toeval” in dit complex van feiten betrokken zijn ; zij zijn daar slechts als gevolg eener uiterlijke causaliteit. En nu is het bij zoo’n complex van feiten, welke samen een „historisch feit” vormen niet zóó, dat binnen dit complex toch ten slotte de feiten, welke daar zijn krachtens innerlijke causaliteit, domineeren. Dit is lang niet altijd, ja wellicht slechts maar voor een deel, het geval. Wel degelijk spelen de op enkel uiterlijke causaliteit, dus zoo gezien op louter „toeval” berustende feiten een groote en dikwijls beslissende rol in het historisch gebeuren. Zoo wij dit eenmaal begrijpen, dan zien wij ook in, hoe (van hieruit gezien) het irrationeële element in de historie zoo sterk komt, hoe daardoor voortdurend de levende eenheid der historische werkelijkheid aan elke schematische indeeling ontsnapt. Voor den historicus is de *constellatie*, voor den natuuronderzoeker het *wetmatige* het primaire.

De natuurwet is een algemeen begrip, met tijdlooze geldigheid. De constellatie is een byzondere verbinding van atomen : en nooit zullen de atomen op de wijze gerangschikt zijn als ze op een bepaald moment waren, en nooit is hun orde aldus geweest.

Algemeene en byzondere causaliteit, de oorzakelijkheid die kan worden uitgedrukt in een wet, en die welke slechts een byzonder geval uit een vorig geval verklaart, blijken dus twee vormen te zijn, waarin het kennend subject de werkelijkheid begrijpt.

Zoeken we wetten dan zoeken we een zoodanige verhouding van oorzaak en gevolg die zich meer of min veelvuldig herhaalt; we zijn daarbij gedwongen van alle toevallige verhoudingen af te zien, er van te abstraheeren, omdat het gaat om datgene, wat aan een groot aantal van gebeurtenissen gemeenschappelijk is: onze wijze van doen is generaliseerend. <sup>1)</sup>

Willen we een constellatie B. uit een vorige constellatie B' verklaren, enz. dan is het er ons om te doen zoo mogelijk het geheele complex der causaalreeksen die te zamen den eersten toestand vormen te kennen om daaruit het ontstaan van den volgenden toestand te begrijpen. Wij zoeken het byzondere, onze wijze van doen is individualiseerend.

Het is duidelijk dat we hebben gevonden wat het verschil is in de methode van natuurwetenschap en historie: de tweërlei beschouwing van de werkelijkheid nl. generaliseerend en individualiseerend. <sup>2)</sup>

De historicus wil de verschijnselen zien in hun verband en in hun ontwikkeling, in de ruimtelijke en tijdelijke connecties, d.w.z. hij ziet een nieuw feit in verband met een gelijktijdig plaats hebbend feit en als gevolg van een reeks voorafgaande feiten.

De natuuronderzoeker heeft tot taak de feiten te zien als behorende tot een bepaalde soort; het tijdsgewricht, de constellatie, negeert hij; wat altijd geldig is interesseert hém. Is in de natuurwetenschap de verhouding der objecten tot de theorie als die van exemplaar tot de soort, in de historie wordt elk voorwerp beschouwd als deel van 't historisch geheel.

1) Ten onrechte concludeert KOHNSTAMM (T. v. W., II, pag. 551) dat „dergelijke algemeene regels uit onze waarnemingen door directe abstractie verkregen, nooit mogen beschouwd worden als natuurwetten in den strikten zin des woords, maar dat wij juist door de generalisatie . . . dan ook noodzakelijkerwijs niet anders kunnen krijgen dan waarschijnlijkheidsregels”. RICKERT meent anders: zie Grenzen Die Geltung des Begriffs, pg. 52 vlg.

2) Zie ook de wedergave van RICKERT's theorie door KOHNSTAMM in zijn rede Transcendenteel Idealisme. (T. v. W., I pg. 43—52).

Men zou kunnen wijzen op de overeenkomst van de werkzaamheden van embryoloog en geschiedvorschcr, maar die is slechts schijnbaar. Bestudeert een embryoloog ontwikkelingsreeksen dan let hij op datgene wat aan allen gemeenschappelijk is. Van alle kikvorscheieren ontwikkelt er zich geen enkel tot vorsch bij precies de zelfde rangschikking van moleculen in volkomen hetzelfde tijdsverloop. Maar de allerindividueelste afwijkingen interesseeren den embryoloog slechts in zooverre ze ter zake doen, en voor de theorie beteekenis zouden kunnen hebben.

De historicus let bij 't bestudeeren van een ontwikkeling juist op het byzondere, de omstandigheid, het detail. En dit detail wil hij maar niet kennen om een artistiek genoeg te beleven, een aardige schilderachtigheid van dien interessanten tijd van vroeger na te kunnen proeven, maar hij is er zich van bewust van hoe groote *historische* waarde b.v. de byzonderheden van de in 't wereldgebeuren handelende personen kunnen zijn.

En niet alleen waar het de kennis van personen geldt. De historische details zijn in hun verbinding en samenvoeging noodzakelijk om ons het *wezen* van een historisch verschijnsel duidelijk te maken.

De naturalisten wijzen gaarne op de gelijkenis van de verschillende historische gebeurtenissen. Gij gebruikt toch ook algemeene begrippen, voegen ze den historicus toe, gij spreekt van middeleeuwen, revoluties, monarchiën, van verschillende soorten van renaissance, van bloeiperioden en van tijden van verval? Bewijst dit alles niet dat ook gij regelmatigigheden ziet in de door U te bewerken stof, welke gelijkheden en regelmatigheden moeten worden begrepen in hun algemeene noodzakelijkheid opdat we er de historische wetten in vinden!

Maar hoe weinig begrijpt hij die zoo redeneert van het *wezen* der geschiedwetenschap <sup>1)</sup>. Wie aldus de zaak

1) Over de details in de geschiedenis, zie het voorbeeld door HUIZINGA in zijn „Aesth. beschouwingen enz.” genoemd van ROBESPIERRE (pg. 22 vlg.).

bekijkt acht de indeeling en de rubriceering, welke noodig zijn om *orde* te brengen in de veelheid van materiaal een *verklaring* der verschijnselen, terwijl ze inderdaad slechts uiterlijke criteria zijn die er toe leiden b.v. van monarchiën te spreken. Want niet dit is het voornaamste in de monarchie van Lodewijk XIV dat er, als in andere monarchiën, één man de regeering in handen heeft zonder dat hij met een bepaalde, door 't volk aangewezen vertegenwoordiging rekening behoeft te houden. Maar ons interesseert die periode van Frankrijks geschiedenis in al haar *byzonderheden* daarom, omdat haar invloed op het Europeesche politieke en geestelijke leven geheel eenig en zóó eerst historisch-belangrijk is - Voor den onderzoeker van de monarchie van den Zonnekoning is 't duidelijk dat zij in haar *wezen* verschilt van elke andere monarchie, van den regent, zoowel als van die onder LODEWIJK XV en XVI als van RICHELIEU'S en MAZARIN'S heerschappij.

Zagen we hierboven dat wetten zijn algemeene begrippen van causale verhoudingen, ons onderzoek aangaande den aard der historiographie heeft aangetoond dat zij is een weergeven van de individueele verbindingen van individueele causale verhoudingen, m.a.w. van de constellatie. Een historisch feit is niet een onderzoekingsobject dat uit 't wereldgeheel kan geabstraheerd worden, maar 't is altijd een geheele reeks van causaliteiten samen gebonden in één complex. Het is dus mogelijk een dergelijk feit te ontleden in zijn elementen; het kan voor den historicus noodig zijn dat te doen om inzicht in dat feit te verkrijgen. Het kan immers aldus gesteld zijn dat het niet zonder meer duidelijk is dat de eene historische gebeurtenis de andere met zich meebracht; in zulk een geval is een onderzoek naar de elementen der gebeurtenissen noodzakelijk om die in hun causaliteit te begrijpen. De historicus maakt dan een omweg over algemeene begrippen van causale verhoudingen m.a.w. hij let op de wetmatigheid.

Een voorbeeld moge dit verduidelijken. Dat de prins

van Oranje, getroffen door 't schot van BALTHASAR GERARDS, werd gedood is in zijn gevolgen van groote historische beteekenis. De biologische wetmatigheid van den dood veroorzaakt door een schot is voor den historicus zonder eenig belang om nader onderzocht te worden. Wel kan 't beteekenis hebben dat hij nagaat 't psychisch gebeuren in GERARDS : de psychiater die 't geval vermoedelijk tot een of andere waan zal herleiden moet hem hierbij behulpzaam zijn. 't Is niet van belang ontbloot te weten onder welke invloeden GERARDS zijn daad heeft gedaan : de orde der Jezuïten in de 16e eeuw kunnen we in haar werkzaamheid dan beter kennen. Met dat al blijft het wetmatig psychisch gebeuren in GERARDS voor den geschiedschrijver van ondergeschikt belang ; voor hem kan het alleen noodig zijn om de historische samenhang daardoor beter te begrijpen.

De analyse van 't gebeuren blijft voor hem middel, geen doel. De elementen, waaruit dit historisch feit bestond, geïsoleerd van hun verband, zijn in hun wetmatigheid begrepen. Maar 't blijft een omweg ; dra zal hij van 't analyseeren overgaan tot 't zien in samenhang, tot de *beschrijving*. Het kennen van de wetmatigheid in het historisch materiaal heeft zijn grens daar waar de belangstelling van den historicus moet ophouden, waar verder zoeken de *historie*, dat is het algemeen verband, niets duidelijker maakt.

De vraag of er historische wetten zijn kunnen we dus na ons onderzoek ontkennend beantwoorden.

Toch rest nog iets te verklaren, wat wel niet aan de quaestie der wetmatigheid iet' af of toe doet, maar dat toch te nauw verband houdt met ons onderwerp, dan dat we het hier niet, zij het in 't kort, ter sprake zouden brengen.

Hoe is er scheiding mogelijk tusschen materiaal dat voor de geschiedenis van wezenlijk belang is en datgene, wat voor haar waardeloos is ? Want de geheele oneindige werkelijkheid is op geen enkele wijze anders dan ge-

rangschikt en geordend naar algemeene begrippen d.w.z. in zekere mate gegeneraliseerd door eenig vak van wetenschap te bewerken.

RICKERT heeft deze moeilijkheid meenen op te lossen door een exacte analyse van de begrippen generaliseerende en individualiseerende methode.

Bezien we de verschijnselen als exemplaren van de soort, dus generaliseerend, dan worden ze in 't systeem der wetten gebracht naar hun methodische, systematische plaats, niet naar hun beteekenis voor den mensch.

Indien we een verschijnsel in zijn bijzonderheid beschouwen dan kan dat alleen indien we er eenige waarde voor de menschheid aan hechten. Want zoodra we het van onze eigen belangstelling en dus van zijn omgeving abstraheeren, dan wordt zoo'n object slechts exemplaar van een algemeen begrip.

Zien we een dier loopen, dan geven we het een naam als exemplaar, b.v. een kat. Uw eigen kat daarentegen heeft een naam, een karakter, een geschiedenis; zij wordt door U niet geabstraheerd uit haar historisch verband zooals de eerste, omdat gij aan haar eenige subjectieve waarde toekent.

Objectieve waarde echter zoekt de geschiedenis als criterium. Ook voor haar geldt dat het individueele alleen wezenlijk kan zijn in betrekking tot een waarde. Ontbrak alle waarde dan zou de historie zelve niet bestaan: zij is gevolg van de belangstelling van den mensch in de menschheid.

Daarom ook objectieve waardeering: dat wat voor de menschheid belangrijk is — staat, recht, kunst, economische organisatie enz. — is theoretisch de waardeering waarmee de historicus zijn objecten in relatie brengt, het is het principe dat zijn keuze bepaalt.

Alleen die objecten hebben historische beteekenis, welke ten opzichte van sociale belangen van waarde zijn.

Daarom is de mensch als sociaal wezen het hoofdobject van het historisch onderzoek en noemen we cultuur het

geheel der objecten die van beteekenis zijn voor de algemeene structuur van het historisch universum.

De vraag echter naar een diepere, wijsgeerige analyse van de begrippen menschheid en historisch universum behoort niet tot de *methodologie* der geschiedenis en zij daarom, als leidende buiten ons onderwerp, ter zijde gelaten.

---



# DIE URHYPOTHESE DES KRITISCHEN IDEALISMUS

VON

ALBERT GÖRLAND, HAMBURG.

---

Vor einiger Zeit hat in dieser Zeitschrift <sup>1)</sup> Herr KORTMULDER unter dem Gesamttitel „Nieuw-Kantiaansche Ethica“ auch meine Ethik <sup>2)</sup> freundlichst besprochen. Ich glaube den Interessen des Herrn Referenten nicht zu widersprechen, wenn ich ein Bedenken, das er gegen meine Verwendung des Begriffs Natur erhob, (§ 7 u.s.w.) zum Ausgang nehme, um einige Gedanken zu äuszern über die Forderungen, die an den methodischen und systematischen Beginn des Philosophierens zu stellen sind. Zunächst also sein Bedenken :

Der Herr Referent sagt, es lägen in meiner Ethik zwei verschiedene Begriffe der „Natur“ vor. Einmal bezeichne der Naturbegriff „die Gesamtheit der Wissenschaften, die vornehmlich die *Natur* studieren“ ; nach dieser Auffassung werde alles *Bewusstsein* negiert. Dann aber sei damit auch gemeint die Gesamtheit der Wissenschaften, die die *Wirklichkeit* unter der beschränkten Hinsicht auf das *Dasein* studieren ; darnach werde aller *Wert* negiert. Diese Zweideutigkeit sei eine Schwäche meiner Position.

---

1) Jahrg. 1920, 4 Pag. 319.

2) Ethik als Kritik der Weltgeschichte 1914, TEUBNER, Leipzig.

Ich gebrauche in meinem Buche den Begriff des Bewusstseins gar nicht, dieses Wort stammt aus einer Gedankeneinstellung, die mit seelichen „Vermögen“, wie Verstand, Urteilkraft u.s.f. arbeitet, und aus solchen „Vermögen“ dann bestimmte „Operationen“, wie Denktätigkeit, Vorstellungsfähigkeit u.s.f. ableitet. Ich suche aus bestimmten Gesetz- und Gegenstands-Gruppen, wie Mathematik oder Rechtswissenschaft oder aus religiösen Schriftdokumenten die, jeder einzelnen eigene *Methode*, durch die sich jede Gruppe als besonderes und homogenes Gebiet bestimmt, zu entdecken. Dann mag jeder, der darin einen Vorteil zu erblicken glaubt, solcher *Methodischen Besonderheit* eine Art Etikette aufkleben, wie „Verstand“, oder „Begehrung“; ich vermag darin keinen Vorteil zu sehen.

Ferner habe ich den Begriff des „Wertes“ abgelehnt; er bezeichnet die Methodik, für die er verwandt zu werden pflegt, nur unrein; er wird verwandt für die Methode der *prospektiven Zwecksetzung*; ein „Mittel“ wird ergriffen „für“ die Verwirklichung des „Projekts.“ Was ist nun „der Wert“: das „Mittel“ *oder* der „Zweck“? Oder etwa beides? Dann frage ich „ein Wert wofür“? Entweder also zerreiht der Wertbegriff die prospektive Zweckmethodik in zwei Hälften und bezeichnet nur die eine *oder* die andere; oder aber „Wert“ macht diese Methodik innerlich unzulänglich, indem er mit der ihm notwendig anhaftenden Frage „Wert wozu?“ über den Kreis dieser Methodik hinausbricht und sich in methodenfremden Instanzen sichert, wie „Glücksbedürfniss des Individuums“, „Bestand der Gesellschaft“ u.s.w.

Nach diesen Worten kann ich schon sagen, dass „Natur“ das System *daseinssinniger* Gegenständlichkeit ist; hierunter ist auch die gesamte Biologie <sup>1)</sup>, zu beziehen, sofern ihre teleologische Betrachtungsweise im Sinne naturwissenschaftlicher Methodik einen Daseins-

---

1) Die „Psychologie“ ist eine Complex von Fragen, dessen Methodik und Systematik heute noch völlig fraglich ist.

complex, z.B. das Sehorgan, erfasst und unter heuristischer Setzung eines Zweckes, z.B. des Sehens, *retrospektiv* eine Mannigfaltigkeit von Daseinseinzelheiten, z.B. die Linse, die Pigmentschicht u.s.w., als „Mittel“ dieses Sehens einheitlich zu entdecken und zu begreifen unternimmt. Davon hebt sich die Ökonomie, das systemnächste Gebiet, scharf ab, sofern sie das gesamte Naturgebiet als Mittel eines *prospektiven* d.h. *Zukunft-Zweckes* setzt: nämlich durch Einspannung von Naturkräften an Stelle von Menschenkräften diese auf unendlichem Wege zu befreien.

Aber ich möchte den freundlichst mir gewährten Anlass doch zu einigen weiteren Erörterungen benützen. Ich habe die Empfindung, als ginge der verehrte Herr Referent von einer Dualität aus: von einer „Wirklichkeit“ (oder „Natur“) und dem „Bewusstsein“ (oder dem „Individuum“). Sehe ich darin richtig, so möchte es vor allem wichtiger sein, in diesem Punkte eine Verständigung zu versuchen. Es wäre die Frage unserer Erörterungen dann vielleicht so zu fassen: *Wovon haben wir bei allem Beginn des Philosophierens auszugehen?* Wie bei jeder Wissenschaft ist auch in der Philosophie zu fragen nach den *Grunddefinitionen* und dem *Axiomatischen*, dadurch allein ihre Methodik und Systematik zulänglich bestimmt wird, nicht nach diesen oder jenen „Sätzen“ und „Ergebnissen“ Wie ist also „Philosophie“ möglich?

Diese Fragestellung ist nicht neu; vielmehr wird sie seit Plato immer von neuem gestellt; ja, was die Vorsokratiker suchten, indem sie das eine oder andere Element zum „Prinzip“ erhoben, oder Parmenides und Heraklit als gestaltendes Urmotiv aussprachen, auch das war ein Versuch, ein erstes Versuch, die Frage zu stellen: *Wie ist Philosophie möglich?*

Die ersten Versuche nahmen den Begriff, der irgend eine elementare Erscheinung bezeichnet, wie Feuer oder Wasser, und machten ihn zum Prinzip der Erklärung aller Vorgänge. So wurde irgend ein besonderer materialer Begriff zum Grundbegriff schlechthin *generalisiert*. Man

lernte aber sehr bald erkennen, dass es anderer als solcher *materialer* Prinzipien bedürfe, um die Frage zu beantworten, was denn „*Erkenntnis*“ sei. Gleichwohl spielte in diese schärfere Frage das Frühere hinein; war doch das wie immer materiale Prinzip immerhin als ein „Allgemeines“ in aller „Mannigfaltigkeit“ entdeckt. So wurde auch in die neue Frage nach dem Wesen der „*Erkenntnis*“ dieser Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen hineingenommen, nun aber nicht mehr in materialen Bestimmungen, sondern als Entgegensetzungen im Gebiet der „*Erkenntnis*“ selbst. Wir stehen im Dualismus des „*Denkens*“ und der „*Wahrnehmung*“, des „*Objektiven*“ und „*Subjektiven*“. Diese Unterscheidungen sind *duale* Setzungen; das „*Subjektive*“ und „*Objektive*“ sind nicht bewusste Abstraktionen in einem homogen geschlossenen Gebiete „*Erkenntnis*“, sondern die Erkenntnis kommt als combinatorisches Gelilde zustande aus dem Subjekt und dem Objekt „*der Erkenntnis*“; „*Erkenntnis*“ hat eine „*Form*“, das „*Denken*“, und ein an die Form „*Gegebenes*“, das „*Materiale aus der Wahrnehmung*“. Für diesen Dualismus prägen sich immer neue Formen, unter denen das apriori (τῆ φύσει) und das aposteriori (πρὸς ἡμᾶς), das Abstrakte und das Konkrete mit an hervorragender Stelle stehen.

Nun ist die Geschichte der Philosophie mit den Versuchen erfüllt, diese beiden „*Quellen*“ der Erkenntnis zum einheitlichen Zusammenfluss zu bringen. Bald wird für die Gestaltung der Erkenntnis der Anteil des Denkens entscheidend gesetzt, bald das aus den Sinnen, bald also wird das Gewicht auf den idealistischen Anteil, bald auf den sensualistischen gelegt. Je tiefer die Rechtfertigung dringt, um so mehr erlangt die Stimmung des Skeptizismus die Oberhand. Der leibnizschen Monade ohne Fenster steht gegenüber das Lockesche „*nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*“; und Hume muss die Möglichkeit der Erkenntnis preisgeben, denn die gesetzhaften Forderungen des Geistes und die unverbindlichen Associationen der Wahr-

nehmungen kommen nie zu einer gesicherten Einheit zusammen.

Kant glaubte aus allen dreien lernen zu können, wie man ihre Fehler vermeiden müsse, um Philosophie als Wissenschaft möglich zu machen. Wie ungeheuer auch die Genialität seiner Arbeit war, so gelang es ihm doch nicht, den Dualismus, an dem seine Vorgänger krankten, zu überwinden. Zwar vermochte er die ungezügelten Spekulationen Leibnizens, wie die ungezügelte Verflachung des Erfahrungsbegriffes bei Locke zu bändigen und vor dem Skeptizismus Humes sich zu sichern dadurch, dass er die Philosophie an das Faktum der Wissenschaften band, deren erlauchtes Beispiel die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft Newtons war. Und wir sehen den ungehobenen Rest des verderblichen Dualismus bei KANT auch nicht in der Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“, eine Unterscheidung, die gar nicht spezifisch Kantisch, sondern uralt ist, bei KANT in der Kritik der reinen Vernunft vielmehr zu einer rein dialektischen Unterscheidung mit prophylaktischer Absicht wird, um „Erfahrung“ als „System“ und „Idee der Erfahrung“ definieren zu können<sup>1)</sup>. Wir sehen den Dualismus vielmehr darin, dass bei KANT das apriori, das Allgemeine und streng Notwendige, als Grundlegung für das aposteriori, den Einzelgegenstand, zwar zur Auszeichnung gelangt, der Einzelgegenstand, das aposteriori selbst aber nicht zu einer methodischen und systematischen Sicherung kommt, sondern ohne eigentliches methodisches Interesse im System dasteht. Nun ist „Erkenntnis“ nicht sowohl Erkenntnis erster Grundgesetzmäßigkeiten, sondern ganz so sehr „Erkenntnis“ *dieses hier und jetzt ganz einzelnen, unauswechselbaren Gegenstandes*. In der Erkenntnis handelt es sich vielmehr um diese unaufhebbliche *Polarität* zwischen Gesetzmäßigkeit, die bis zum „ersten“ Ursprung zurückgeht, und Gegen-

---

1) Darüber siehe mein „Aristoteles und Kant“, GIESSEN, TÖPELMANN 1909, Pag. 265.

ständigkeit, die bis zur „letzten“ Bestimmtheit dieses ganz einzeln Einzelnen hinausgeht. Dafür kann es nicht genügen, zu sagen, dass nur das apriori völlig in unserer Gewalt sei, das aposteriori aber nur „aus der Erfahrung“ genommen werden könne <sup>1)</sup>, dass die Materie der Erscheinungen, wodurch uns *Dinge* im Raume und der Zeit gegeben werden, „uns in der Wahrscheinung“ mithin aposteriori vorgestellt werde <sup>2)</sup>. In solchen Formulierungen bleibt es schliesslich bei einem methodisch unbefassten Rest, durch den die Gesamtmethodik nicht nur unzulänglich, sondern geradezu gesprengt wird. Der Dualismus ist also auch von KANT nicht überwunden. Das ist der Grund, warum uns, durch diese Lücke, der ganze Schwarm dualer Begriffe wieder hineinströmt; Subjekt hier, Objekt dort, Erscheinung hier, Ding an sich dort, weil apriori und aposteriori nicht als polare Bestandstücke von einer beide umspannenden Methodik bewältigt sind. Einmal ist „Erfahrung“ die Idee eines Systems reiner apriori Grundlegungen, das andere Mal ist „Erfahrung“ ein Aggregat von Wahrnehmungen, aus dem als einem Quellgebiet der Erkenntnis die gegenständlichen Besonderheiten, das aposteriori als Gegebenes zu entnehmen sind. Wie wenig Sicherungen vor dem Dualismus der Erkenntnisprincipien im Kantischen System vorliegen, lässt sich erschreckend klar erkennen an dem damals treuesten Kantianer JACOB FRIEDRICH FRIES, vollends an den kleineren Kantianern der Folgezeit, wie JÜNGEN-BONA MEYER und FRIEDRICH ALBERT LANGE.

Hieraus ergibt sich, wie nach KANT innerlichst notwendig in überstürzender Hast die sogenannten Identitätsphilosophien eines FICHTE, SCHELLING, SCHLEIERMACHER und HEGEL entspringen mussten. Ihnen allen galt es, in irgend einer Weise den Dualismus zu überwinden, der die Erkenntnis vor unlösliche Fragen stellt und Philosophie

1) Kritik der reinen Vernunft II. Aufl. Pag. 871.

2) Kritik der reinen Vernunft II. Aufl. Pag. 743.

als Wissenschaft zu einem unmöglichen Unterfangen macht.

Dass auch sie versagten, dass auch von ihnen nicht die Philosophie methodisch beruhigt wurde, hat gewiss nicht seinen Grund darin, dass sie durch Setzung einer schlechthin einen und umspannenden Grunddefinition den Dualismus der Erkenntnisfaktoren zu überwinden trachteten, sondern darin, dass sie zu keiner solchen schlechthin allgemeinen Grunddefinition gelangten, vielmehr irgend ein Motiv innerhalb der Erkenntnis herausgriffen und dieses dann unbefugter Weise zum Grunde legten, sei es nun das voluntarische Prinzip Fichtes, oder das rationale HEGELS, oder des aesthetische SCHELLINGS oder „das Bewusstsein“ SCHLEIERMACHERS. Immer handelt es sich um eine unrechtmässige *Generalisation* eines besonderen Erkenntnisfaktors.

Die Nachfolge war von all den grandiosen Misserfolgen abgeschreckt. Wie ein Satyrspiel wirkt der nun einsetzende materialistische Monismus. Man wurde auch von ihm frei, und mehr und mehr fand man sich mit dem „nun einmal naturgegebenen“ Dualismus der Erkenntnisfaktoren ab, indem man der trägen Weisheit folgte, dass man „die Wahrheit“ dahingestellt bleiben lassen sollte, statt dessen aber sich mit *Fiktionen* und „Als-ob“-Setzungen begnügen könnte, die für unser Leben sich brauchbar erwiesen. Dieser Pragmatismus ist so lendenlahm, dass er nicht einmal mehr zu skeptischer Kampfstellung sich aufrafft.

Aus diesem eingestandenen Verzicht auf „Wissenschaft“ muss die Philosophie heraus. Sie kann es nur, wenn sie sich von Anbeginn an frei halten kann von dualen Setzungen. Aber das allein genügt nicht. Gewiss ist durch die Setzung „zweier Erkenntnisquellen“ die Philosophie unaufhaltsam dem Skeptizismus ausgeliefert. Denn durch nichts lässt sich alsdann die Rechtfertigung geben, dass das, was als Erkenntnisgegenstand heraus kommt, den Wahrheitssinn der „Form“ nicht nur, sondern auch den der „Materie“ in sich bewahrt hat. „Was ist Wahr-

heit?" bleibt bei jeglichem dualen Anfange der Erkenntnis eine Vexierfrage, die keine Antwort finden kann. Denn soll Rechtfertigung gegeben werden, ob der Erkenntnisgegenstand „wahrheitsgetreu" den Anteil der Erkenntnis*materie* enthalte, so müsste es möglich sein den materialen Anteil *ausserhalb der Form* zum Gegenstand der Beurteilung zu machen; das ist unmöglich, weil diese Beurteilung nur mit methodisch allgemeinwertigen Mitteln, d.h. mit *formalen* Erkenntnismitteln erfolgen könnte. Jeder duale Anfang hält die Spekulation in die engen Schranken der unlöslichen Frage von Erscheinung und Ding an sich gebannt; alles Vorwärtskommen ist nur Schein, ein Gehen auf der Stelle: über den skeptischen Bannkreis von Erscheinung und Ding an sich führt kein dualer Anfang hinaus.

Aber die *Vermeidung des dualen Beginns* der Spekulation gewährt der Philosophie an sich noch nicht ohne weiteres, dass sie als Wissenschaft möglich werde. Es muss auch vermieden werden, dass ein *besonderes* Erkenntnismotiv zum Grundmotiv unbefugt *generalisiert* wird; das war der Fehler der Identitätsphilosophien.

Sind wir eingedenk, dass diese beiden Fehler zu vermeiden sind — wie sollen wir der Philosophie ihre Grunddefinition und ihr Uraxiom setzen, um sie methodisch und systematisch zulänglich als Wissenschaft möglich zu machen?

Es muss die Ursetzung, mit der wir in der Philosophie beginnen müssen, *vor aller Sonderung* gesetzt sein. Sie muss schlechthin Ohngesondertheit bedeuten. Die schlechthin erste Gesondertheit ist die von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit. Mit diesen beiden dürfen wir nicht beginnen; denn entweder sie sind als schlechthin Erstes gesetzt, so sind sie eine Dualität, das heisst eine Unbezogenheit. Was bedeutet eine uranfängliche „Gegenständlichkeit" für eine ebenso uranfängliche „Gesetzlichkeit", oder umgekehrt? Garnichts. Mit solchem Anfange möge alle Philosophie gleich aufhören. Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit würden immerdar unbe-



ziehbar bleiben, und darin ganz und gar sinnlos ; denn was bedeutet eine „Gegenständlichkeit“, die nicht ureigentlich auf Gesetzlichkeit bezogen, in Gesetzlichkeit gegenständlich, — was eine „Gesetzlichkeit“, die nicht in einer Gegenständlichkeit ureigentümlich gesetzlich ist ? Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit dürfen also keine anfängliche Dualität sein ; denn sie sind urwesentlich *Korrelativa*, als solche aber nur *Sonderungen*, und als uranfängliche Sonderungen demnach *Sonderung* in einer *schlechthin ersten Ohngesondertheit*. Korrelativa werden *aus einander gespannt* aus einer vorhergängigen Ohngesondertheit. Somit muss unser Bestreben auf diese schlechthin erste Ohngesondertheit gerichtet sein, damit wir die Gerechteste, das Gebiet einer ersten Korrelation, der von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit gewinnen.

Welcher Art aber kann der Zugang zu dieser sein und wie sollen wir uns über sie verständigen ?

Wir müssen uns klar sein, dass dieser Zugang zur uranfänglichen Ohngesondertheit nur ein *dialektischer* sein kann. Denn er liegt vor aller Erlebensmöglichkeit. „Erlebensmöglichkeit“ ? Was soll dies neue Wort ? Wird damit nicht alles scheinbar sorgfältig Vermiedene dualen Charakters heimlich wieder eingeschmuggelt ? Setzt „Erlebensmöglichkeit“ nicht ein „Bewusstsein“, nicht ein „Subjekt“ und „Ich“ (also auch das „Objekt“ und „Nicht-Ich“) voraus ? „Erleben“ bedeutet uns nichts anderes, gar nichts anderes als diese *Korrelativität*, diese unauflösliche Wechselbeziehung von Gegenständlichkeit und Gesetzlichkeit ; und „Erlebnis“ bedeutet uns nichts als ein momentanes Gleichgewicht der Bezogenheit, in der eine Gegenständlichkeit gesetzlich, eine Gesetzlichkeit gegenständlich gehalten ist. Wir denken also *weder* bei „Erleben“ *noch* bei „Erlebnis“ an irgend etwas „Psychologisches“, sondern wir definieren „Erleben“ als die unauflösliche Korrelativität von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit. Es muss also die von uns gesuchte uranfängliche Ohngesondertheit „vor allem Erleben“ liegen. Also muss es sich lediglich um eine dialektische

Setzung handeln, die nicht Inhalt des Erlebens, sondern *aus* der das Erleben soll „möglich“ werden. Dies „möglich“ bedeutet nicht eine „Potentialität“ im Sinne irgend ein's (etwa psychologischen) „Vermögens“, etwa der „Vernunft“ oder „des Unbewussten“ im Sinne ED. VON HARTMANN'S, aus dem alles Wirkliche aufsteigt; noch bedeutet es eine „Potentialität“, wie man sagt, dass das Geld potentiale Ware sei. Setzen wir dem „Erleben“, als der Urkorrelation von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit, vorauf eine Urohngesondertheit, *aus* der das Erleben soll „möglich“ werden, so bedeutet dies „Möglich“ ein *methodische* Möglichkeit. Ist Erleben eine Urkorrelativität, so ist sie allein dadurch *methodisch möglich*, dass diese *Sonderung*, eben als korrelative, aus einem Ohngesonderten, das dialektisch voraufgeht, hervorgehend *dialektisch gesetzt* wird.

Wie sollen wir uns aber über diese Urohngesondertheit verständlich machen, damit wir die methodische Bedeutung und die systematische Auswirkung dieser Setzung ans Licht stellen? Muss nicht alle Sprache versagen, da es sich um ein letztlich Erstes handeln soll? Und doch muss der Versuch gewagt werden.

Die Urohngesondertheit muss alle Gegenständlichkeit und alle Gesetzlichkeit enthalten, aber vor aller (korrelativen) *Sonderung*. So muss das Wort, das für diese Ohngesondertheit eintritt, dies nachbilden: die Ohngesondertheit und die Möglichkeit aller *Sonderung*. Ich sehe in der deutschen Sprache dafür, wenn eines, dann nur dies Wort: *Es west*. In ihm liegt beides begrifflich angedeutet: *Wesen* und doch nicht zu irgend einem „Sein“ gefestigt, gesondert, sondern zugleich *Fliessen*. Die Dichter sprechen in diesem Sinne von *Allweben*. Verständigen wir uns mit aller Vorsicht darüber, so möchte allenfalls das Wort „*Leben*“ dafür brauchbar werden. „*Leben*“ als gleichbedeutend mit „*Es west*“ heisst nichts weniger als „*das Leben*“. Das *Allweben* „*Es west*“ hat keinerlei biologischen Sinn; „*das Leben*“ ist ein *besonderer* Charakter des Seins, bezeichnet ein

besonderes Gebiet der Naturdinge. „Leben“ bedeutet Wesenhaftes und Flusshaftes ohngesondert, Allweben, „Es west“.

Aus dem „Es west“ = „Leben“ taucht alles Erleben auf, ergibt sich alle Korrelativität, alle Sonderung in Gegenständlichkeit und Gesetzlichkeit; unaufheblich hat im „Es west“ alle Sonderung ihren Bestand; unaufhörlich ersondert sich jegliche Korrelativität, jegliches Erleben bis zu den höchsten Spitzen aus dem „Es west“ und bleibt doch stets als ein Versuch der Ersonderung aus ihm *in ihm* verhaftet. Keine Sonderung, kein Erleben erledigt sich dieses Urbodens, immer verbleibt es ein Versuch der Heraussonderung und enthüllt sich letzten endes als unzureichend, der Ohngesondertheit des „Es west“ zu entwachsen als Abgesondertes, in sich Selbstgenügendes. Alles Erleben bleibt immerdar ein blosser Versuch, der Ohngesondertheit „Leben“ durch (korrelative) Ersonderung bis auf den Grund zu kommen. „Leben“ reicht immerdar weiter als jedes Erleben, ragt über jede Ersonderung hinaus als ohnendlicher „Rest“ eines Ohngesonderten.

Führen wir, an einem Beispiel uns über das Gesagte weiter klärend, den Gedankengang dann fort:

Um die Schwelle zwischen der Ohngesondertheit und der korrelativen Sonderung zu bezeichnen, nehmen wir das aristotelische *τόδε τι*, das „Dieses da!“ auf. Der Ansatz zur korrelativen Sonderung sei durch den Satz gekennzeichnet: „Dies Stück Gold ist ein *Gegenstand*“. Der korrelative Ansatz wird unausgesetzt vertieft; die *mathematische* Gesetzlichkeit wird den Gegenstandssinn bestimmen; die *physikalische* Gesetzlichkeit wird ihn ausbauen nach seinem Härtegrad, dem spezifischen Gewicht, dem Ausdehnungscoefficienten, der spezifischen Wärme, dem elektrischen Leitungsvermögen; es ist Metall, edles Metall u.s.w. Die „Gegenständlichkeit“ wird unausgesetzt fordern, dass die „Gesetzlichkeit“ neue und aberneue Methoden von Gesetzlichkeiten begründe, die „Gesetzlichkeit“ wird fordern, dass unausgesetzt die

Gegenständlichkeit standhalte der Bestimmung zum hier und jetzt ganz einzelnen Gegenstande.

Und gleichwohl wird alle diese korrelative Ersonderung naturwissenschaftlicher Art, dies Natur-„Erleben“ dieses Stückes Gold immerdar nur ein unvollendeter Versuch sein, die Urohngesondertheit „dieses Stück Gold“, dies „Es west“ zu erledigen. Wir meinen nicht nur, dass unbegrenzt „dies Stück Gold“ eine korrelative Unerledigtheit naturwissenschaftlichen Sinnes ist. Darüber hinaus steht der weitere Rest an Ohngesondertheit, der sich ausprägt im Worte : „Dies Stück Gold ist ein — Wert!“ Wertgegenstände gibt es nicht im naturwissenschaftlichen Sinne; Wertgegenstände gibt es nur im Gemeinschaftsbereiche menschlicher *Handlungen*. „Dies Stück Gold“ ragt also über jede korrelative Ersonderung naturwissenschaftlichen Sinns hinaus; es *transscendiert* als ein unendlich Unerledigtes über diesen Bereich.

Aber diese Transscendenz ist kein Hinausgeschrittensein über die Korrelation von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit überhaupt, sondern ist dies unausgesetzte Weitertreiben der korrelativen Ersonderung über jeden Versuch einer Begrenzung und eines Stillstandes hinaus; in diesem Motiv der Transscendenz mahnt unausgesetzt die Urohngesondertheit, dasz keine Sonderung sie erledige, dasz sie über jede hinausrage. Ueber jedem Erleben steht unerledigt „Leben“. Dies Stück Gold ist *Wertgegenstand*. Nun heben sich alle Ersonderungen oekonomischen Sinnes heraus; es wird Tauschwert, Geld, Handelsobjekt; es treten rechtliche Ersonderungen auf; es wird Eigentum, ein zu Besteuerndes u.s.f., Aber wie weit sich diese Ersonderungen gemeinschaftswissenschaftlichen Sinnes auch ausbauen; das Erleben: dies Stück Gold ist Wertgegenstand“ lässt unerledigt die Urohngesondertheit, die aus dem „Dies Stück Gold“ spricht. Sie transscendiert auch über diesen Umkreis hinaus. So erhebt sich aus diesem einen „Dies Stück Gold“: „Dies Stück Gold ist ein *Schmuck!*“ Schmuck ist mehr als ein „Gegenstand“, ist mehr als ein „Wert“. Schmuck ist

*aesthetischen* Sinnes. Wie weit nun auch die korrelativen Besonderungen *aesthetischen* Sinnes dem Urgegebenen, dem „Es west“ in „diesem Stück Gold“ zum Grunde zu gehen versuchen, es bleibt ein unendliches Ungehobenes; es transscendiert auch über diesen Bereich *aesthetischen* Sinnes hinaus. „Dies Stück Gold ist Segen oder Fluch!“ Hier nun erheben sich alle korrelativen Ersonderungen *religiösen* Sinnes. Hier stehen wir an einem Ende aller Ersonderungen. Die *religiösen* Ersonderungen korrelativen Charakters wollen das „Es west“ erfüllen. Kein höherer Bereich korrelativer Ersonderungen zeigt sich uns, als dasz „dies Stück Gold“, als Creatur und „Welt“, Fusstapfe Gottes sei. Im letzten höchsten *religiösen* Erleben ist die ohnendliche Erfülltheit dessen, was Leben, Allweben, „Er west“ besagen will, gesetzt. Durch ohnendliche *Geistigkeit* erfüllt sich die ohnendliche Ohngesondertheit. Die Ahnungstiefen der Erlebens-Korrelation Ich-Gott, Gott-Ich erschöpfen die Urohngesondertheit „Leben“. Aber Ich-Gott, Gott-Ich ist unaufhebliche *Korrelation*, geboren aus dem Uranfang „Es west“, wie sie sich an ihn zurückgibt. Gott ist erlebensimmanent, denn er ist unaufheblich Glied der *Korrelation* Ich-Gott, Gott-Ich.

So gewährt denn unser dialektischer Anfang dies Entscheidende: dasz alle Angelegenheiten des Philosophierens *immanente* Richtung haben. Denn alle Methodik vollzieht sich in Polaritäten, in korrelativen Ersonderungen, ist *Relativismus*. Es gibt nur dies Absolute: Die dialektische Absolutheit der Urohngesondertheit und durch sie die absolute Unaufheblichkeit relativischer Ersonderung. Es gibt so wenig ein „Ding an sich“ wie ein „Ich an sich“; so wenig „Creatur an sich“ wie „Gott an sich“ u.s.f.

Die Immanenz, die durch solchen dialektischen Anfang gewonnen ist, ist nicht nur methodische Immanenz kraft polarer, korrelativer Bezogenheit aller Ersonderungen, sondern auch der *Systemaufstieg* ist ein völlig immanenter. Wir zeigten dies am Beispiel „Dies Stück

Gold". „Dies Stück Gold" ist ein Problem nicht nur naturwissenschaftlichen Sinnes, sondern alle ohnendlichen Ersonderungen naturwissenschaftlichen Sinnes werden tradiert, hinaufgehoben in das neue Gebiet gemeinschaftswissenschaftlichen Sinnes. Jegliche Ersonderung naturwissenschaftlichen Sinnes wird ein Mittel für den Zweck gemeinschaftswissenschaftlicher Ersonderungen, durch die „dies Stück Gold" gemeinschaftswissenschaftliches „Erlebnis" wird; aber als gemeinschaftswissenschaftliches „Erlebnis" wird es in das Stil-Erleben, das wir „Persönlichkeit" nennen, hinaufgehoben u.s.w. Somit handelt es sich nicht um eine Coordination von Gliedern der Philosophie, wenn wir von Logik, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie reden, sondern um einen Systemüberbau derart, dass alle logischen Erkenntnisse zu einem immanenten Materiale unter ethischem Problem, dass beide Erkenntnisbereiche ein immanentes Material unter aesthetischer Problemsetzung werden u.s.w. So wird das, was wir, von systemtieferem Gebiete aus geseher, „*Transcendenz*" genannt haben, von systemhöherem Gebiete aus geseher, zur *Susception*. Für diese Forderung eines solchen immanenten Systemaufstiegs der Erlebensbereiche nehmen wir das „Grundgesetz der Wahrheit" HERMANS COHENS in Anspruch. *Wahrheit* ist uns also nichts anderes, als die, mit dem methodischen Mittel immanenter Korrelativität arbeitende Systematik eines immanenten Aufstiegs. In dieser Definition der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft kennzeichnet sich die Auswirkung unseres dialektischen Anfanges. Zwei Begriffspaare, die in der Geschichte der Philosophie eine mehr oder weniger gefährliche Rolle gespielt haben, erlangen unter der Zucht dieser Definitionen einen sehr brauchbaren Sinn. Wir meinen die Begriffspaare von „Objektiv und Subjektiv" und „Abstrakt und Konkret".

Wir betrachten den Gegensatz von Objektiv und Subjektiv als methodische Korrelativität. Das heisst zunächst negativ, dass es sich nicht um zwei gegen einander

abgegrenzte, feste Daseinsweisen handelt. Das Objektive bedeutet uns also nicht die Daseinsweise eines „Objektes“, das Subjektive nicht diejenige eines von jenem getrennten, festen „Subjekts“. Sondern Objektiv und Subjektiv sind lediglich und ursprünglich Korrelativa. Es sei irgend ein X als Problem naturwissenschaftlicher Bestimmung gesetzt; dann wird die Polarität von Gesetzmäßigkeit und Gegenständlichkeit naturwissenschaftlichen Sinnes unendlich ausgebaut und besondert, das X wird auf unendlich vielen naturgesetzlichen Wegen als dieser Natur-Einzelgegenstand zu bestimmen versucht. Nun wird aber dieses selbe X zum Frageansatz für unendliche Reihen anderer Interessen werden. Handelt es sich z.B. naturwissenschaftlich um eine Masse aus Messing von Gewichte eines kg., so wird die Tatsache, dass diese „Masse“ einen Preis aus Weltmarktpreis des Rohstoffes und aus Preis consumirter industrieller Arbeit darstellt, für das homogene, „objektive“, nämlich naturwissenschaftliche Interesse am „Naturgegenstand“ ein *Interesseloses*, „Zufälliges“, — ein „Subjektives“ Moment bedeuten. Dass nun diesselbe X aus aesthetischem Interesse zum Stilproblem wird, sofern es als Türklopfer reinen Barockgepräges bestimmt wird, ist für das oeconomiche Interesse „belanglos“, „zufällig“, — „subjektiv“ u.s.w. Daraus ergibt sich, dass dies Korrelationspaar Objektiv-Subjektiv das methodische Mittel ist, durch das sich die *Transcendenz*, von der wir vorher sprachen, lebendig erhält. Wie auch innerhalb eines Bereiches von Ersonderungen das Urmateriale, die Urohngesondertheit „Leben“ erlebt werden mag, immer ragt es über diesen, wie jeden Bereich hinaus; das „Subjektive“ ist also das unausgesetzte Mahnwort, die Urohngesondertheit weiter zu ersondern, zu „erleben“; das Erleben in diesem X erledigt sich an keiner Stelle.

Nun liegt aber in diesem Korrelationspaar das methodische Interesse auf dem „Objektiven“; das „Subjektive“ ist als das „Zufällige“ dasjenige am X, das über die Grenze des jeweiligen Ersonderungsbereiches hinaus-

gewiesen wird. Da tritt nun das andere Korrelationspaar „Abstract-Konkret“ hinzu und hebt das einseitig gerichtete Interesse im „Objektiv-Subjektiv“ auf. „Abstrakt“ bedeutet uns nicht ein „Universale“, den „Begriff“, der von einem an sich gegebenen, den Sinnen sich anbietenden „Dinge“ abgezogen ist. Sondern auch Abstrakt-Konkret sind ursprünglich und lediglich eine *methodische* Korrelativität. Was die Besonderungen naturwissenschaftlichen Sinnes am X leisten können, sind allein *erste* Erlebensehalte, erste Besonderungen der Urkorrelation von Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit. Das Urmateriale „Leben“, die Urohngesondertheit „Es west“ bleibt unerledigt; die Fülle der Erlebensweisen über dem X bleibt bestehen; unausgesetzt müssen alle Erlebensbereiche *zusammenwachsen*, hinaufwachsen bis zur letztmöglichen Vergeistigung des Urmateriale „Leben“. Das sagt das Mahnwort „Konkret“. Man glaube nicht, dass der „Naturgegenstand“ naturwissenschaftlichen Sinnes die Fülle dessen ist, was „Leben“, erfasst in diesem X, besagt; es ist nur ein Abstraktes, hinter dem, vor dem, über dem das Mahnwort des Konkreten zur Transcendenz, zur immanenten Transcendenz eines immanenten Systemaufstiegs treibt. So werden diese beiden Korrelativpaare zu wertvollen methodischen Mitteln und gesunden in ihrem begrifflichen Gehalte.

Wir sind uns der Schwierigkeit bewusst, die auf den vorgeführten gedanklichen Konstruktionen lastet. Sie müssen aber gewagt werden, damit Philosophie als Wissenschaft soll möglich werden. Sie können aber auch gewagt werden, wenn man aus den Fehlern der vielen vorhergehenden Versuche gelernt hat. Die völlige Klärung des Lesers und die eigene Rechtfertigung wird aber natürlich erst erreicht, wenn der Nachweis der konstruktiven Fruchtbarkeit an systematischer Arbeit gezeigt wird. Das habe ich in erstem Ansatz in meiner „Ethik“ versucht; von neuem und nun selbstgewisser in einer kritischen „Religionsphilosophie“, die des Druckes wartet.

---



# HEDEENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE: STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

---

## PRINGLE-PATTISONS GIFFORD-LECTURES.

(*Vervolg*).

### § 5.

P. P. vereenigt zich uitdrukkelijk en herhaaldelijk met de kennistheorie der (neo)-realisten.<sup>1)</sup> Zoo erkent hij de juistheid der weerlegging der twee idealistische hoofdargumenten :

A. *The fallacy of internal relation* (vooral de toepassing op de kenbetrekking). De realisten<sup>2)</sup> en P. P. ontkennen de idealistische stelling, dat de betrekkingen inwonend vereenigd zijn met één harer termen, zóó, dat de eene term slechts als correlaat, als qualiteit inhaerent aan en geimpliceerd door den anderen term gedacht wordt. Alle betrekkingen zijn tijdruimtelijke verbindingen van tijdruimtelijke complexen. De monistische „Subjektbezogenheit” is pluralistisch ongedaan gemaakt.

---

1) DEAN RASHDALL verwijt hem zijn realisme in *Mind*, 1918, p. 263.

2) Ik volg hier S. ALEXANDER, verwant met STOUT in zijn zeer gematigd-realistische metaphysiek: „Space, Time and Deity”, GIFFORD-lectures 1916—'18. Vol. I, p. 238 e.v., 336 e.v. II, p. 109.

B. *The argument from the egocentric predicament.*  
 De realisten en P. P. houden de idealistische bewering, dat geen denker in staat is iets te noemen, dat geen „idea” is, voor „het vooroordeel ten gunste van het functioneele proces” (voorstellen, oordeelen, aannemen, begeeren, voelen) ten koste van Gegenstände, <sup>1)</sup> Objekte, <sup>1)</sup> Objektive (Sätze an sich). Bewustzijn is het fundament eener relatio realis „tusschen” ding of Sachverhalt en objectief IK (HERBERTZ). Meer idealistisch Alexander: „in de kentransactie zijn de partners a) de zenuwakt met de *eigenschap* van bewustzijn of geest (mental response = enjoyment = Erlebnis) b) het object waarvan de geest zich door deze zenuwhandeling bewust is.” Evenzoo gaat P. P. met de realisten mee in hun verwerping van een constructief idealisme (Ferrier, Green) en van een panpsychisme (Ward's Realm of Ends). Bij P. P. is het motief dit, dat beide den waarde-inhoud van het heelal niet verrijken, 't zij door 't aannemen van een Geest, die slechts register, onpartijdige weerspiegeling en referentie-punt der feiten is, 't zij door het stellen van ongedifferentieerd-bewuste atomen, monaden of Bewusstseinskonzentrationen. Het neo-realisme, hoewel dikwijls naturalistisch-materialistisch <sup>2)</sup>, accepteert als objectief de secundaire qualiteiten, evenals P. P., die evenwel verder gaat door zijn objectiveering der tertiary qualities (de „waarden”: schoonheid, goedheid, waarheid) — 't geen slechts sommige neo-realisten mét hem doen (Meinong, Perry, G. E. Moore's Principia ethica; Alexander uitdrukkelijk *niet*.) Eenige citaten ter staving: C. STUMPF <sup>3)</sup>: Zu einem Ton gehören mit begrifflicher Notwendigkeit nur die Merkmale der Höhe, Stärke, usw. Das Merkmal des Wahrgenommenwerdens

1) Objekt: Vorstellen = Objektiv: Urteilen (Meinong. Erfahrungsgrundlagen S. 19; Annahmen<sup>2</sup> S. 240). LIPPS' Gegenstände: „Inhalt u. Gegenstand” Kap. 1—3.

2) R. B. PERRY. Present philos. tendencies<sup>3</sup> (1916), p. 39 e. v. RUSSELL „A free man's worship”.

3) Erscheinungen u. psychische Funktionen. S. 11.

gehört nicht dazu. Es unterscheidet nicht einen Ton vom andern. Es greift über die Erscheinung hinaus und in eine total andere Sphäre (bewustheid, psych. functie) über. RUSSELL<sup>1)</sup>: sense-data are a part of the actual substance of the physical world. E. B. HOLT:<sup>2)</sup> the colours, sounds and odours are just as much on or in the objects as to the naive intuition they seem to be (democrat-joviaal-nivelleerende sympathie met James' realistische neiging tot common-sense, the plain men, the men in the muddy street) Both the primary and secondary qualities, and with the logico-mathematical concepts they include everything in our universe, form one universal class and are of one stuff: their being is simply neutral being<sup>3)</sup> (subjective-objective; cf. MACH's Elemente, AVENARIUS' Objekte der reinen Erfahrung; HERBERTZ' Wirkliches ohne Beschaffenheit.). G. E. MOORE<sup>4)</sup>. The sensation of blue includes, besides blue, both a unique element, „awareness" and a unique relation<sup>5)</sup> of this element to blue.

P. P.'s avontuurlijke ondernemingsgeest, zijn kapitalistisch-individualistisch wereldbeeld van trial and error, zijn liefde voor veroverende pioniersexperimenten en expansie-speculaties doen hem de zijde kiezen der realisten Perry en Hobhouse in hun aanvallen op de voltooid-systematische, alles rechtvaardigende en veredelijkende, tevreden-quietistische Hegelsche interpre-

---

1) *Mysticism and logic*<sup>3</sup> p. 179. Objectivering van hallucinaties als bij HERBERTZ l.c. S. 216, 150.

2) (HARVARD) *Concept of consciousness* (1914), p. 153.

3) „*Doctrine of the open door*": FULLERTON. *System of Metaphys*<sup>2</sup> p. 114; BOSANQUET. *Mind and its objects*, p. 18.

4) *MIND* 1903, p. 444.

5) *πρῶτον*: het eene betrekkinglid (terminus of subjectum) meent, bedoelt, intendeert, be-teekent, be-grijpt, begeert, verwijst naar het ander, waardoor dat „intentionaler Gegenstand" (BRENTANO. *Urspr. sittl. Erk.* S. 14; „*Klassifikation*" S. 122) wordt. Cf. SANTAYANA l. c. V. Ch VI (intent, import) BALDWIN *Thought a Things*, I 132; A PHALEN *Begriff des Psychischen* (1914) S. 599, 616 (Bewusstsein von etwas); VOLKELT *Wahrh u. Gewiszheit*. S. 183 (Hinübergelten).

tatie der economische, sociale en politieke toestanden. De Glasgower arbeidsfilosoof HENRY JONES kan het kamp der beati possidentes (Bosanquet, Bradley) dan ook alléén tegen dezen aandrang van realistische en vrijheidsidealistische onverzadelijke verwervingsinstincten verdedigen door zich practisch te Australiseeren in zijn Sydney-lectures <sup>1)</sup> („Idealism as a practical creed.”).

Bovenstaande bijzonderheden samenvattend blijkt de samenhang tusschen de ferm-moedige, melioristische (the world is in the making, the universe is engaged in bringing to birth deity — ALEXANDER —, make the best of it in an unfriendly universe), exact-scientistische, zakelijk-onpersoonlijke, empiristisch-analytische levenshouding der realisten en P. P. als de vertegenwoordiger van een wagens-fideistisch postulatidealisme, dat substantialistisch, ten gunste der als op zich zelf absoluut bepaalde bewustzijnsenkelheden, aan de relatiefmomenten iedere beteekenis ontnemt en kwalitatief gedachte bijzonderheden in slechts uiterlijke betrekkingen vereenigt, die, in bestaanswijze en eigenschappen van hare termen volkomen afhankelijk, niets anders zijn als een overbodige herhaling van en uitdrukking voor het samenzijn der gegevens. <sup>2)</sup>

De realistische amor intellectualis <sup>3)</sup> en wiskundige voorkeur impliceert evenwel een spinozistische wilsleer, waartegen P. P. zich verzet. HOLT b.v. objectieveert de wilsbesluiten tot onpersoonlijke neutrale formules, een oneindige reeks handelingen integreerend en conden-

1) Zie ook „Working faith of the social reformer” Ch. VIII.

2) HOFMANN. Antithet. Strukt. d. Bewusstseins S. 55ff. HOLT l.c. p. 339: that sadly neglected truism of the naive realist: Everything is precisely what it is and is not to be explained away as something else. Alles kalmpjes op zich zelf laten staan en discontinu verkuimeld uiteenhouden. Ondanks deze onmiddellijke aanvankelijkheid zonder meer nadert HOLT HEGEL via de self-representative systems van zijn vroegeren collega ROYCE.

3) RUSSELL „The study of mathematics”. SANTAYANA l.c. (Religion) Ch. XIV.

seerend, en in zooverre vruchtbare, gevallen-voortbrengende natuurwetten. „Wanneer ik mij voorneem op een afstand van b.v. 2 voet langs de rotsrand te wandelen, zóó, dat ik de branding kan zien en meteen geen gevaar loop naar beneden te storten, kan dat voornemen worden uitgedrukt in een vergelijking als een functie van het verloop van de rotsrand. P. P. stug ingeëngd en ingescherpt op de nauw-kernige eindige centra. loochent dat zij „intricately mingled groups of universals” zijn, hoog-gecompliceerde adjectieven. They may „overlap” indefinitely in content (socialiseerende en objectiveerende prestatie, vastgelegde uiting of zaak) <sup>1)</sup>, but as exclusive focalizations of the universe they cannot overlap in existence. In moral causation the person is necessarily a terminus ad quem or a term a quo, not a thoroughfare through which certain forces operate. Christelijk is het wezenlijk achten der persoon, Grieksch is de opvatting der levensverbizonderingen als slechts voorbijgaande bekrimpene knotting. Verder wijkt P. P. van de realisten af voorzoover hij 't „moreel onmogelijk” noemt het Geheel ontbloot van objectieve waarden te denken. Spirit is the terminus ad quem of nature. De onbewuste, realistisch opgevatte natuur verricht dienst als middel tot het scheppen van menschen. En zoo valt P. P., hetgeen hij in BOSANQUET en BRADLEY zoo wraakt, terug op de Aristotelisch-ente-lische opvatting: How this real system of externality is included in an absolute experience, is necessarily dark to us. To such an experience nature cannot be external in the way in which it is to the finite minds which it shapes and fills. Een realistisch-transcendente theologie dus als bij JELKE <sup>2)</sup> en D. C. MACINTOSH <sup>3)</sup>.

---

1) Dus in SIMMEL's en ROSANQUET's zin, tegengesteld aan RICKERT's woordgebruik. („Inhalt”).

2) „Das religiöse Apriori” (1917); „Theologische Ethik” (1919).

3) „Theology as an empirical science” (1919).

## § 6. 1)

Met het oog op hun voortdurende controversen is het van belang P. P.'s GIFFORD-lectures te confronteeren met die van BOSANQUET.

I B. stelt finaal en met absolutistische beslistheid een tectonisch gesloten maximum-Zelf als Individu, een constitutief veronderstelde „maximumrise”, waartoe het gegeven zelf zich dient uit te zetten, te verwijderen en te verhoogen. Bewust wijkt hij dus af van twee zienswijzen (V D. lect. X).

1°. P. P. minimiseering verdedigend tot impermeable, impervious, separate, incommunicable, counterclaiming, unsharable selves met maximum-inperking, kanaliseering en toespitsing van de élan vital, l'attention à la vie, van de technisch-waakzame oogenblikkelijke perceptie-selectie, 2) van de fonctions du réel (JANET) 3), sentiments de „complétude”, perception personnelle.

2°. DANTE (Inf. X. 108) en BERGSON (Ev. cr.<sup>20</sup> p. 114) houden het wereldverloop voor een groeiend-uitdijende complicatie, zoowel ektropisch als entropisch, objectiveerend-expansief-extensief-multiplicatief in politiek-economisch opzicht, intensief, vereenvoudigend, condenseerend, samentrekkend, inéénvattend en verinnerlijkend in religieus opzicht, differentieerend en integreerend (concentreerend), maximiseerend en minimiseerend. Bij beiden een „Gewordensein des Werdens” (Driesch) en een toekomstig verdwijnen van den tijd (hetzij door verlossing of *θεωσις*, hetzij door intensificatie en versnelling der durée).

1) Afkortingen: Pr. = Principle of Individuality and Value (1912); VD. = Value and Destiny of the Individual (1913).

2) BERGSON. l'Energie spirituelle (1919): Conscience et la vie, Fausse reconnaissance, l'effort intellectuel. H. W. CARR in Mind, 1920, p. 7.

3) Les obsessions et la psychasthénie I<sup>3</sup> 270 e.v., 441 e.v. II<sup>2</sup> p. X; l'Automatisme psychologique<sup>8</sup> p. 305, 314.

Deze tijdelijke „Einklammerung” van den tijd strookt *niet* met B's. „expansion of the moral horizon till time and place fall away or rather are rounded into a whole and morality passes into religion” (Pr. 387—397). Uit den samenhang blijkt n.l. dat B. stagneerend geen geestelijke metamorfose van de toekomst verwacht, anti-eschatologisch is. Dat B. als artistiek symbolist, die zich in voleindigde geheelen invoelt, van elk gelijktijdigheid in momenten verspreidend en eenheid verbrokkelend causalisme afkeerig is, kan men zien aan: (Pr. 383) the self as we know him in space and time is a figure deformed and diminished, by our impotence to grasp the principle of noncontradiction, negativity or perfection which holds all being in one, and by the individual being narrowed down (dropped) for us into an appearance, incomplete and successive, in actual history. Hij depreciert het ethische hopen op een eindeloozen vooruitgang en op compenseerende rechtvaardigheid. Hij denkt zich het Absolute als de limiet van een supplementair vermengingsproces van steeds meer menschen (of ruimer : psychische centra). Kameraadschappelijk strijdt P. P. voor den self-centred divine Socius en tot unieke enkelingen gestolde, gecristalliseerde en geconcretiseerde leden eener civitas Dei tegen B's. Eenig Individu, het logische waarde-criterium, the self-sacrificing tension in self-maintaining self-transcendence,<sup>1)</sup> the readjusting reinforcement of the various levels of experience,<sup>2)</sup> all-merging, -overflowing, -overlapping, -interpenetrating, -participating; the transmutation, rearrangement of particular experiences, of the contents of finite minds, the transforming, harmonizing, recasting, resystematizing, redistributing expansion,

---

1) SIMMEL's Selbsttranszendenz des Lebens in „Tragödie der Kultur”. „Lebensanschauung” S. 38ff. STAUDINGER's Intermediärlich (Kantstud. 1919, H. 3) transcendeert en doodt voortdurend zich zelf in ontologische projecties, voorloopige Setzungen. JOEL. Krisis der Phil.<sup>2</sup> S. 54.

2) daarom noemt B. zich „multiplicist” (Pr. 373).

the absorbing and widening evanescence of all fragmentary centres. Wanneer B. spreekt over het Absolute als „the high-watermark, the maximum-rise of a *familiar fluctuation*” bedoelt hij met dit laatste de varieerende ervaringsrijkdom en invloedssfeer van een individu, de uitzwelling en inschrompeling van de „specious present,<sup>1)</sup> van de „tension de durée,<sup>2)</sup> van de „span of consciousness<sup>3)</sup>” of „span of prehension” (psychische Präsenzzeit); de wisselende graad van illusie „due to the momentary character of our consciousness and consisting in attributing to reality itself the sharp distinction which confines our consciousness of reality to the actual span of duration = „now”<sup>4)</sup>; de vermeerdering of vermindering der secundair functioneerende „psychische Inhalte”; de wijzigingen in den „Mannigfaltigkeitsgrad” (DRIESCH)<sup>5)</sup>, in het aantal associatiebanen, automatismen, appercipieerende massaas, in den efficiency-grad; de verbreding of vernauwing der selectieve opmerkzaamheid; de anabolische of katabolische, groeiende of aftakelende, synthetisch-constructieve of analytisch-uiteenvallend-elementarizeerende aanpassingsprocessen; de graadscala van stemmingsconcentratie en betekenisverdichting.

In weerwil van zijn front maken tegen de substantiatie van de logische bewustzijnsvorm (= het universeele zelf) als het aan zich zelf gelijk blijvend subject dat

1) JAMES. Psych. I. 610.

2) Volgens BERGSON's Introd. à la Métaph. kunnen we ons onbegrens in 2 richtingen uitwiden: naar de homogeen-quantitatieve materie, de vertraagde dispersie der durée, en naar de saamgetrokken-gespannen, versneld-levendige eeuwigheid, de condensatie der durée. Cf. En. spir. „souvenir du présent”.

3) ROYCE. World a. the Individual. II. lect. III; WALKER S. J., Hibbert Journ., Oct. '19.

4) H. W. CARR. „Phil. of B. CROCE”, p. 190 seq. Ik geef in dit gedeelte in 't kort de filiatie van B's. filosofie aan.

5) Log. Studien über Entwicklung II (1919) S. 36; Begriff der organischen Form S, 4ff.



denkt in alle denkers (IG. p. 389) komt P. P. toch evenzeer op tegen de substantiatie, emancipatie en lossnijding der „individual selves from the common content of the world” alsof zij „zelf-existente” en onafhankelijke eenheden waren. Hij werkt deze Hegelsche afkeer van elke op zich zelf gestelde abstractie (= content = SIMMEL's Inhalt) uit in een uitvoerige critiek van HOWISON, Mc. TAGGART, JAMES en RASHDALL, die God vereenzamen tot „one of the eaches, selves” en het rijk der personen liberaal-republikeinsch opvatten. The Universe is to be thought of as an Experience and not as an abstract content, zelfs niet als die inhoud, overeenstemmend met P. P.'s temporalisme, door BERGSON en CARR als „qualityless abstraction of change, movement, life, history as such” geïdentificeerd wordt.

II. *Taalfilosofisch* staan B. en P. P. tegenover elkaar in een symposium der Aristot. Soc. 1918 „Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being?”, waar P. P. zich een substantivische atomen en elementen aggregeerende, opsommende en coördineerende nominalist toont, terwijl B. essentialistisch en begripsrealistisch alle accidenteele en contingente bijzonderheden als bepalende adjectieven betreft op en subordineert aan zijn centrale „Concrete Universal”. P. P.'s wereld bestaat uit heterogene constante substantieele onderwerpen, die als zelfstandige termen in slechts uiterlijke betrekkingen voorkomen, terwijl B.'s wereld daarentegen verbaal-functioneel-predicatief geraamd is en verbogen in steeds wisselende bemiddelende betrekkingen en werkingen tusschen slechts als minder belangrijke interdependente eigenschapdragers gedulde steunpunten. Tegen B., die de categorische en synthetische oordeelen implicatief-inclusivistisch <sup>1)</sup> herleidt tot hypothetische en analytische, handhaaft P. P. de autonomie der eerstgenoemde redevormen.

---

1) „Implication and linear inference” (1920) p. 16, 29, 68, 123—130, inference is the self-development of a single subject.

III. In *politiek-sociaal-economisch* opzicht staat B. tegenover de technische problemen van maatschappijen en wereld-gestaltung als een patriarchaal-organisch-hierarchisch levende Thomist en Aristoteliaan, die vriendelijk en verdraagzaam tegenstellingen interpreteerend weet te verzoenen en met ouderlijke waardigheid en geduld tot een vergelijk te schikken, die goedmoedig, humanistisch en collectivistisch aan de onophoudelijke teleologisch-neutrale energie-transformaties doel, zin en concentreerende norm verleent door de energie-quanta te laten genieten en verbruiken door de leden eener consumptivistisch-coöperatief-familiair gedachte „Versorgungswirtschaft” (STAUDINGER). Hij nadert de Platonisch-Aristotelische *slaventheorie*, voorzoover hij deze van toepassing acht op elke onvolmaaktheid en wederzijdsche aanvulling, zoowel van bewustzijnsphasen als van elementen der samenleving. *Nationalistisch patriot* is hij voorzoover hij HEGEL's politiek systeem beslissend-definitief verwerkelijk acht in het democratisch Engeland van zijn tijd <sup>1)</sup>. Hij noemt zich „*moral socialist* <sup>2)</sup>” in bewuste tegenstelling met het mechanistisch-machinistische, onbegrensd expansief-imperialistische socialisme <sup>3)</sup>, dat het kapitalistische geloof impliceert aan een toekomstige (slechte) oneindigheid van waarde- en productievermeerdering en behoefte-vermenigvuldiging, -inten-

---

1) „Patriotism in the perfect State” bijdrage tot „The international crisis” (1915) p. 132 ; p. 140 waar hij de Engelsche en Helleensche ervaringstypen aanwijst die HEGEL vormden. „Philos. theory of the State” Ch. IX, X. TROELTSCH. Hist. Zeits. Bd. 119 (1919) S. 390-426.

2) „Civilization of Christendom” (1893) Ch. X.

3) LIEBKNECHT. Arch. f. Sozialwissens. (Marxkritik) 1919 S. 635 ; MAX SCHELER. Abh. u. Aufsätze. II<sup>2</sup> (1919) S. 325 ; TORAU-BAYLE. Introd. à l'étude de la phil. (1919) ; G. SOREL (Bergsonist, syndicalist) „Reflexions sur la violence” p. 345—389 ; Rev. Métaph. 1911, p. 76 „tension passionnée” ; RUSSELL „Princ. of growth” in „Social reconstruction”. Overal een NIETZSCHE-GUYAU, „morale des producteurs” een „désir de dépasser toute mesure” : SOMBART's en RATHENAU's kapitalistische Wirtschaftsgesinnung.

TROELTSCH over MARX in Hist. Zeits., 1919. (Bd. 120. S. 394, 398ff).

sifieering en -verfijning <sup>1)</sup>). In een middeleeuwsch-Indische <sup>2)</sup> depressie is hij stationair-historistisch-terugblikkend gesteld op een Gemeinschaft des Wesenwillens (TÖNNIES; „Keine Sozialreform sondern Karität <sup>2)</sup>”) *niet* op een Gesellschaft des Willkürwillens, welke laatste meer overeenkomst met de Calvinistisch <sup>3)</sup>-individualistisch-liberale kleur van P. P. Deze denker houdt zich in zijn wedijverend asketisch productivisme gaarne op met de werklustige „radicals <sup>4)</sup>” en verdedigt zoo ook op dit gebied de vrijheid, onafhankelijkheid en onderscheidenheid zijner autotelisch-introceptieve individuen, zijn reformatorische verwachtingen tegen B's. verruimteliĳkt en verruimd „totum simul”, „nunc stans” en ontzelfde fruitio.

IV. Zoowel in B's. als in P. P.'s opvattingen omtrent *het wereldproces* vinden we uiteenzetting en rechtvaardiging van een romantisch-extatisch tesamenschouwen der gebeurtenissen tot persoonlijk-gesloten, ondeelbaar-origineele, discrete individuen; de juiste en geschikte methode bij het ordenen der eindeloze causaalreeksen van anorganische, organische en menschelijke geschiedenis is volgens hen beiden het intuïtief-hechtend samenplaatsen der gegevens in af- en uit-gevormde synthetische kristalbouwsels, het orienteerend appercipieeren met behulp van zinvolle teleologische schemata, het rang-

1) L. BRENTANO. Theorie der Bedürfnisse (1905).

2) TROELTSCH. Schriften I. S. 279ff, 324—328; MAX WEBER. Arch. f. Sozialw. Bd. 41. S. 721—723, 728—733; B. „The social criterion” (1907) p. 27; „Social and international ideals” (1917) p. 179 e.v. (philosophy and casework).

3) TROELTSCH. Schriften I 622ff, 704ff; MAX WEBER. Arch. f. Sozialw. Bd. 20, 21, 30, 31.

4) P. P. „The philosophical radicals” (1907) p. 45, 74—77; J. S. MILL. On Liberty. (1910) Introduction by P. P. p. XXIX; KIDD's „Princ. of western civilization” criticeerend, BENTHAM en de MILLS behandelend, acht P. P. „free conflict of forces” op elk gebied wenschelijk, als KANT en KIDD, who draw the consequences of Protestantism and scientific thought (de 18e eeuw!). MASARYK. Rusland u. Europa, II. 383—391.

schikkend vastleggen der detail-partiekels <sup>1)</sup> in levendig-rhythmisch gelede en gerichte golfbewegingen, het wederkeerig betrekken der Ortszeiten (EINSTEIN), point-events (A. S. EDDINGTON), point-instants (ALEXANDER, WHITEHEAD) <sup>1)</sup>, tijdruimtelijke perspectieven (RUSSELL), zoowel pro- als retrospectief, zoowel anticepeerend-verwachtend als ophalend-herinnerend, in tijd-overwinnende en vernietigende want tijd-condenseerende en accumuleerende middel-doel (*δυναμικ-εντελεχεια*)structuren. Door de tusschenschakel van een klaar-verstandelijk en optimistisch superioriteitsbesef, dat het regelmatig voorvallende synoptisch-oplossend overziet, hangt *B.* in een wisselbewegenden overgang samen met een naturalistisch <sup>2)</sup> kaal en streng conceptueel, causaalgenetisch progressisme <sup>3)</sup>, dat de voorkomende slechts tijdelijk-unieke, zich overigens in eentonige reeksen herhalende gevallen nomothetisch herkenkend en verzamelend naast elkaar zet en ontplooit in een open, onaf, lineair-irreversibel, onverschillig zich verlengend gebeuren. P. P. daarentegen voelt zich verwant met deze beschouwingswijze door zijn ethisch-inductief <sup>4)</sup> futurisme, dat, uitgaande van de onoverzichtelijke en onvoorspelbare conflicten der niet slechts tijdelijk doch vooral zedelijk beperkte, zelfstandige en unieke feiten, de con- en divergeerende systemen en groeiende expansieve oorzaakseries Kantisch-actualistisch-dialectisch (LIEBERT) <sup>5)</sup> in antinomieën en eindeloos verschuivende perspectieven polair strijdend tegenover elkaar stelt. Deze overgangen volgens MARSHALL's grafische voorstelling :

---

1) A. N. WHITEHEAD. *Concept of nature* (1920) p. 86 „event-particles”.

2) „We have something to learn from the brutes in humility and resignation”. *B.* in „Some Suggestions in Ethics” (1918) p. 81.

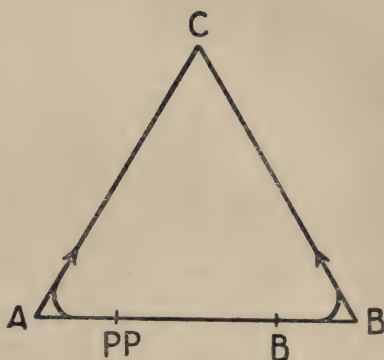
3) TROELTSCH. „Geschichtsphilosophie des Positivismus”.

4) *Tijds. v. Wijsb.* 1920, p. 203; tegenover religieus-deductief.

5) „Wie ist kritische Phil. überhaupt möglich”; „Geist der Revolutionen”; „Strindberg” [1920].

„Theology and Truth”, p. 241.  
(The 3 paradoxes).

A = subjectief-idealistische pool.  
B = objectief-            „        „  
C = naturalistische        „        „



Ter verklaring en uitwerking :

P. P. verdedigt herhaaldelijk als „novellist” een spontaan-epigenetische <sup>1)</sup> ontwikkeling (the emergence of real differences, lifts, crises, increments of being) met onderling onafhankelijke en onherleidbare stadia, die bij toeval, explosief,-eruptief boven elkaar geschokt zijn. De „Mannigfaltigheidsgrad” van het resultaat, van de door schepping tot stand gekomen toegevoegde synthese (WUNDT’s schöpfer. Synth. DWELSHAUVERS’ synth. mentale) wijkt als transcendeerende sprongmutatie af van den Mannigfaltigheidsgrad der ineengestulpte antecedenten, der samenstellende elementen. Door convulsionnair-revolutionnaire <sup>2)</sup> rukken en stooten wordt impulsief een iuxtapositie teweegebracht van vele onveranderlijke eigenschappen <sup>3)</sup> (Eigenkräfte) die zich met haar

1) Kr. SHASTRI. Conception of freedom in HEGEL, BERGSON and indian philos, (1913) p. 13, 20—21 ; ook het autonome indische denken is een ontvouwing van zich completeerende momenten: RADHAKRISHNAN. The Reign of Religion in contemporary philosophy (1920) Ch. XIII.

2) De verwantschap der realistische liefde voor het „hier-dit-nu-buiten-den-geest” met ’t syndicalisme toont J. W. SCOTT (Glasgow) aan „Syndicalism and philosophical realism” (1919).

3) *Primary*: size, shape, number, motion (space + time); *matter*, physical (mass, force, energy), chemical (elements); *matter with secondary qualities* (colour, temperature, taste, fragrance); *life* (the species); *mind*; *deity*. — *Tertiary qualities*: e.g. truth, beauty, goodness.

dragers slechts door isogenese à la Adamkiewicz <sup>1)</sup> kunnen handhaven. Deze filosofie van de geschiedenis <sup>2)</sup> is *staccato-dynamisch* voorzoover ze met BOUTROUX zegt : „C'est l'acte qui implique l'essence bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte,” *realistisch-monadistisch-substantialistisch* voorzoover ze de termen der slechts uiterlijke (en dus min belangrijke) betrekkingen accentueert.

B. daarentegen ziet impressionistisch den geleidelijken voorbij- en overgang der dingen (the self is the inwardness of circumstance, a system of content or the milieu „come alive”), beschouwt de evolutie preformatief-totalistisch als een doorzichtig gedeelde, infinitesimaal-smeltende *durée-continuiteit*, als een hoofdzakelijk in triadisch-gebouwde geheelen opéénvolgen en dooréén vloeien van dialectische processen, die naar gelang der abstracte terminologie economisch, sociaal, politiek logisch, aesthetisch, religieus heeten of als culturen, naties, rassen, tijd- en landschapszielen benoemd worden met biohistorisch-morphologisch-physiognomische termen (CHAMBERLAIN, SPENGLER, STRZYGOWSKI), als een glijdende vlucht van veruit- en verinwendiging, vorming en ontvorming, vervulling en verijling, positie en negatie, welk Geheel hij „omnipotentiality” noemt.

V. In 't begin van IV gaf ik reeds aan hoe zoowel P. P. als B. overeenkomen met BERGSON in het gebruik van biologisch-*vitalistische categorieën* (individu, ritme <sup>3)</sup>, endganzheitsbezogene Prozesse, <sup>4)</sup> mneme, zelfbestendinging in zelfverkeering) bij 't beschrijven <sup>5)</sup> der gebeurte-

1) „Die Eigenkräfte der Stoffe usw. (1920).

2) De kern van ALEXANDER'S „Space, Time and Deity”.

3) A. N. WHITEHEAD. *Princ. of natural knowledge*, (1919) p. 196; life is too concrete to be located in an extensive element of an instantaneous space. Life is the rhythm as such, the fusion of sameness and novelty.

4) DRIESCH. *Log. Stud. Entw.* (1918) S. 9; P. P. „Man's place in the Cosmos” p. 11—12; „we have to read back the nature of the latest consequent in to the remotest antecedents”. IG. p. 106.

5) P. P. accepteert hier zelfs een econ. „catalog”-kentheorie (MACH. DUHEM): explanation = analysis = description. IG. p. 106, 108.

nissen in de 4-dimensionale tijdruimtelijke menigvuldigheid.<sup>1)</sup> In lect. 4 en 5 evenwel, waar P.P. een wetenschapsgradatie en -classificatie à la BOUTROUX, een autonomistisch-pluralistisch criticism of categories (broeders HALDANE) en een stuk phaenomenologische Ordnungslehre (DRIESCH en STUMPF) construeert, beperkt hij de toepassingsmogelijkheid der genoemde categorieën tot de levensverschijnselen in engeren zin. Physics knows no self-maintaining individuals-only a continuous transmutation of energy.

Verder acht P. P. — evenals HEYMANS in zijn Einf. in die Metaphysik — reactionsuspending or -relaxing entelechies in strijd met de wet van het behoud der energie I. G., p. 79; bovendien vindt hij entelechie als „Naturwirklichkeit” overbodig, schraal-mechanisch gedacht, an additional force acting ab extra upon a set of physical-chemical forces; hij geeft hier voor zuiver signifiisch-methodologisch te willen blijven.

## § 7.

Laat ik ten slotte P. P.'s stamboom traceeren :

Tegenover den Engelschen BOSANQUET, dilettantisch-seigneuriaal,<sup>2)</sup> toont P. P. zich een echte Schot, straf, gebonden, kortaf en hard, en komt dan ook voort uit de moralistische, exclusief-separatistische, particularistische, arbeidsfanatieke traditie<sup>3)</sup> van af REID over CARLYLE<sup>4)</sup> HAMILTON, CAMPBELL FRASER (HAMILTON'S opvolger

1) P.P. en B. zijn dus voorbeelden van het moderne ook het polit. econ. leven beïnvloedende mobilisme: RICKERT. Phil. des Lebens (1920) Kap. 6.

2) J. S. MACKENZIE. Arrows of desire. Our national character (1920) Ch. IV, VII: intellectual laziness and slovenliness, magnanimity, amateurishness, mental haziness, blankness, carelessness; cavalierly, lordly.

3) J. SETH: „Scottish contribution to phil.” (1898); „English philosophers” last ch.

4) Selected Essays of Carl. Introd. bij P. P. (1909).

als Prof. Logic. Metaph. te Edinburgh, verwant met MARTINEAU, vereerd leermeester en voorganger van P.P. : IG., p. 315, 240, 291 in Mind 1915, p. 325 : the ultimate mysteriousness of the universe (time and responsible personality), the instrument of moral discipline) tot op P.P.'s tijdgenooten R. FLINT (Prof. Theol. Edinb. conservatief-theistische scheppingsleer) S. S. LAURIE (Prof. Paedagogiek. Edinb. † 1909, „humanist”, kentheor. REALIST, dualistisch-Martineausche elementen in zijn „Synthetica”) HENRY CALDERWOOD <sup>1)</sup> (o.a. Prof. Moral Phil. Edinb. † 1897, beïnvloedde P.P. vooral in lect. 5 over evolutie : IG., p. 82 e.v. zooals LAURIE de realistische capita inspireert) en diens opvolger JAMES SETH, P.P.'s broeder, de oorspronkelijke eenheid van KANT en 't Schotsche wezen in zijn „Freedom as ethica! postulate” enz. hernieuwend. Verder is P.P. beïnvloed door COMTE en HARRISON (lect. 7 en 8 vereenigen waardenomistisch de religion de l'humanité <sup>2)</sup>), de synthése subjective als immanent-conventionnalistisch-fetischistisch-moralistisch-sentimenteel met SPENCER's statisch objectivisme) en NIETZSCHE : <sup>3)</sup> I G., p. 30 veracht P.P. objectief waardeerd „the (English) <sup>4)</sup> green-grazing

1) „The life of H. CALDERWOOD” by his SON, D. WOODSIDE, P.P. (1900) p. 435 seq.

2) G. § 2 en 3 over KANT's humanistische kentheorie en theologie ; NATORP. Phil. Propäd. <sup>4)</sup> S. 54.

3) N. draagt soms Fichteausche maskers (W. W. XIII. S. 34) bevat evolutionistische elementen á la NATORP : Pathos der Distanz, aristocratisch-productivistisch : Genieszen macht gemein, navigare necesse est ; Hinaufzüchten der Menschen (LESSING → v. TREITSCHKE, BISMARCK) talrijke „fieri, lebender, unendlicher Prozesz” plaatsen : FRÖHL. WISSENS § 3 : der grosze Verdacht, der aus jedem U ein X macht ; mehr Fragezeichen ; der Wille tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als bisher ; Das Leben selbst wird zum Problem. De „Umwertung” heeft Christelijk-conversieve beteekenis : Cf. P.P. „Man's Place” etc. p. 299. K. BURDACH. Sinn. u. Ursprung der Worte Renaiss. u. Reformation. LAMPRECHT. Deuts. Ges. Erg. Bd. 1<sup>3</sup> S. 403—424 : „Ethik der sittlichen Wiedergeburt” CARLYLE, WAGNER, N.).

4) P.P. „Man's place in the Cosmos” p. 297.



happiness of the herd" p. 175 : In a nobler sense than N. himself applies it we may accept the idea of the more godlike man that is to be. Man is but a transitionfigure between the beast and the superman of the future. I G. p. 413 seq. verdedigt hij zijn Euckiaansch-aggressief-militante, bijna Nietzscheaansch-tintelende levendigheid (the clash of individualities, the savage and dangerous hazards and hardships of finite selfhood) tegen NIETZSCHE's en JAMES' misvatting van elk idealisme als feig, beschaulich of tender, clean, saccharine, idyllic, morbid, conceptual with a block-universe and an „all-form."

J. RAHDER.

*Londen-Utrecht*, Mei-November 1920.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Prof. D. KARL BORNHAUSEN. PASCAL. Basel, Fr. Reinhardt.

Tijdens zijn Fransche krijgsgevangenschap heeft de schr. dit boek over PASCAL saamgesteld, waarin hij een beeld ontwerpt van leven en karakter van een der belangwekkendste en meest boeiende figuren uit het Fransche verleden. De schr. noemt PASCAL het eenige religieuze genie dat Frankrijk heeft voortgebracht. Wij geven hem hierin gelijk, gedachtig dat dergelijke genieën zeldzaam zijn en dat het geen schande is voor een land om tenminste één religieus genie op zijn bodem te hebben gekweekt. In het Fransche classicisme is PASCAL een figuur van uniek karakter. Tegenover het officieele Christendom, de officieele litteratuur, het drama en de konventioneele omgangsvormen spreekt in Pascal een zuivere mensch wiens geestesdiepte eerst in later eeuw tot volle erkenning kon geraken. Wanneer wij naast PASCALS Pensées het theologisch werk leggen, dat in dezelfde eeuw in het Calvijsch en andersgezind Nederland geleverd werd, dan treft ons tegenover het laatste, dat slechts voor eigen kring en in eigen tijd belang heeft, de universeele menschelijkheid van het eerste. PASCAL is een dier zeldzame religieuze geesten die niet uit een geschreven oorkonde of een aangetroffen leerstelsel, maar uit zichzelf spreken en die in eigen gemoed en op eigen gezag de diepte der menschelijkheid zijn bewust geworden. In dit opzicht stemt hij met de groote mystieken overeen, wier kracht evenzoo ligt in het innerlijke getuigenis.

„PASCAL, zoo schrijft BORNHAUSEN, is een geheel zelfstandig karakter als denker en als christen. In alles is hij van vreemde leiding afkeerig; hij voelt zich autonoom”. Met deze woorden wijst de schr. op het centrum van PASCALS wezen, krachtens hetwelk hij in een tijd van gezags-Christendom een unieke figuur is en die het religieus-geestelijk niveau zijner tijdgenooten verre te boven gaat. Dr. BORNHAUSENS boek bewijst een groote kennis van PASCALS tijd, omgeving, geschriften, en van de

litteratuur dienaangaand; maar meer nog: een vermogen van zich verplaatsen in ziel en gedachte van dezen bewogen geest. Niet PASCALS levensloop, maar de psychologie van PASCAL wordt hier geschreven, met evenveel warmte als scherpzinnigheid.

Het boek behandelt P's. leven in drie gedeelten: tot den dood zijns vaders in 1651; tusschen wereld en wedergeboorte 1651—1655; Het nieuwe leven 1655—1662. Er zijn hier een groot aantal gegevens verwerkt tot een geheel en wij dringen door vele citaten uit PASCALS geschriften en brieven in het gemoedsleven binnen. Het beeld, dat ons gegeven wordt is uitvoerig geteekend en zorgvuldig gedokumenteerd, zoodat de lezer zich in PASCALS wereld gaat bewegen en de stem hoort spreken, die van het innerlijk leven getuigenis aflegt. Het is een teer zielsleven, dat hier geschilderd wordt en waarin de groote belangrijkheid ligt in den strijd tusschen twee hoofdneigingen: wetenschap en religie. PASCAL kan men noemen den modernen ontdekker der menschelijke tegenstrijdigheid. Deze ontdekking opent een oneindig perspectief en is het thema aller romantische menschkunde. Dat hij deze tegenstrijdigheid aan zichzelf ontdekt heeft is de dramatiek zijns levens. Dr. B. heeft in zijn PASCAL-studie een belangrijke bijdrage geleverd tot de psychologie der religie. B. DE H.

---

Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausg. v. Dr. RAYMUND SCHMIDT. Leipzig, FELIX MEINER. Bnd. I en II.

Een belangrijk verzamelwerk wordt door den Leipziger uitgever, FELIX MEINER, in den handel gebracht, waarvan twee deelen verschenen en meer te wachten zijn. De levende Duitsche wijsgeeren zijn hier zelf aan het woord tot toelichting van hun wijsgeerige zienswijze en tot medeeling van datgene uit hun leven en ontwikkeling wat zij tot begrip hunner wijsgeerige overtuiging van belang achten. Voor geschiedenis der wijsbegeerte evenals voor wijsgeerige belangstelling van het tegenwoordig geslacht is dergelijk werk van groote beteekenis; het strekt tot beter verstand der wijsgeerige tendenties van een tijdvak, voorkomt misvatting (II s. 85) en geeft te kennen, hoezeer filosofie en persoonlijkheid, filosofie en leven in onderling verband staan.

De Duitsche wijsgeeren, in deze twee fraai uitgegeven en met groote portretten versierde deelen aan het woord, zijn: BARTH, BECKER, DRIESCH, JOEL, MEINONG, NATORP, REHMKE, VOLKELT, ADICKES, BAEUMKER, COHEN, CORNELIUS, GROOS, HÖFLER, TROELTSH, VAHINGER. Op het eerste vernemen bevreemdt de keus van sommigen dezer, daar zij zich meer als kritische geschiedschrijvers der wijsbegeerte dan als zelfstandige wijsgeeren hebben bekend gemaakt, zooals ADICKES,

de KANT-uitgever en BAEUMKER de kenner der Middeleeuwsche wijsbeerte. Maar anderen als ERICH BECKER, DRIESCH, MEINONG, COHN, VAHINGER wekken aanstonds onze aandacht voor hun wijsgeerige confessiones. Een figuur als KARL JOËL zou men ook niet zonder aarzeling rekenen tot de leiders der moderne Duitsche wijsbeerte, maar toch heeft hij een artikel geschreven waarin hij met zoo groote levendigheid zijn wijsgeerige ontwikkelingsgang mededeelt, dat wij daarin een algemeener beteekenis zien dan het verhaal van een enkelen mensch, en een blik ontvangen in het geestelijk worstelen en zoeken eener generatie, die in het naturalisme geboren, aan het naturalisme ontgroeit. Hoe anders doet het vertoog van HANS CORNELIUS aan, die daarin een kentheoretisch positivisme verdedigt, maar wiens relaas ook blijk geeft van een zelfstandigheid des geestes tijdens den oorlog, en de onmogelijkheid om voor de uiting daarvan gehoor te krijgen.

Tot de belangwekkendste stukken in deze twee deelen behoort het artikel van VAHINGER, die hier de geboortegeschiedenis zijner Als-ob-filosofie verhaalt. Een prachtige afbeelding in profiel genomen van den levendigen, men zou zeggen, aggressieven kop gaat vooraf; geen wijsgeerig hoofd, maar vol uitdrukking van verstandelijke scherpte. V. betitelt zijn wijsbeerte als fiktualisme en vermeldt hoe reeds in zijn jeugd bij het genieten van PLATO's fictie eener tweede wereld, tevens door SCHILLERS uitspraak: *nur der Irrtum ist das Leben*, zoodat fictie noodig is om het leven mogelijk te maken, en ten slotte door HÜSNERS leer van de levenskracht, die niet houdbaar bleek en toch vruchtbaar was — de gedachte van het Als-ob in hem groeide. Deze kernachtige uiteenzetting is ten zeerste lezenswaard.

VOLKELT wijst op de gevaren van de proletariseering der kultuur en voorzegt dat de zegeviering der arbeiderspartij aldatgene waarmee HERDER, GOETHE, SCHILLER, KANT, FICHTE, HEGEL en SCHLEIERMACHER de kultuur verrijkt hebben als egoistisch-burgerlijke denkwijze zal worden terzijde geschoven. In het socialisme, zooals het zich in de partijpolitiek doet gelden, ziet hij een „grobmechanistische und materialistische aufklärerei”.

Het is niet mogelijk om op elk der hier gegeven zelfbeschouwingen nader in te gaan. Mijn bedoeling is slechts het werk onder de aandacht der lezers van het Tijdschrift voor wijsbeerte te brengen. Men leeft met deze Duitsche denkers mee en behoudt den indruk dat niettegenstaande de politieke en oekonomische ellende, die in Midden-Europa geleden wordt, nochtans de geest niet is uitgebluscht en dat de moedigsten de hoop niet laten varen op een geestelijke beschaving, al ziet men de gevaren vermeerderen, want het materialisme is de ondergang der wereld.

B. DE H.

MARGARETE HAMBURGER. Vom Organismus der Sprache und von der Sprache des Dichters. Leipzig, FELIX MEINER.

De schrijfster beschouwt de taal als een eigenaardige en zelfstandige „waarde” in het rijk der gelding en der waarden in het algemeen. Deze waarde is het klaarst zichtbaar in de taal des dichters, waarin de taal verheven is boven haar nutsbeteekenis van te zijn een onderling verkeersmiddel. Zij is uitdrukking van het geestesleven eens volks, spiegel der kultuur. Om haar uit dit oogpunt te bezien behandelt de schr. eerst eenige theorieën over de historische ontwikkeling der taal, ten tweede geeft zij een bespreking van de aesthetische elementen (metafoor, gelijkenis, synonieme, rythme en rijm) en van de beteekenis van gevoel en reflexie in de taal als kunstschepping om ten derde in het wezen der dichtelijke taalvoering door te dringen. Bij deze bespreking komen belangrijke onderwerpen ten gehoor: de individualiteit der dichtertaal; de schoonheidselementen daarvan, het zinnelijke en het geestelijke; dramatische, epische, lyrische stijl, romanstijl enz. De laatste beschouwing geldt het genie als taalscheppende figuur.

De schr. heeft een fijngevoelig vermogen voor het herkennen der taalwaarden en spreekt een menigte treffende gedachten over haar onderwerp uit, toegelicht door voorbeelden; zij vermag in de woorden de ziel af te lezen waarvan zij de symbolen zijn. Aldus is dit boek voor wie zich over de schoonheden der menschelijke taal bezinnen wil een geschikte handleiding.

B. DE H.

---

CARL SIEGEL. PLATON und SOKRATES. FELIX MEINER, Leipzig.

In dit geschrift over PLATO onderneemt de schr. de Platonische wijsbegeerte toe te lichten als ware zij een filosofie over het verschijnsel SOKRATES. Wanneer men de eerste periode van Pl's. werk afzonderd omdat hier de schr. tolk is van Sokratische onderzoekingen, en de laatste periode eveneens, waarin Pl's. denken een keer heeft genomen, dan kan de hoofdarbeid van den denker beschouwd worden, aldus SIEGEL, als een poging om SOKRATES' persoonlijkheid, werken, leven en sterven wijsgeerig te verklaren. M. a. w. PLATO wil aldus de werkelijkheid begrijpen dat uit dit begrip het verschijnsel „SOKRATES” begrijpbaar wordt. Niet uit een „leer” van schr. is de PLATONISCHE filosofie gegroeid. De schr. bedoelt niet dat Pl. zich bewust ten doel gesteld heeft een dergelijke filosofie te geven, maar dat dit vraagstuk het leidend beginsel geweest is, krachtens welk de ideëenleer en wat daarbij behoort, geworden zijn tot wat zij is.

Om nu het historisch verschijnsel SOKRATES op zichzelf te vinden

(wat noodig is ter onderscheiding van de wijsgeerige vertolking daarvan) geeft de schr. zijn argumenten ter rehabiliteering van Xenofons Apomnemoneumata: so muss der platonisierte SOKRATES, sich als Verkörperung des auf metaphysischem Wege über sich selbst zum Bewusstsein gekommenen historischen SOKRATES aufzeigen lassen. Na schildering van het beeld van den historischen sokr. wordt dan het SOKRATES-probleem als probleem der Platonische wijsbegeerte aangeduid, de ontwikkeling van PLATO's metafysika in het licht dezer hypothese bezien en over de chronologische volgorde der dialogen geoordeeld.

Het is mij onverschillig of de schrijver met zijn SOKRATES-hypothese „gelijk” heeft; ik acht van belang dat een bepaalde praemisse van PLATO's werk en wijsbegeerte hier scherp in het oog gevat wordt en de beteekenis van deze ten volle, zoo noodig met eenige eenzijdigheid, wordt volgehouden. Ongetwijfeld is er voor PLATO een SOKRATES-vraagstuk, al mag dan dit vraagstuk niet de eenige of niet het hoofdvraagstuk der Platonische wijsgeerigheid geweest zijn. Ik begrijp echter niet waarom SIEGEL aan zijn hypothese de meening toevoegt dat Pl. zich de wijsgeerige verklaring van het SOKRATES-fenomeen niet bewust ten doel stelt. Immers de bewuste overweging dat deze figuur niet in een historisch-sociale omgeving past, kan aanleiding zijn tot het zoeken naar een wereldbeschouwing, waarin zij wel ter plaatse is.

De Platonische wijsbegeerte is een sfeer van zeer persoonlijke en tegelijk zeer universeele waarde. Wij zien het ook aan dit geschrift dat deze sfeer een nieuwe kracht van aantrekking in den tegenwoordigen tijd uitoefent.

B. DE H.

---

ARTH. LIEBERT. Das Problem der Geltung, 2te Aufl.  
Leipzig. FELIX MEINER.

Indien de waarheid eens begrips ligt in zijn „gelden”, dan is het mogelijk deze gelding op twee wijzen af te leiden. Naar het inzicht van de eene groep van wijsgeeren vindt alle gelden des begrips zijn laatsten grond in het leven zelf, d. i. in den eisch der begripmatigheid die door het leven zelf gesteld wordt. De gelding hangt dan aan den levenswil, d. i. aan een irrationeelen grond. Door de andere groep echter wordt de Logos zelf als grondslag aller geldigheid erkend; zij acht het gelden een ten gronde toe logische eigenschap der begripsnatuur, en den logos zelf acht zij het principe aller geldigheid. In het Nederlandsch duidt het tweetaal termen gelding en geldigheid op genoemd onderscheid der begronding. Een begrip heeft geldigheid krachtens het gezag van den logos die zich daarin uitdrukt.

In het werk van ARTH. L. worden de twee gedachtenreeksen onderzocht naar hun logische waarde en hun historische ontwikkeling. In

dit laatste opzicht komen ter sprake de standpunten VAHINGER, BERGSON, DILTHEY, tezamen als pragmatisme aangeduid; en anderzijds de „reine Logik” (HUSSERL, LOTZE, RICKERT, H. COHEN e. a.).

Het is nu den schr. te doen om ontvouwing van het logische geldigheidsbegrip, waarbij evenzoo alle metafysische als psychologische begripsbegroding is afgewezen. In laatste instantie moet dan ook elke geldigheidsbepaling een logische funktie zijn, ook wanneer zij in psychologischen of metafysischen zin wordt aangewend, want deze aanwending veronderstelt dat zij in het begrip bekend is (s. 97). Het gelden is aan de kennis zelve eigen, en het is dus maar de vraag waarin het kennen bestaat. Volgens L. moeten wij bij de transcendentale logika terecht om het objektieve wezen der kennis en daarmee het beginsel harer geldigheid te verstaan. Dit beginsel nu ligt in de wetmatigheid des bewustzijns, en alle theoretische uitspraak is georiënteerd aan het begrip van wetmatigen samenhang, d. i. van systeem. Het objektief karakter, de geldigheid der kennis en haar verheven zijn boven subjektief-psychologisch beleven ligt hier. In verband daarmee polemiseert L. tegen de meening als zou het gevoel van evidentie het criterium der waarheid zijn (s. 105) en ontvouwt hij het begrip van den theoretischen samenhang. Belangwekkend zijn de uiteenzettingen van het systeem-begrip en de daarmee saamhangende vraagstukken; vooral die over de verhouding tusschen gelden en zijn, waarbij het immanentisme van den schr. blijkt. Het zijn ligt hem in het kennen (in den „Geltungszusammenhang der systematischen Erkenntnis”). Alle zijn is slechts een weten van het zijn, en alle realiteit is de gedachte der realiteit.

Op dit punt ligt de stap tot de idealistische metafysika, de identificeering van denken en zijn voor de hand, maar de schr. vermag in de metafysika slechts een substantialiseering en hypostaseering der gedachte te zien en wijst haar af. Zoo wijst hij het bezwaar van de verschemering der werkelijkheid af met een m. i. ontoereikend antwoord: dat de filosofie niets met de transcendentie te maken heeft en slechts met dat zijn, dat in de kennis is omvat.

Het werk van Dr. L. brengt den lezer in het hart der onderzoekingen van de tegenwoordige Duitsche wijsbegeerte — of moeten wij zeggen: van die wijsbegeerte, die haar hoogtij vierde voor den oorlog en wier beteekenis ligt hierin dat zij wetenschappelijk voorwerk is tot een grootere filosofie?

B. DE H.

---

Dr. K. F. PROOST. NIETZSCHE, zijn leven en zijn werk.  
Zeist, J. PLOEGSMA.

Een voortreffelijke NIETZSCHE-monografie in Nederlandsche taal. Kleinere monografieën, zooals die van Prof. v. D. WYCK in de serie Groote Denkers (Hollandia-drukkerij te Baarn) zijn uitnemend als

saamgetrokken karakteristiek van den Duitschen denker ; maar zij geven niet meer dan belangrijke hoofdzaken en zij spitsen de NIETZSCHE-beschouwing toe in de meest treffende momenten der Nietzsche'sche gedachte. Ten slotte is een studie van breeden omvang gewenscht als inleiding tot de lezing van N.'s hoofdwerken. Aan ieder besch. d. mensch staat wel in hoofdtrekken de figuur van N. voor oogen ; men kan uit eenige hoofdfacten uit zijn levensloop en het onderscheid der drie perioden van zijn litteratuur, zijn houding tegenover Christendom en socialisme ; zijn verhouding tot WAGNER, en de weinige positieve grondbegrippen zijner gedachte. Maar juist daar N. een aforistisch schrijver is en zijn woorden de wereld inwerpt zonder vraag naar logisch verband, is er gevaar voor een aforistische opvatting waarbij deze woorden elk op zichzelf worden vernomen. In deze verbandloosheid is tegelijk hun beteekenis zoek. Niet in wat N. verkondigt ligt de waarde van zijn woord, maar in het getuigenis eener hevige en met de Europeesche kultuur in konflikt geraakte persoonlijkheid. N. moet psychologisch en kultuurhistorisch gelezen en verstaan worden ; in zijn woorden moet niet de daarin uitgesproken inhoud, maar het diep zielkundig feit eener machtige oppositie, en van een machtig worstelen worden herkend.

Om N. aldus te lezen, daartoe is meer noodig dan een korte inleiding ; veeleer is noodig een breede studie, die den lezer N.'s levensloop, zijn strijdvoering en idealen, zijn gedachten en werken voor oogen stelt en dezen onrustigen, kampenden mensch laat zien in de eenheid van zijn leven. Het harde, wrange, moedwillige, ruwe wordt in dit verband des geheels getemperd, en de zin daarvan dat er een NIETZSCHE geweest is wordt klaarder.

Dr. P. nu heeft met raadpleging der beste bronnen en met groot talent van persoonsteekening en ideën-beschrijving deze taak volbracht. Een groot aantal aanhalingen staft zijn werk ; in de keuze van deze is hij gelukkig. Ook N.'s omgeving wordt geteekend en op de aesthetische kwaliteiten van N.'s geschriften wordt gewezen. Het eerste hoofdstuk van dit NIETZSCHE-werk beschrijft het Leven, het tweede de Leer ; in het derde volgen Nadere Beschouwingen over N. als Kunstenaar ; N. en de Grieken ; N. als wijsgeer en psycholoog enz. Een bibliografisch overzicht ontbreekt niet, noch ook een bericht van Nederlandsche litteratuur over N. en van Nederlandsche vertalingen.

B. DE H.



EEN BLADZIJDE UIT DE GESCHIEDENIS DER  
IDEAALVORMING

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

---

Het moet wel een merkwaardig man zijn geweest, over wien de meeningen vanouds zoo uiteenloopen als ten opzichte van SENECA het geval blijkt te zijn. Heeft GELLIUS slechts een afkeurend oordeel over gehad voor zijne letterkundige werkzaamheid, QUINTILIANUS heeft daarin den voortreffelijken moralist herkend. TERTULLIANUS, AUGUSTINUS, LACTANTIUS, HIERONYMUS hebben hem geprezen, en min of meer als lid van de Christelijke Gemeente beschouwd terwijl ZWINGLI vond, dat God in Zijne vrije verkiezing naast SOKRATES ook SENECA heeft uitverkoren. Van de nieuwere geschiedschrijvers heeft NIEBUHR openlijk erkend, dat hij hem niet kon uitstaan; MOMMSEN beweerde in een particulier schrijven, dat men van SENECA niet slecht genoeg kan denken en HERMANN SCHILLER was het hiermede eens; daarentegen vonden SENECA's staatkundige en zedelijke grondstellingen bij LEOPOLD VON RANKE waardeering. <sup>1)</sup> Zeker is hij de veelzijdigste figuur van zijn tijd. Wij kunnen hem beschouwen als staatsman: jarenlang is onder hoogst ongunstige omstandig-

---

1) Vgl. MICHAEL BAUMGARTEN, *L. A. Seneca und das Christentum*. Rostock 1895.

heden het wereldrijk aan de zorg van dezen ministerpresident toevertrouwd geweest. Wij kunnen hem beschouwen als letterkundige, die tegenover het classicisme van CICERO de moderne rhetoriek op schitterende wijze vertegenwoordigt, piquant, bij het geraffineerde af. Wij kunnen hem beschouwen als praktisch wijsgeer, die met buitengewone menschenkennis toegerust elk afzonderlijk geval van zielezorg individueel behandelt: moralist van de allerbeste hoedanigheid. Wij kunnen hem beschouwen als dichter van treurspelen, die eeuwen later op de Italiaansche en Engelsche renaissance grooten invloed hebben geoeffend. Alles tezamen genomen, verstaan wij den uitroep van verwondering, dien BIRT<sup>1)</sup> slaakt: „Waar is de RICHELIEU of BISMARCK, die naast zijne groote politieke werkzaamheid nog eene nieuwe ethiek en tragediën van blijvende waarde schreef?”

Lezen wij zijne verhandeling over de gemoedsrust en soortgelijke tractaten van zijne hand, dan denken wij aan een asceet. De weelde der wereldstad, die hij veracht, heeft hij echter gekend: de eerste financier van Rome, de ROTHSCHILD zijner dagen, groot-grondbezitter en groot-kapitalist. Een JANUS met twee aangezichten? een die God wilde dienen én den Mammon? Zoo eenvoudig is de zaak niet te verklaren. Daartoe is de persoon te gecompliceerd en de tijd, waarin hij werkte, blijkt een van gebrokenheid en verscheurdheid des gemoeds te zijn geweest.

In de STOA, de gematigde, meer wetenschappelijke uitloopster van de oude Cynische school, is het Cynische altijd min of meer blijven voortleven. In den keizerstijd nadert de Stoa weer meer dan ooit tot de Cynische idealen en leefwijze. Hadden de bedelmonniken der antieke wereld door ascese de vrijheid van hartstochten nagejaagd en de gezondheid der ziel als het ééne noodige beschouwd; de verhoudingen van het keizerlijke Rome waren er wel naar om bij wijze van reactie dezelfde

---

1) Preussische Jahrbücher, 1911.

geestesgesteldheid weer uit te lokken. En met de afkeer van bezit, familieleven en geordende maatschappij aanvaardde de jongere STOA weder het oude ideaal van den wijze, den vriend van de verworpingen der samenleving, den geneesmeester der zieken, die zelf alleen gezond heeten mag, den zondelooze, die in de deugd volhardt en wiens zelfgenoegzaamheid geen beletsel vormt voor philanthropie en kosmopolitisme. HERAKLES, het ideaal der Cynici, ging rond als boetprofeet en wegwijzer ten leven, dwalenden terechtwijzend en verbeterend, eene goddelijke taak vervullend door de fouten der menschen te herstellen. Voor den Cynicus is er Griek noch barbaar, slaaf noch vrije, man noch vrouw; zijn staat is de wereld en hij buigt zich alleen voor de goddelijke wet.

Als overdaad en brooddronkenheid aan de orde van den dag zijn, krijgt het oude strenge ideaal nieuwe bekooring. Tegenover den alleenheerscher is er geene politieke vrijheid meer mogelijk; de wijsgeer tracht nu de waarachtige vrijheid te beleven in eigen binnenste. Tot de geestelijke vorming van SENECA hebben zulke wijsgeeren veel bijgedragen. DEMETRIUS, dien hij zelfs met de grootsten vergeleken nog groot noemde, was in zijne oogen niet enkel leeraar, maar ook getuige van de waarheid; hoewel naakt op een strooleger eene indrukwekkende verschijning. ATTALUS leert SENECA slapen op een harden matras; zichzelf noemde hij koning, maar meer dan koning scheen hij zijn discipel toe, omdat hij over koningen censuur oefenen mocht. In SOTION en de SEXTII ziet SENECA de Pythagoreesche leefwijze zich voor oogen gesteld. Onuitwischbare indrukken heeft hij aan deze figuren te danken gehad. Wijsbegeerte is wijsheid en wijsheid is levensleer: streven naar kennis van goddelijke en menselijke dingen, zich toeleggen op deugd, verbetering van het gemoed. De wereldbeschouwing, of liever wereldwaardering, die hierachter ligt is het pessimisme: het geheele menschdom ziet SENECA als eene *massa perditionis* (de Ira II 8v.). Onze inner-

lijke mensch is tot het kwade geneigd en slecht (de Ira II 31, 8). Alle zonden schuilen in allen, maar niet alle zonden komen tot aanzijn in elk individu (Ben. IV 27, 3). Nu is het oud-Stoïsche leer om te zeggen: alle zonden zijn in strijd met de Natuur; want Natuur en godheid zijn synoniem. Maar SENECA spreekt toch ook van *vitia naturalia*, natuurlijke gebreken, niet alleen van het lichaam, maar ook van de ziel; en zelfs gewaagt hij van de plicht om de natuur te overwinnen. EPICURUS, uit wiens hof hij gaarne bloemen plukt, leert hem, dat het begin van ons behoud de kennis der zonde is. En dan is zonde niet te denken als eene bepaalde zonde, maar als abstractum: de neiging tot zondigen, de zondigheid. Tot het inzicht daarvan komen is als het ware ontwaken uit een slaap. „Waarom belijdt men zijne zonden niet? Omdat men er nog in verzonken ligt. wie zijn droom vertelt, toont daardoor te waken en wie zijne gebreken belijdt, toont daardoor gezond te zijn” (Ep. 53, 8).

Niet trapsgewijze wordt de volmaaktheid bereikt. De mensch heeft eene algeheele verandering vandoede, *transfiguratio* = metamorfose, wedergeboorte. Wie geleerd heeft, wat hij doen en laten moet, is nog niet wijs, zoolang zijn gemoed niet *transfiguratus* is tot datgene wat hij heeft geleerd. Hiermede is eene innerlijke verandering, eene totale wijziging der gezindheid bedoeld, niet louter het theoretische inzicht van de oude, intellectuaalistiche Stoa, niet zedelijke verbetering alleen, geen moreele groei, maar iets diepers. „Ik besef, dat ik niet alleen mij verbeter, maar dat ik wedergeboren word” (Ep. 6, 1). Hoe gaarne zou SENECA bij zijn vriend LUCILIUS dezelfde plotselinge verandering zien plaats grijpen, die hijzelf ondergaan heeft! Toch is het met die *transfiguratio* alleen nog niet gedaan; met haar *begint* pas de ware heiligmaking; deze kan echter enkel op den bodem der wedergeboorte bloeien. Zoo komt de innerlijke verzekerdheid, bestaande in *semper idem velle atque idem nolle*, d.i. een onverdeelden, onveranderlijken wil. Dit kan men van niemand leeren; tot de deugd worden

wij geboren : eene praedestinatie ten goede. Volmaakt deugdzaam is slechts hij, die niet anders dan goed *kan* handelen ; de toestand van z'n innerlijken mensch moet goed zijn.

Niet uit eigen kracht kan de mensch uit de zedelijke misère geraken. Voorschriften zijn niet bij machte hem braaf te maken. De ziel moet trouwens eerst verlost worden, zal zij de voorschriften kunnen volgen.

Afzondering van de groote menigte is een eerste eisch. De *populus*, vroeger met een nimbus omgeven, is hier de verleidende macht geworden (Ep. 7, 1 en 6 : 41, 9) De menigte is een bewijs van het ergste (*vita beata* 2, 1). Maar wie zich van de menigte afscheidt, moet ook nog van zichzelf afvallen (Ep. 25, 7). „Werp van u al wat uw hart verscheurt, en als dit anders niet uitgerukt zou kunnen worden, dan moet het hart tezamen daarmee worden uitgerukt” (Ep. 51, 13). Wel predikt SENECA in oud-Stoïsch trant zelfvertrouwen, doch daarnaast klinkt een ander geluid. Getuigt de volgende belijdenis niet van een verscheurden gemoedstoestand ?

„Niemand heeft alleen kracht genoeg om de dwaasheid te boven te komen ; iemand moet ons zijne hand toesteken en ons uit de dwaasheid omhoog trekken” (Ep. 52, 2). Niemand kan goed zijn zonder God (Ep. 51, 2 ; 73, 16). Hier wordt de behoefte aan een middelaar sterk gevoeld. „Wij moeten ons een goed man uitkiezen en dien altijd voor oogen houden, opdat wij zóó leven, alsof hij het ziet. Dit heeft EPICURUS geleerd, LUCILIUS ! Hij heeft ons een bewaker en opvoeder gegeven, en niet zonder reden ; een groot deel der zonden wordt nagelaten, als er een getuige bij staat, wanneer wij op het punt van zondigen zijn. Iemand moet onze ziel hebben, dien zij vereeren kan, door wiens gezag zij ook hare geheimste gedachten heiliger maakt. Gelukkig wie niet alleen bij zijne tegenwoordigheid verbeterenden invloed heeft, maar ook als er slechts aan hem gedacht wordt. Gelukkig wie voor iemand zooveel eerbied kan hebben, dat hij zelfs al door aan hem te denken zich rustig en ordelijk

maakt. Wie zoo iemand eerbied kan bewijzen zal zelf spoedig vereereenswaardig zijn..... Kies hém uit, van wien leven en woord en zelfs het gelaat, spiegel zijner ziel, uwe sympathie hebben gewekt: houd hem altijd voor oogen als wachter of voorbeeld. Wij hebben iemand noodig, zeg ik u, naar wien onze zeden zich kunnen richten: gij kunt het kwade niet verbeteren tenzij volgens een norm" (Ep. 11, 8 vv.)

Het is het in SENECA's tijd herlevende ideaal van den wijze, die als een licht in de duisternis straalt en alle geesten aantrekt (Ep. 120, 13). Als SENECA zijne leermeesters hoorde, is hem in menschelijke gedaante het goddelijke nader gekomen; de verandering, daardoor in hem gewerkt, noemt hij eene nieuwe geboorte (de Brev. vitae 15, 3); de wederbarende goddelijke hulp wordt verwacht van een menschelijk middelaar. „Het is van belang voor de menschelijke gemeenschap, dat er iemand is tegen wien het lot niets vermag" (Const. sap. 19, 5). „De edele verheft zich boven zijn onverdiende straf; zijn goede gezindheid blijft zelfs aan martelpaal en in vuurgloed" (Ben. IV 21, 6). *Virtus cum infamia*, de miskende deugd, is eene centrale gedachte bij SENECA; ter wille van ons geweten, beseft hij, moet men vaak den náám van goed mensch willen prijsgeven.

Onvermijdelijk is het lijden. „God beware er u voor, dat fortuin U onder hare troetelkinderen hebbe; leven is krijgsdienst verrichten" (Ep. 96, 4). Naast den eisch van de grootst mogelijke onafhankelijkheid treedt deze andere: bevorder zooveel mogelijk het welzijn van anderen. Voor het geheel is het lijden van den enkeling noodzakelijk. Maar de ziel van den wijze is gewapend tegen het leed. In dit opzicht staat hij nog boven de goden; dezen behoeven niet te lijden en hebben ook niet zoo groote standvastigheid noodig als de wijze, daarom zijn ze dan echter ook minder gelukkig, want geluk is gelijk zedelijke kracht. „Waarín overtreft JUPITER den wijze? Hij is langeren tijd goed. De wijze acht zichzelf echter niets minder, nu zijne deugden binnen eene

kortere spanne tijds besloten zijn ; de kwaliteit is dezelfde" (Ep. 93 : 8). „Uitgezonderd de sterfelijkheid is de wijze Gode gelijk" (Const. sap. 8, 2). Maar de goden van de mysteriëndiensten zullen ook slechts leven door het sterven heen ; de sterfelijkheid is daar in den god verlegd ; in den stervenden goddelijken mensch of menschenlijken god zijn God en mensch dan volkomen gelijk. De goddelijke mensch zal juist moeten sterven om als God te leven. Heet het dan verder bij SENECA, dat God het aan zijne natuur te danken heeft, als hij niet vreest, maar de wijze aan zichzelf (Ep. 53, 11) ; dat God buiten het leed staat, maar de wijze er *boven* (de prov. 6, 6), dan is ook hier de lijdende Godmensch benaderd : *die* God zou de hoogste zijn, welke door het lijden heen dit te boven kwam.

„De goden zijn niet trotsch, noch jaloersch ; zij laten ons gaarne tot zich toe en strekken de handen naar ons uit als wij tot hen opklimmen. Verwondert Gij U, dat een mensch tot de goden opklimt ? God daalt tot de menschen neder, ja, wat nog naderbij is, daalt in de menschen neer ; geen geest is goed zonder God" (Ep. 73, 15). Had PHILO VAN ALEXANDRIA den LOGOS tot een priesterlijk middelaar gemaakt, die, zwevende tusschen hemel en aarde, het goddelijke en het menschenlijke samenbond, SENECA heeft dezen middelaar op aarde onder de menschen doen aanschouwen als den door lijden beproefden wijze. „De gelouterde, reine geest is een mededinger Gods, die zich boven het menschenlijke verheft" (Ep. 124, 23). Niet alleen leert de wijze de goden kennen, hij leert ze ook navolgen (Ep. 90, 34 ; Vita beata 15, 5). Hij is „in de buurt van de godheid aangeland" (ad Helviam 5, 2), ja „Gode gelijk" (de Const. 8, 2). Niet door eenigen tegenwoordig gedrukt, maar daarvan altijd en overal profiteerende (Ep. 85, 39) zal hij van elk lot, dat hem te beurt valt, iets merkwaardigs maken : een kunstenaar in het beheerschen van rampen. Smart en gebrek, schande en kerker en ballingschap, overal te vreezen, naderen zij den wijze, dan verliezen ze hunne verschrikking (Ep.

85, 39). Hij geniet een rust, die tot de goden verheft en tot goden maakt (Ep. 73, 11). De wijze alleen weet te leven, over geen ding bekommerd; zijn kalmte en rust zijn het resultaat van den Logos (Ep. 56, 6). Goeden en boozen beiden heeft hij om zich heen noodig, opdat hij daartegen uitkomen kan: goeden, wier goedkeuring hij wegdragen en boozen, aan wie hij zijne kracht beproeven kan (Tranq. an. 7). Niets overkomt hem onverwacht; wel treffen hem toevallige gebeurtenissen, maar van dwaling blijft hij vrij; niet alles gaat hem zooals hij het gewild heeft, maar daarop heeft hij van te voren gerekend, dat iets zijne plannen dwarsboomen kon (Tranq. an. 13). Zoo is hij het met zichzelf eens en draagt vrede in het hart: grootheid in bondgenootschap met zachtheid; hij verkeert in verheven rust, omdat hij zijn vaste standpunt heeft gevonden en, van vrees bevrijd, uit de kennis der waarheid hooge, duurzame vreugde ontvangt; vriendelijkheid en vroolijkheid des harten (t.a.p. 8, 3, 5). De deugd is geen *doen*, maar een *zijn*, want de edele kan niet laten wat hij doet; hij zou geen edele wezen als hij het liet (Ben. IV 21, 2). Ik gehoorzaam niet aan God, maar stem in met Zijn wil, zegt hij; ik volg Hem van harte, en niet uit noodzaak (Ep. 96, 2). Altijd is de wijze dezelfde, bij elke daad zichzelf gelijk, niet goed omdat hij het zoo eens besluit, maar in karakter zoover voortgeschreden, dat hij niet anders dan goed kan doen (Ep. 120, 10). „Gij doet iets heel goeds en voor u heilzaams als gij volhardt in het streven naar eene goede gesteldheid des gemoeds. Deze (van buiten af) te wenschen is dwaas, zoo gij haar van uzelfen verkrijgen kunt. Men behoeft geene handen ten hemel te heffen en geen tempelwachter te smeeken om ons tot het oor van een godenbeeld toe te laten, alsof wij zóó beter verhoord kunnen worden: dichtbij u is God, met u is Hij, binnen in u is Hij. Zoo bedoel ik het, LUCILIUS: er zetelt een heilige geest binnen in ons, die over onze ondeugden en deugden een waakzaam oog laat gaan. Deze behandelt ons zooals hij door ons behandeld is. Waarlijk, niemand



is een goed man zonder God ; of kan iemand zich boven het lot verheffen zonder Zijne hulp ? Hij geeft grootsche en verhevene voornemens in. In elken edele woont een God..... Als gij een mensch ziet, die onverschrokken is in gevaren, onvatbaar voor begeerten, in tegenspoed gelukkig, midden in de stormen rustig, die de menschen beneden zich ziet en de goden naast zich ; zal u dan niet eerbied bekruipen ? Zult gij niet zeggen : dat is te groot en te hoog dan dat het gelijk geacht kan worden aan dit nietige lichaam, waarin het huist ? Goddelijke kracht is daar neergedaald : die voortreffelijke, gelijkmatige geest, die zich boven alle dingen als minderwaardigheden verheft en lacht om wat wij vreezen en wenschen, wordt bewogen door eene hemelsche macht. Zoo iets groots kan zonder de hulp van de godheid niet bestaan. Daarom is hij voor het grootste deel daar, vanwaar hij is nedergedaald. Gelijk de zonnestralen wel de aarde aanraken, maar eigenlijk daar zijn, vanwaar ze worden afgezonden : zoo verkeert een groote en heilige geest, die dâartoe naar beneden werd gezonden, dat wij het goddelijke nader zouden leeren kennen, wel met ons, maar hij blijft aan zijn oorsprong gehecht : vandaar is hij afhankelijk, daarheen ziet hij op en streeft hij : onder de onzen verwijft hij als een betere. Wie is deze nu ? De geest, die op geen enkel goed dan op zijn eigen steunt'' (Ep. 41 vv.) SENECA maakt zich los van het juk der oude Stoicynsche school : haar abstract ideaal begint hem te vervelen en maakt hem gemelijk : hij wil den wijze niet *buiten* de menschheid stellen ; hij ontkent niet dat hij pijn kan hebben ; gevoelloos als een rots stelt hij hem zich niet voor. De wijze is samengesteld uit twee deelen : het eene is onredelijk ; dit wordt gebeten, brandt zich en lijdt pijn ; het andere is redelijk. Dit redelijke deel heeft niet te schokken overtuigingen, is zonder vrees en onbedwingbaar (Ep. 71, 27).

De CATO'S en SCIPIO'S e.a., van wie hij met bewondering hoorde, staan naar zijne meening te hoog dan dat wij ze kunnen navolgen (Ep. 70, 22). In SEXTIUS Sr. (die vol gelijkenissen zit, Ep. 59, 6) is dit het uitnemende, dat

hij de verhevenheid van een gelukkig leven zal toonen zonder aan de verwerkelijking daarvan te doen wanhopen; „gij zult weten, dat het hoog verheven is, maar bereikbaar voor wie wil. De wil is n.l. de voorwaarde tot deugd. Om goed te worden, behoeft men slechts te willen” (Ep. 80, 4). De menschen wenden *onmacht* voor, maar inderdaad is het *onwil* (Ep. 116, 7).

Goddelijke zaden zijn verspreid in de menschelijke lichamen; als een goed kweker die ontvangt, dan groeien zij op, gelijkende op hun oorsprong en overeenkomstig hunne herkomst; als echter een slecht kweker die ontvangt dan gaat het er mee als met een onvruchtbaren, moerassigen bodem, die de zaden doodt en vervolgens vuil in plaats van vruchten voortbrengt (Ep. 73, 15).

Wij moeten ons leermeesters kiezen, „die leeren door hun leven, die als zij gezegd hebben, wat gedaan moet worden, dit bevestigen door het (zelven) te doen, die zeggen wat men vermijden moet, maar dan ook nooit betrapt worden op wat zij gezegd hebben te vermijden. Kies u hem tot helper, dien gij meer bewondert wanneer gij hem ziet handelen, dan wanneer gij hem hoort spreken” (Ep. 52, 8). HERCULES (Ben. I 13, 3), SOCRATES, LAELIUS (Ep. 7, 6. 11, 10. 25, 6.); FABRICIUS (Ep. 98, 13; 120, 19); SCIPIO (Ep. 70, 22; 25, 6); TUBERO (Ep. 98, 13) CATO (Ep. 25, 6; 104, 29 vv.) gelden hem als wijzen. Tegenwoordig is er zelfs een: DEMETRIUS. „Natuur schijnt hem voortgebracht te hebben in onze tijden om te toonen, dat hij niet door ons bedorven kon worden en wij niet door hem verbeterd; ik twijfel er niet aan of de Voorzienigheid heeft hem zulk een leven en welsprekendheid verleend, opdat onze tijd voorbeeld noch boetprediking ontberen mocht” (Ben. VII 8, 2).

Deze DEMETRIUS schijnt als model te hebben gediend voor menig schilderij, dat SENECA van den wijze ontworpen heeft. Elders teekent hij geestdriftig het beeld van CATO, wiens tijd den donkeren achtergrond vormde, waartegen diens deugd te schooner uitkwam. In CATO is het reddende ideaal van de menschheid verschenen. Toen hij

eens dong naar praetuur en consulaat werd hij achtergesteld bij een onwaardige ; hij is door de menigte beschimpt, gespuwd, mishandeld, in het aangezicht geslagen ; maar gewroken heeft hij zich niet. Zoo is hij het levende beeld van alle deugden. In zijne tegenwoordigheid durfde het volk niet zondigen. Een tooneel zonder weerga biedt hij aan goden en menschen. Zulken als DEMETRIUS en CATO zijn geboren om anderen het dulden te leeren ; als onoverwinlijken moeten zij den weg wijzen aan navolgers. Door hen kreeg het leed een ander karakter ; een heilig sieraad werd het. Alle tegenspoed is oefeningsmiddel, waarover groote geesten zich verheugen. De Umwertung der Werte bereikt haar hoogtepunt in de spreuk : „ik acht u ongelukkig omdat gij nooit ongelukkig zijt geweest” (Prov. 4, 3). En aan het slot van de brieven aan LUCILIUS heet het : „ik zal u eene korte formule geven, die U als maatstaf dienen kan, waaraan gij zien kunt of gij al volkomen zijt : uw hoogste goed zult gij dan bezitten, wanneer gij begrijpt, dat de ongelukkigsten gelukkig zijn” (Ep. 124, 24).

In de laatste eeuw vóór Christus begint zelfs onder Stoïcynen de twijfel op te komen aan de mogelijkheid van den wijze. „Wie de wijze is geweest, plegen zij zelven zelfs niet te zeggen,” zegt CICERO (Acad. 145), en PLUTARCHUS : „deze wijze is nergens ter wereld en is er nooit geweest” (de Comm. not. 33). „Tot nu toe is hij, die volgens hen de wijze is, niet gevonden,” meent ook SEXTUS EMPIRICUS (adv. Dogm. III 133). En SENECA zelf vraagt nog : „waar zult gij hem vinden, dien wij al zoovele eeuwen zoeken (Tranq. an. 7, 4) ? <sup>1)</sup> Zou SENECA daarom ondanks CATO, DEMETRIUS en andere historische personen, ten slotte toch den HERCULES der mythe weer den besten drager van de idee van den wijze hebben geacht ? „Komt mij nu niet aan met uw gewone zeggen, dat die wijze van ons nergens te vinden is. Wij verzinnen maar niet een ijdel beeld om daarmee de menschelijke natuur te verheerlijken, en wij concipiëeren geen grootsch ideaal

---

1) Vgl. dit tijdschrift Jan. 1912, blz. 10 vv.

van iets onbestaanbaars, maar gelijk wij hem uitbeelden hebben wij hem te zien gegeven en zullen wij hem te zien geven, zeldzaam misschien en in groote tijdsruimten slechts één ; want niets wat groot is en uitsteekt boven de gewone alledaagsche maat komt in grooten getale voor den dag.”

Er waren Stoicijnen die de gansche Herculesmythe tot eene allegorie van de deugd en hare verschijningsvormen vervluchtigden. <sup>1)</sup> Ook volgens de *Allegoriae Homericae* is deze heilige van de Cynici de belichaming der deugd (c. 33 v.v.). Al wat de vijandige aarde vreeselijks schept, heeft hij bedwongen (*HERCULES furiosus* 30), hij overwint en groeit door rampen (36); zijn onbedwingbare moed vindt goddelijke vereering en de gansche aarde spreekt over hem als over eenen God (39). Binnengedrongen in het rijk van den god der onderwereld, heeft hij dezen gebonden en de buit teruggebracht naar den hemel (47 v.v.). Open is nu de weg, die uit de diepste schimmenwereld terugvoert (55). De hel heeft hij be-roerd om de hemelen te kunnen bereiken (423). Niet gemakkelijk is de weg van de aarde naar de sterren (437); zijn prille jeugd was zelfs aan gevaren blootgesteld (212). Maar uit *JUPITER* is hij gesproten (118) en zoo hooge geboorte gaat tot den prijs van geluk; als God geboren te worden wordt altijd duur gekocht (461 v.) Maar hij, die te voet over de zeeën ging (324), het noodlot overwonnen heeft, den dood veracht en uit de hel is teruggekeerd (612), mag zeggen: nu is er niets meer om te vreezen (891). Vrede is door *HERCULES'* hand (882). De aarde kan hem niet meer vasthouden; eindelijk geeft zij hem aan den hemel terug (960). Zoekt gij zijns gelijke? Daar is er geen behalve hij zelf (85). Gesteld op eene veilige plaats ziet deze edele geest alles beneden zich en gaat vrijwillig zijn lot tegen en beklaagt zich zelfs niet, dat hij sterven moet (364 v.v.).

---

1) HIRZEL, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften. Lpz. 1877. II 2, 877.

Op naam van **DIOGENES** van Sinope moet de oudheid eene Stoisch-Cynische tragedie hebben bezeten, waarvan **HERCULES** de held was. Als model van menschlievendheid en moedig gedragen lijden, van ontberingen zelfgenoegzaamheid heette deze heros koning over de gansche wereld. In den *Hercules Oetaeus* heeft **SENECA** hem geteekend als „den Zoon Gods, die op aarde verschijnt om voor de menschen te lijden en den dood op zich neemt om tot God den Vader te worden verhoogd. Krachtens zijn Zoonschap Gods gerechtigd tot het verblijf in den hemel, verwerft hij zich echter den toegang tot de sterren langs den bangen lijdensweg. Deze koninklijke figuur kan zich vernederen tot de gestalte van een dienstknecht, om vrede op aarde te brengen, de menschen te bevrijden van vrees en het recht te handhaven. Als onoverwinlijke neemt hij op aarde de plaats in van den hoogsten God, dien hij zijn vader noemt. Hij, de Godgelijke, zal als een sterfelijk mensch den dood smaken en begraven worden. Maar omdat het sterven hem licht valt, is hij niet ongelukkig; blijde brengt hij het offer van zijn leven en maakt zijn sterfdag tot een dag van roem. De hemel zelf wordt door dit sterven geëerd; ter verheerlijking Gods blijkt hij geboren; en al is hij van alle menschen verlaten, God zelf verheugt zich over dit Zijn kind, dat den dood verdraagt met een zóó blij gelaat als geen ander het leven. Hij zwijgt onder het bitterste lijden en de dood heeft over hem geene macht. Men kan nauwelijks gelooven, dat hij inderdaad lijdt, zoo kalm en majestueus is zijn voorkomen. Wie hem aanschouwen verleenen het weenen en zouden zich schamen, zoo zij hem beklagden; hij vervult allen met moed. Roept hij om water, dan wordt zijne bede niet verhoord. Zijne ongelukkige moeder, getuige van zijn lijden, is ten prooi aan hevige smarten; hij zelf droogt echter hare tranen door het bemoedigende woord: „Uw Zoon leeft!” Reeds roept hem zijn Vader en opent de hemelen en onder de bede: „Neem mijn geest op in den hoogen!” „Vader ik zie u reeds; ik kan, Vader!” wordt het

goddelijke aan hem ten hemel verheven, terwijl zijn aardsche lichaam, dat hij aan zijne moeder dankt, verbroken wordt. Al deelt Natuur in dit godmenschelijk lijden, doordat God duisternis doet heerschen over de aarde en den donder rommelen laat, de Zoon kan naar waarheid zeggen : „Het is volbracht.” Want alle dingen zijn hem onderworpen, over alle booze machten heeft hij getriumfeerd ; nu overwint hij ten slotte zelfs dood en graf. Want in de hel, waaruit nooit iemand wederkeert, blijft *hij* niet. Als een gelijke der goden, ja als een god, wordt hij ten hemel verhoogd.”<sup>1)</sup>

Niet voor zichzelf, maar voor de menschheid acht de wijze zich geboren (Vita beata 10, 31) en daarom geeft hij zich niet aan werkeloze contemplatie over. Maar even afkeerig is hij van deelneming aan de politiek (Ep. 73). „De kwestie is slechts of CAESAR of POMPEJUS het gemeenebest zal bezitten. Wat hebt gij met die ruzie te maken ? Geen der partijen is de uwe : er wordt een tyran gekozen ; wat gaat het u aan, wie van beiden overwint ? Mogelijk behaalt de beste der twee de overwinning, maar zeker is dit : heeft hij eenmaal overwonnen dan zal hij de slechtste zijn” (Ep. 14, 13). De Stoicijnen hebben zich afgezonderd van de wereld om de levenskunst te beoefenen en voor het menschdom het recht vast te stellen, zonder in eenig opzicht een machthebber te kwetsen (Ep. 14, 14).

De wijze wil liever *zijn* dan *schijnen* (Ep. 5). Want de beteekenis der persoonlijkheid is SENECA niet onbekend. „Meer dan het geschreven woord zal u de levende stem en de omgang helpen. Gij moet tot de levende werkelijkheid komen. „KLEANTHES zou ZENO's beeld niet hebben gedragen, als hij hem alleen maar gehóórd had : hij is getuige van zijn *leven* geweest, doorgedrongen in zijne geheimen ; hij heeft hem bespied of hij wel leefde overeenkomstig zijn stelregel. PLATO en ARISTOTELES en de geheele schare van wijzen, die in verscheidene richting

1) Zie mijn *Voorchristelijk Christendom*, Zeist 1918, blz. 171 v.

zouden uiteengaan, hebben meer van SOCRATES' zedelijk leven dan van diens woorden geprofiteerd. METRODORUS, HERMARCHUS en POLYAENUS zijn niet door de school van EPICURUS, maar door het samenwonen met hem groote mannen geworden" (Ep. 6).

Het keizerrijk is de heerschappij van onbepaalde zelfzucht, willekeur en ongerechtigheid en lichtzinnigheid, maar gelijk AUGUSTINUS bij den ondergang van de wereld zijner dagen met het oog des geestes de CIVITAS DEI aanschouwde, zoo SENECA. „Heerscher is, die niets zal vreezen, heerscher is hij, die niets begeeren zal. Het goede hart bezit de heerschappij. Deze heerschappij schenkt ieder zichzelf" (Thyest. 387—'9). „Onmetelijke heerschappij is het, het zonder heerschappij te kunnen stellen" (470). Spel en scherts is het leven in dat geestelijk rijk niet, maar wie daarvan burger is en daarvoor strijdt, geniet de ware blijdschap, die eene ernstige zaak is (Ep. 23, 4). DEMETRIUS spreekt : „ik ken het Rijk der Wijsheid ; het is groot, het is veilig (Ben. VII 10, 6). Het oude particularisme is overwonnen. De wijsgeeren verheffen de menschheid tot eene heilige gemeenschap (I 15, 1). Wij zijn immers leden van een groot lichaam ; Natuur heeft ons als verwanten doen geboren worden ; denzelfden oorsprong hebben wij en hetzelfde doel ; onderlinge liefde is ons door de Natuur ingeplant en tot solidariteit heeft zij ons geschapen. Wilt gij voor uzelf leven, dan moet gij leven voor den ander. Mensch-zijn is meer dan Staatsburger-zijn. De mensch als zoodanig, zonder nadere aanbeveling, heeft waarde voor den mensch. Iets heiligs is de eene mensch voor den ander. Zelfs de slaaf, de zwaardvechter, de vijand is *mensch*. Volhardende goedheid overwint alle slechten (Ben. VIII, 31, 1). Het rijk van wijsheid en humaniteit kent geene grenzen. Wie de menschheid dient, leidt de komende eeuwen ; hij predikt niet voor weinigen, maar voor allen (de Otio 6, 4).

Hoe komen wij aan het begrip „goed" ? Niet van nature, niet door het toeval. Maar wij hebben de waar-

nemingen van verscheidene gevallen verzameld en onderling vergeleken, en naar analogie spreken de onzen dan van het goede. N.l. in dezen voege : wij kenden de gezondheid van het lichaam ; hieruit besloten wij, dat er ook gezondheid der ziel bestaat. Wij kenden de lichaamskracht ; hierdoor kwamen wij op de gedachte, dat er ook geestkracht is. Sommige daden van welwillendheid, mensche-lijkheid, dapperheid hebben ons van verbazing vervuld ; wij begonnen deze als volmaakte daden te bewonderen. Wel mengden zich daarin vele fouten, maar door het aanzien en den glans van de schitterende daad bleven deze verborgen ; wij letten er niet op. Want van nature zijn wij geneigd het prijzenswaardige te overdrijven, — iedereen roemt boven verdienste ; — daaraan hebben wij het type v.h. goede-bij-uitnemendheid ontleend. Wij hebben de deugd leeren kennen aan de orde, die zij tot stand bracht, aan hare schoonheid, hare standvastigheid, de harmonie al harer handelingen, hare boven alles uitstijgende grootheid. Toen werd de idee geboren van dat gelukkige leven, dat zachtken verloopt, zonder hinderpaal, dat gansch en al aan zichzelf toebehoort. Maar hoe vertoonde dat beeld zich aan ons ? Ik zal het zeggen. Nooit heeft die volmaakte sterveling, die de deugd heeft verworven, het Lot gevloekt, nooit heeft hij wat hem ten deel viel droevig opgenomen ; daar hij geloofde burger en krijgsman te zijn van het heelal, heeft hij de moeiten aanvaard als zoovele opdrachten. Wat hem ook overkwam, hij heeft het niet als een kwaad van zich gestooten, en als iets dat bij toeval op hem was neergekomen, maar als eene taak. Wat het ook zij, zegt hij, het is mijn ; moeilijk is het, zwaar is het ; welnu, dat is juist iets voor mij om er groote moeite op te doen. Noodzakelijk moest dus groot schijnen, wie nooit over rampen heeft gezocht, zich nooit over zijn lot heeft beklagd ; velen heeft hij met zichzelf bekend gemaakt en niet anders dan een licht in de duisternis heeft hij gestraald en aller aandacht op zich gevestigd, daar hij rustig en zachtmoedig was, gelijkelijk tevreden met wat van menschen en van goden



komt. Hij had een volmaakt gemoed, dat tot zijn hoogste punt was opgeklommen, waarboven niets is dan de geest Gods, uit wien een deel ook in dezen sterflijken borst is nedergedaald. Nooit is deze meer goddelijk dan wanneer hij over zijne sterflijkheid denkt en weet dat de mensch hiertoe is geboren om het leven goed te gebruiken en dat dit lichaam geen huis maar een herberg is en wel een herberg van korten duur, die verlaten moet worden, als men ziet dat men z'n gastheer lastig is..... *Hij* weet wel waar hij heen zal gaan, die zich herinnert, vanwaar hij is gekomen. Daarom doet een groote geest, in het bewustzijn van zijne betere natuur, wel moeite om op de post, waar hij geplaatst is, zich eervol en ijverig te gedragen; overigens acht hij niets van wat hem omringt het zijne, maar hij gebruikt het als geleend goed: vreemde deling en zich haastende. Als wij iemand zagen van zoo groote standvastigheid, zou ons dan niet een staaltje van een ongewonen inborst onder de oogen komen? Vooral indien de ware grootheid hieruit blijkt, dat hij zichzelf gelijk bleef" (Ep. 120).

„Als het ons een gegeven ware, een blik te slaan in de ziel van een goed man, o hoe schoon gezicht zouden wij te zien krijgen: hoe heilig, hoe stralend van majesteit en kalmte! Hier zou zij rechtvaardigheid, daar dapperheid, daar bezonnenheid en voorzichtigheid uitschijnen. En behalve deze: degelijkheid, ingetogenheid, verdraagzaamheid, edelmoedigheid en vriendelijkheid, en — wie kan het gelooven? — menscheijkheid, die in den mensch zoo'n zeldzaam goed is, die zouden daar al hare glanzen uitgieten..... Hoe groot zou zijn gezag zijn, met genade verbonden! Want niemand zou haar beminneijk noemen zonder tegelijk vereereijswaard. Als iemand dit gezicht ziet, hooger en schitterender dan onder menschen gezien pleegt te worden, moet hij dan niet als bij de ontmoeting van eene godheid verstomd blijven staan en zwijgend bidden: vergeef het mij U gezien te hebben!" (fas sit vidisse, Aen. I 326.). Vervolgens meegesleept door de uitlokkende welwillendheid van dat gelaat moet hij aanbidden en

smeeken..... Men ontvangt hulp en mededoogen daarvan, als men het weet te eeren. En het zijn geen vette stieren en hun bloedend vleesch, noch de offers van goud en zilver, noch de gaven gestort in een tempelschatkist die hem eeren, het is de gerechtigheid en de zuiverheid der bedoeling" (Ep. 115, 2 vv.).

Den onzichtbaren God, die slechts in den geest kan worden gediend en door het denken uit zijne werken wordt aanschouwd (Ep. 41, 3), kunnen wij niets geven dan onzen goeden wil. Afgebeeld kan Hij niet worden, slechts met de gedachte is Hij te grijpen. Zijne majesteit en goedheid hebben wij Hem te reciproceeren. Wilt gij den goden ter wille zijn? Wees goed! Hij heeft hen voldoende geëerd, die hen is nagevolgd. Dan heeft zelfs de ondankbare recht op onze weldaden; de zon schijnt immers ook over misdadigers en de zeeën staan open zelfs voor zeeroovers (Ben. IV 26, 1). Hoevelen zijn het licht niet waard en toch gaat de zon over hen op (II 1, 11).

SENECA'S geest kon niet anders dan invloed oefenen op de komende tijden.

*Santpoort*, Juli 1921.

---

# HET VERBAND VAN NATUURWETENSCHAP EN WIJSBEGEERTE <sup>1)</sup>

DOOR

J. HESSING.

---

HEGEL zegt ergens, dat 't ons slecht vergaan zou, indien wij, om ons voedsel te verteren, eerst physiologie moesten leeren.

Dat we genoemde of andere natuurlijke verrichtingen kunnen volbrengen zonder te weten wat wij doen, verwondert ons dan allicht niet, juist omdat wij zulke verrichtingen „van nature”, d.i. onbewustelijk doen. Wonderlijker schijnt 't echter, wanneer wij geestelijk werkzaam zijn en, wetende wát wij denken, toch niet weten hóe wij denken en hoe wij tot onze zekerheden komen.

Ook hier is verwondering begin tot inzicht.

Om het verband van natuurwetenschap en wijsbegeerte te kunnen doordenken moeten wij, 't spreekt wel van zelf, deze beide vormen van wetenschap kennen. Dit doet dan denken aan eene kennis, die zoowel de natuurwetenschappelijke als de wijsgeerige kennis voorstelt én in zich samenvat.

Met deze kennis, die, zonder natuurwetenschappelijk

---

1) Naar aanleiding van mijne voordracht, in 1920 gehouden voor het Genootschap van Zuivere Rede.

óf wijsgeerig te zijn, beide te gelijk is, schijnen wij dat verband dan reeds te hebben.

Dit laat zich dan zoowel uit een natuurwetenschappelijk als uit 't daartegenover staande, wijsgeerige standpunt beschouwen, dusdoende betreffende hetzelfde twee betoogen leverende, die, hoewel onderscheiden en — scherp gesteld — elkander tegensprekend, ieder voor zich juist kunnen zijn in hunne..... onjuistheid van den anderen kant. Wat dan aanleiding zou kunnen geven, de zaak niet van de eene óf van de andere zijde te beschouwen, maar van die zijde, die niet wederom eene (bezondere) zijde is.

In zooverre 't verband van een en ander niet 't eene én 't andere mag zijn, moet 't ook als beider niet-zijn, 'n ánder zijn wezen, dat, als *uiterlijke* verbinding, 'n weg is, die van 't eene en zoo van buiten af, naar 't andere voert, tusschen beide en buiten beide blijft, in de zaak niet doordringt en daarom ook niet ter zake doet.

Waar echter verband is, is *betrekking* en, in zooverre onderscheidene betrekking op elkander hebben, gaan zij in elkander over én komen zij uit elkander voort, vallen zij samen én gaan zij uiteen. Wanneer wij over *betrokkene* denken, dan denken wij niet over onverschillige zaken, maar over onderscheidenheden, die slechts zijn wat zij zijn, *in en door hunne betrekking*.

Zeggen wij dan, dat de betrokkene *bestaan*, dan moeten wij hunne betrekking ook den *grond* noemen, waaruit zij ontstaan. In 't algemeen genomen, verhouden zich betrekking en betrokkene als *wezen* en *verschijning*.

Nu schijnt 't echter, dat eerst 't betrokken „een en ander” moet zijn, zal de betrekking zijn, en wij dus niet van 't verband van onderscheidene kunnen uit gaan, maar dit veeleer hebben „af te leiden” uit dat „zijn” van die onderscheidene, — in ons geval dus natuurwetenschap en wijsbegeerte, deze onderscheidene werkwijzen van den geest, als vaste bepaaldheden hebben

te stellen en vooraf te definieeren, om dan door *vergelijking* tot hun verband te komen, of, wat het zelfde zegt, uit deze vastgestelde bepaaldheden de betrekking *af te leiden*.

Wat met iets anders verband houdt, is, bij alle verschil, toch niet zonder z'n gelijkheid aan dat andere. In zooverre onderscheidene bepaaldheden dan gelijk zijn, hebben zij iets gemeenschappelijks, dat (in deze vergelijking) als eene *andere* bepaaldheid dan de onderscheidende bepaaldheid, de eenheid van onderscheidene is in den zin van hunne *eenzelvigheid*.

't Gemeenschappelijke is 't algemeene als enkele gelijkheid ('t onbepaalde algemeene dus), op de wijze van 't andere of uiterlijke gesteld.

Vergelijkende wetenschap is dan ook verband zoekende en verband leggende wetenschap, maar uiterlijk. Zoo hebben bijv. de Arische talen, bij alle diep ingrijpende, wezenlijke verschillen, een en ander gemeen. Dit algemeene is dan echter bij geen dezer talen als zoodanig te vinden. Verder wijst de vergelijkende anatomie en morphologie op 't overeenkomstige en gemeenschappelijke van de „specifiek” of wezenlijk onderscheidene, levende wezens, als op eene „algemeene grondvorm”, die echter *in de werkelijkheid* te vergeefs gezocht zal worden.

Dit algemeene, uiterlijk gesteld, is het verband, maar zooals 't buiten 't bepaalde en bepalende verband van onderscheiden bijzonderheden valt. Het laat zich dan, onder den naam van „grondvorm” of „oorsprong”, aan gene zijde van de bepaaldheid zoeken. Zoo o. a. die taal, die de oorsprong is van alle talen, of dat oerdier.

Indien natuurwetenschap en wijsbegeerte verband houden, moeten zij ook onderscheiden zijn, maar..... als gelijken, en gelijk zijn, maar..... als onderscheidene. In verband zijn zij dan vergelijkbaar en beide *vergelijkenderwijze* en *betrekkelijkerwijze*, wat overblijft, wanneer wij van het onderscheid hier af zien, m.a.w., wanneer

wij dat, wat zij ieder voor zich zijn, laten rusten. In deze *tusschen beide bestaande gelijkheid* of, in 't onbepaald *algemeene* genomen, zijn zij dus *niet*, wat zij, als bepaaldheden ieder voor zich en met betrekking tot elkander in 't bijzonder zijn, — zijn zij geene *bezondere* vormen van wetenschap, maar *wetenschap in 't algemeen*; tenminste, wanneer hier de natuurwetenschap toestaat, dat ook de filosofie zich „wetenschap” noemt.

Indien zij door en als dit algemeene echter verband houden, vallen zij daarin niet alleen tot eenzelvigheid samen, maar onderscheiden zij zich daarin tevens en gaan zij *in die betrekking* tot bijzonderheden uiteen.

Zoo is dan dit verband (dat algemeene nl.) de *grond*, waaruit die onderscheidene vormen van wetenschap ontstaan en, waar dus ook wij van hebben uit te gaan. Wat ons dan weder op de eigenaardige gedachte brengt, dat wij hier moeten uitgaan van iets, dat eigenlijk niet bestaat, dat niet tegenwoordig is en in 't tegenwoordige niet te vinden. Waarom dit gemeenschappelijke dan ook wel in 't verleden gezocht wordt en men in deze waarschijnlijk veel verwacht van een „historisch” onderzoek naar den oorsprong der menschelijke kennis, vermoedende, misschien wel door meting van schedels van menschen, die al erg lang dood zijn, dan meteen den grond te vinden van dat verschil in denkwijze, waardoor — nu althans — de natuurwetenschap zich onderscheidt van de wijsbegeerte, die tegenover die „exacte” wetenschap en van dien kant beoordeeld, voor niet veel beter dan 'n machteloos begrippenspel gehouden wordt. Waarin de natuurwetenschap dan in zooverre geen ongelijk heeft, als „begrip” (op Kantiaansche wijze) hetzelfde moet beduiden als „inhoudlooze verstandsvorm”, gesteld tegenóver den zinnelijken of, in 't algemeen, onmiddellijk te ondervinden inhoud, de materie, die, *op zichzelf* weliswaar vormloos, of, zooals ARISTOTELES zegt, „eigenlijk heelemaal niets” is, maar, als 't „gegevene” toch maar 't werkelijke en ware, of dan toch 't criterium van werkelijkheid en waarheid zal wezen.

Volgens hetgeen Prof. Dr. J. A. SCHOUTEN zegt<sup>1)</sup>, schijnt hij 't woord „begrip” op de aangeduide wijze te willen gebruiken of, het begrip op die wijze te..... begrijpen. Hij heeft gelijk, 't zou iet of wat vreemd aandoen, wanneer iemand in een herberg niet door bedienden maar door zulke abstracte „begrippen”, als orde en regelmaat hier in dit verband zijn, van eten en drinken voorzien werd. Dit neemt dan echter niet weg, dat juist die begrippen hier werkzaam zijn; want het begrip is 't wezen der zaak, waardoor zij is, wat zij is en doet, wat zij doet; het begrip is het ware en geen..... spook, zooals Prof. SCHOUTEN meende te moeten zeggen, al kan hij dan wel gelijk hebben met zijne opmerking, dat 't „in de klassieke mechanica spookt” en, al is 't niet ondenkbaar, dat 't in de allernieuwste mechanica en physica, wat die spookachtige begrippen aangaat, ook niet pluis is.

Begrip en materie, zoo vervreemd van en vreemd aan elkander, geven..... twee spookten en twee..... begrippen. Want de materie is al evenzeer begrip, als het begrip zelf begrip is. Wij hebben hierbij dan te denken aan *het begrip van begrip én materie*.

't Wijst niet op begrip, het begrip tegenover en buiten de materie te stellen, om dan dat andere der materie als eene andere..... materie af te wijzen en te zeggen, dat er geene materieele werking van uit kan gaan. Het spreekt immers wel van zelf, dat er niet van uit kan gaan, wat er vooraf uitgehaald is of er nooit in lag.

Materieele werking zal wel moeten beduiden, waarneembare werking, al kan dan ook niet waargenomen worden, dat iets 'n werking is; want werking is, in hare niet scheidende onderscheidenheid van 't werkende,

---

1) „Over de ontwikkeling der begrippen ruimte en tijd in verband met het relativiteitsbeginsel”; 1920. Blz. 20.

Vooraf op blz. 14 en 16 weet Prof. Sch. 't zeer duidelijk te maken, dat de na-Kantische ontwikkeling en vrij-wording van 't begrip tot werkelijk en werkzaam begrip hem nog steeds ontgaat.

eene denkbaarheid, die buiten deze begripsverhouding heelemaal niets is.

Het begrip kan niet waargenomen worden, ofschoon dat, wat in en als 't waarneembare blijvende geldigheid heeft, begrip is.

Hoewel 't begrip dan niet zonder zijne stoffelijke en zakelijke verenkeling en rechtstreeksche waarneembaarheid is, en 't in dezen zin voor zijn „zijn” dan wel afhankelijk kan heeten, niet van 'n realiteit daar buiten, maar van zijne eigene, door 't begrip zelf gestelde, realiteit, — hoewel 't begrip dan afhankelijk is of schijnt van zijne realiteit en deze 't eerste is naar de zinnelijkheid, is toch 't begrip 't ware der dingen, om, als 'n abstractum tegenóver de realiteit, op zichzelf te zijn als 'n wezen, dat niet verschijnt, als 'n ziel zonder lichaam. Waar dan uit verstaan kan worden, wat die aan zichzelf overgelaten realiteit, daar aan den anderen kant, wel is.

Zooals 't ware wezen niet is zonder den (daartoe betrokken en dus betrekkelijk) onwaren schijn, zoo is de ziel niet zonder haar lichaam en de denkbaarheid des begrips niet zonder de materialiteit der waarneming. 't Ware is hier niet de eene óf de andere zijde, maar 't wezen, zooals dit 't wezen is van zichzelf én van zijnen schijn, — de ziel, als de werkelijkheid van zichzelf én haar lichaam, — 't begrip, als 't begrip aller denkbare én waarneembare werkelijkheid.

De materie en 't zinnelijk waarneembare, ondervondene, onmiddellijk aanschouwde, of hoe wij 't „gegevene” en wat zonder bedenken en doordenken als 't zijnde aanvaard wordt, ook verder willen noemen, — de materie is evenzeer begrip als het begrip zelf..... begrip is, al is dan dat, wat men 't materiele noemt, tegenóver 't begrip, ook 't tegenover-gestelde aan 't begrip, dat (met de woorden van Prof. BOLLAND <sup>1)</sup>) als „het rechte tegendeel van deszelfs subjectiviteit en onmiddellijk genomen niet het begrip zelf” is. „Is echter het rechte tegendeel van het begrip”,

1) „Zuivere Rede”, 2e dr., p. 217.



vraagt Prof. BOLLAND, „niet het..... verkeerde begrip en het verkeerde begrip niet het wan-begrip ?” Is dan, zoo vragen wij verder, objectiviteit, in hare onmiddellijkheid of ondoordachtheid tegenóver het begrip in zijne subjectiviteit (in welken zin men gewoonlijk van begrip spreekt), — is dan de objectiviteit *op zichzelf* niet juist 't ware wan-begrip en daarmee 't verkeerde begrip van 't ware ?

Maar indien de objectiviteit op zichzelf wanbegrip is, dan moet ook de subjectiviteit op zichzelf, zij 't ook in omgekeerde verhouding, zoo heeten. Wat toch is 't subjectieve begrip tegenóver de objectiviteit ! Hoe zou 't subjectieve begrip zich kunnen bepalen, hoe zou 't zich kunnen doen gélden, tegenóver de objectiviteit, die opzichzelve en onafhankelijk van *ons* begrip, toch wel het *ware* is ! 't Ware is ?..... Of — als 't ware..... *geldt* ? Want, dat zij zoo in 't bezónder 't ware is, dit is zij toch *door ons* begrip en *tegenover ons* begrip, en daarom weder niet *zonder ons* begrip.

De objectiviteit is zonder *ons* begrip zóó weinig 't ware, dat 't bewustzijn, waarin zij *bij uitstek* als 't ware geldt, ook onmiddellijk 't bewustzijn is, waarin *eigen* begrip onvermijdelijk tot bewustzijn komt als 't aan de objectieve werkelijkheid bijkomstige, toevallige en (in dezen zin) subjectieve.

Op zichzelf is 't subjectieve begrip 'n abstractie, evenzeer 't *abstracte algemeene* ('n leege vorm), als 't niet werkelijk zijnde, maar *sléchts gedachte*. Daarom kan dat *zijnde objectieve* in zijne betrekking tegenóver deze subjectiviteit, ook niets anders wezen dan 't *zinnelijke waarneembare, enkele*.

Dat de geest „begrippen” denkt en „wat anders”, uiterlijke dingen, zinnelijk bespeurt en, dat zijne kennis de op onderscheidene wijze bepaalde betrekking is van zijn begrippen en 't onmiddellijk gevondene of ondervondene, — dit leert hem dan zijne verstandelijke zelfbeoordeeling. Maar, dat die beoordeeling dan zoo

uit moet vallen, dat 't onmiddellijk zijnde of zinnelijk ontwaarde, — dat zonder meer toch evenmin waar als onwaar is, — hem voor 't ware of dan toch voor 't criterium van de waarheid geldt en het begrip ten aanzien van dat ware als iets twijfelachtigs, — dit, vertelt die zelfbeoordeeling er dan niet dadelijk bij. Evenwel, zichzelf beoordeelende, komt de geest toch ook tot bewustzijn van zijn oordeel, *om dan ook tot de vraag te komen, waarom of hij zoo onderscheidelijk oordeelt tusschen zijn begrippen en zijn rechtstreeks tegenwoordigen inhoud.*

Nu nemen we nog niet waar, indien wij alléén maar onmiddellijk of zinnelijk gewaar worden; maar, wanneer wij *iets bij of van iets* ondervinden of gewaarworden. Dit beteekent dan, dat bij waarneming 't object zonder in tweeën te vallen zich verdubbelt en uit één gaat tot 't *onmiddellijk ontwaarde* en 't daaraan *vooronderstelde of bij-gedáchte substraat*.

Zoo is dan dat, wat in betrekking tot 't substraat (dus toch ook middellijk) als eigenschap bepaald is; 't *onmiddellijk* waarneembare aan 't door zijne eigenschap *middellijk* waarneembare ding.<sup>1)</sup>

Dit substraat gaat dan verder (in het bewustzijn) als „voorwaarde” fungeeren: Dit of dat moet zijn, zal die eigenschap zijn, dus ook omgekeerd, wanneer „dit” rechtstreeks waargenomene *is*, dan *is ook* noodzakelijk „*dal*” substraat.

Als 't *rechtstreeksche* is 't „zijn” van 't *waargenomene* en van 't *waarnemende Ik* een en hetzelfde „zijn”: hetzelfde, onmiddellijke *bewust-zijn*, waarbij 't onderscheid, dat 't eene 'n wáárnemen, 't andere 'n waargénomene is, nog *niet* tot bewustzijn komt. Niet: „ik neem waar, *dus* het is”, maar: „waarnemen *is* zijn”. Hieruit kan de bekende uitspraak van BERKELEY,

1) 't *Ding zelf* kan geen „bestanddeel der waarneming” zijn, zegt AUG. MESSER („Psychologie”, 1920, pg. 32). „Es ist ihr *transzendent*. Und zwar gilt diese Transzendenz des Physischen gegenüber allem Psychischen wesensnotwendig”.

„esse est percipi”, dan wel dadelijk volgen, maar kan door 't slechts waarnemende bewustzijn toch nog niet gezégd worden.

Waarneming is echter meer dan die onmiddellijke zekerheid, want: „wanneer dit (*rechtstreeks ontwaarde*) is, dan is ook dat *substraat*”. Dat 't rechtstreeks tegenwoordige onscheidbaar vast zit aan wat anders, dat niet onmiddellijk gegeven is, van een samengaan dezer momenten, hiervan is 't bewustzijn dan niet wederom en op de zelfde wijze *onmiddellijk* verzekerd, maar, het neemt „het” (d.i. zijn object) *waar*, omdat „het” (iets waarneembaars) *is* en, „het” *is* (iets waarneembaars), omdat 't bewustzijn „het” *waarneemt*. Dit is reeds „verklaren”, d.i. verwijzen naar wat ánders, — zegge, als grond en oorzaak, — dat, goed genomen, 't zelfde blijkt te zijn als dat, wat er door verklaard moet worden.

Dat 'n „zijn” hier dus *samengaat* met 'n „bewust-zijn”, hiertoe *besluit* 't bewustzijn dan op grond van 't feit, dat 't op die bepaalde wijze, die wij „waarnemen” heeten, bewust is. Hierbij merken wij dan op, dat deze *grond* van zijn besluiten..... dat *besluiten zelf* is, want „waarnemen” is juist dit besluiten of samensluiten van 'n (objectief) „zijn” met 't daaraan of daarvan (subjectief) bespeurde. In dit waarnemende bewustzijn is dat besluit dus eigenlijk ongegrond; het *komt* niet tot zijn besluit door nadenken of overweging, omdat 't *onmiddellijk* dit besluiten zelf *is*. Maar toch, *besluiten is over de onmiddellijkheid heen*. Daarom is *waarnemend* bewustzijn dan ook de *aanvang* en, in zijne ontwikkeling, *de overgang tot de verstandelijke, oordeelende en reflecteerende onderscheiding*, niet alleen van 't object, als *wezen en verschijning* (om deze onderscheiding maar in 't algemeen aan te duiden), maar tevens van 't *totale bewustzijn* naar zijne *sub- en objectiviteit*.

De wijze te bespreken, waarop 't bewustzijn uit zijne zuivere onmiddellijkheid tot waarneming en verder tot verstand komt, zou hier te ver voeren, waarom ik U voor dien overgang naar de „Bewustzijnsleer” verwijs.

Wel doe ik U hier nog opmerken, dat het *begrip* van die wijze van ontwikkeling ook dadelijk het *bewijs*, 't eenige bewijs is, dat het bewustzijn bij rechtstreeksche ondervinding, gevoel en — als U wilt — intuïtie, niet blijven kan, maar onvermijdelijk tot waarneming en verstand — 't z.g. discursieve denken — moet komen.

Een andere vraag is dan echter, hoe 't reeds verstandelijke bewustzijn tot die bijzondere *waardeering* van de waarneming tegenóver het verstand komt.

Als reeds verstandelijk bewustzijn *in zichzelf uiteen* gaande tot waarneming en denken, — want 't krijgt verstand van de waarneming, indien 't daarover *na-denkt*, — als dit reeds *verstandelijke* bewustzijn, is 't toch niet voor de eene helft waarnemend en voor de andere helft denkend, maar, *als geheel*, de *betrekking* dezer onderscheidene bewustzijnswijzen. *In hare waarheid* is deze betrekking de *overgang* dezer bepaaldheden *in elkander* en daarmede de *opheffing tot hoogere bepaaldheid*. Maar . . . de *waarheid is resultaat en geen begin*. Om te beginnen gaat deze beweging dan ook *uit van de waarneming, is een overgang van waarneming uit tot verstand* <sup>1)</sup>, zoodat 't *geheel* dezer betrekking hier op *eenzijdige* wijze, met nadruk op de waarneming, gesteld is. *Deze eenzijdige gesteldheid is 't verstand in zijne nog onzuivere aanvanke-lijkheid*. Om te beginnen is dit denken 'n verstand, dat eigenlijk of wat zijn wezen betreft, nog steeds waarneming is, *aan 't waarnemende bewustzijn zijn wezen heeft*, om tevens echter, als 'n bewustzijn, dat boven de waarneming reeds uit is, 'n bewustzijn *óver* de waarneming te hebben en deze dan ook, *als zijn wezen*, van zich te *onderscheiden*.

Deze onderscheiding van de *waarneming* als zijn *wezen* is dan naar den anderen kant de onderscheiding van *zichzelf* als 't van dat wezen afhankelijke, daardoor bepaalde. In dit bewustzijn, dat de enkele waarneembaarheid reeds te boven is, treedt dus dat

---

1) Verstandig *zijn* blijkt tenslotte altijd verstandig *worden*.

*lager ontwikkelde* bewustzijn als 't *wezen* of 't *ware* op!

Wat nu 't waarnemende bewustzijn *wel is*, maar wat daar nog aan *ontgaat*, is de hiervoor aangeduide, *wederzijdsche bemiddeling*, die 't *zuiver onmiddellijke* bewustzijn in het geheel nog niet aangaat, n.l., dat ik de dingen *waarneem*, omdat *zij zijn* en, dat *zij zijn*, omdat *ik ze waarneem*. Wat de waarneming *ónbewustelijk is*, komt aan 't verstand in zijn bewustzijn over de waarneming tot bewustzijn. Daarom geldt de waarneming voor 't verstand dan ook niet alleen als zijn *wezen*, maar tevens als eene aanwijzing en als 'n *teeken*, dat de dingen, waar 't verstand van heeft, *zijn*. Zoo is de waarneming *voor 't verstand* dan het *ware én teeken* van het *ware*.

De bewustzijnswijze, waar 't reeds overheen *is*, voor zijn *wezen* houdende en dus ook 't door die bewustzijnswijze bepaalde object voor 't *wezenlijke* of *ware* aanzien, *misleidt* dit denken zichzelf en *mis-kent* 't zich; want *juist 't verstand is 't ware der waarneming*.

Eigen *denkbaarheid* voor *waarneembaarheid* te houden, zij 't bij gelegenheid dan ook eene *waarneembaarheid*, die buiten óns waarnemings-vermogen valt, — is eene blijvende *eigenaardigheid* van 't verstandelijke denken.

Een aardig voorbeeld hiervan geeft ons de wiskundige, Prof. Dr. CH. H. VAN OS, in zijne in 1919 te Delft gehouden openingsrede, die over de ontwikkeling der wiskunde handelt. Bij de mogelijkheid van meer dan eene meetkunde gekomen, zegt de hoogleeraar dan <sup>1)</sup>: „Door deze ontwikkeling der meetkunde wordt de aanschouwelijkheid voorgoed in een hoek geduwd. Voortaan mag zij blij *wezen*, indien zij de rol van Asschenpoetster vervullen mag, die haar trotsche zusteren, algebraïsche berekening en logische redeneering genaamd, met sierlijke gewaden mag helpen bekleeden”. Waar alles eigenlijk op aankomt, zoo vervolgt Prof. VAN OS dan „is „of er in de definitie's en redeneeringen geen logische fout schuilt; of men er zich eenige voorstelling van kan

1) Blz. 12.

maken, doet minder ter zake". Wat dit „logisch" hier beduidt, zal ik U wel niet behoeven te zeggen. Ten slotte herhaalt Prof. VAN OS dan nog eens dat „thans de aanschouwing geheel op den achtergrond gedrongen is; *wellicht zal zij eenmaal haar oude plaats weer innemen*"..... „Het is een oude vraag, die ik (d.i. Prof. v. Os) hier stel: *zal men eenmaal werkelijk de meer-dimensionale figuren kunnen aanschouwen?*"<sup>1)</sup>

Nu zult U wel opgemerkt hebben, dat zoo hier en daar, ten aanzien van het begrip nog wel eens eenig misverstand heerscht. Daarom nog 't volgende:

Met de hiervoor aangeduide verdubbeling van 't object verdubbelt zich ook 't bewustzijn en gaat dit (in zichzelf) uiteen tot eene hoe dan ook in 't bijzonder te bepalen, *onmiddellijke* zekerheid en een bemiddelend, verstandelijk denken, dat zijne vormen (betrekkings-

---

1) Pag. 19. (Cursiveering van mij). — De geest aanschouwt, indien hij eigen denkbaarheid als ruimtelijke en tijdelijke bepaaldheden buiten zichzelf stelt en als 't uiterlijke opzichzelf waarneemt of..... waant te ontwaren. Hier hebben wij te doen met *denkbaarheden* op de wijze van *zinnelijke-bovenzinnelijkheden*. Een ander voorbeeld is de aether der nieuwere natuurkunde, die ook al tot die onbestaanbare bestaanbaarheden behoort of..... de leege ruimte zelve is. En verder zal de stof geen „stof", meer zijn en niet meer „ruimtelijk", maar de ruimte zélve, die wij dan op wiskunstige wijze ook al weer niet voor ruimte, voor *aanschouwings*-vorm, maar voor een coördinatenstelsel hebben te houden, waarmede mét de ruimte ook de tijd een „as" wordt van een veranderbaar systeem. In Mei 1920 (toen ik deze aangelegenheden besprak) wist ik nog niet, dat EINSTEIN zoovele maanden later, bij gelegenheid van zijne openingsrede te Leiden („Aether und Relativitätstheorie", blz. 15) besluiten zou met te zeggen, dat „nach der allgemeinen Relativitätstheorie der Raum mit physicalischen Qualitäten ausgestattet ist; *es existiert also in diesem Sinne ein Aether*. Gemäz der allgemeinen Relativitätstheorie ist *ein Raum ohne Aether undenkbar*"..... (Curs. van mij). Deze (nieuwe) aether (blz. 12) „ist ein Medium, welcher selbst *aller* mechanischen und kinematischen Eigenschaften bar ist, aber das mechanische (und electromagnetische) Geschehen mitbestimmt". Zie verder aldaar blz. 11.

of reflexie-bepalingen, wezens-kategorien) op het object „toepast”, d.w.z. het object onder die „regels” stelt en daardoor eerst bepaaldelijk als „object” onderscheidt en bepaalt. Dit „toepassen” dezer regels is niets anders dan eene samenvattende onderscheiding van het object door 't denken, een „specificeeren” of kategorizeeren van 't object, dat *op zichzelf*, als 't zuiver onmiddellijk ondervindbare, 't *onbepaalde* is en (in 't oordeelende denken) 't *algemeene onderwerp*, waarvan de kategorien als *praedicaten* gezegd worden, om dan echter, als *datgene, wat slechts met betrekking tot zijn bepaald-zijn-voor-'t-bewustzijn onbepaald is, bepaald* en als zoodanig dan toch ook weder..... *gekategoriseerd* te zijn. Onbepaaldheid is ook eene bepaaldheid.

't Behoeft hier natuurlijk geen betoog, dat met 't specificeeren van 't eene lid dezer onderscheidene betrekkingen of reflexie-bepalingen ook dadelijk het andere lid medegesteld is. 't Misverstand ten aanzien van het begrip is dan dit, dat men elk lid dezer betrekkingen zoo op zichzelf en onverschillig naast, of slechts in uiterlijk verband tegenover zijn andere lid, 'n „begrip” pleegt te noemen. Of dit misverstand hier dan alleen maar voortkomt uit een verschillend woordgebruik, dan wel..... gebrek aan begrip van 't begrip is, kunnen we laten rusten. Op deze wijze van begrippen te spreken hebben wij in Hegelischen geest echter afgeleerd, of althans af te leeren. Niet één zoo'n zijde der betrekking of verhouding *opzichzelve*, is reeds werkelijk en werkzaam begrip, maar de volledige betrekking van de elkander, — ik zeg niet, aanvullende —, maar volmakende, tot geheel volmakende momenten, die, elkander over en weer bepalende, tot de eenheid van 't zelf-bepalende begrip zich opheffen.

Deze eenheid van 't begrip, het ééne begrip, blijft voor 't verstand 't nog *verborgen* wezen van 't wezen en 't andere daarvan, waarom dan ook 't denken, dat zijn wezen zoekt ter verklaring van de *op zichzelfe* onverstaanbare waarneembaarheid, aan 't openbare en

daarom verder ook niet te verklaren begrip altijd wat anders denkt dan..... 't begrip 1).

Dat de objectiviteit, in den zin van de waarneembaarheid, 't ware is, dit nemen wij dus niet waar, maar dit is eene *gedachte* en als zoodanig *voortbrengsel van 't denken, van 't zelfde denken*, dat zich zelf in zijn voortbrengsel tegenover de objectiviteit voor iets minderwaardigs houdt. Goed gezien, is die *waardeering* van de objectiviteit en die *geringschatting* van 't denken en zijn begrip, *eene en dezelfde gedachte*, die, als oordeel over de objectiviteit, toch evenzeer *subjectief* is, als zij dit is als oordeel aangaande zichzelf.

't Denken, dat tusschen de objectiviteit of waarneembaarheid en 't denken oordeelt en waardeerend onderscheidt, z'n waarneming vertrouwt en z'n begrip wantrouwt, en betreffende dit vertrouwen en wantrouwen zeker is, — *dit denken is hiermede van zich en zijne begrips-bepaling verzekerd* en dus..... *'t tegendeel van helgeen 't met betrekking tot zichzelf zegt te zijn*. Het vertrouwt immers zijne gedachte, zoowel wat betreft zijne verhouding tot de objectiviteit als ten aanzien van zichzelf, en 't laat immers gelden, dat de van het begrip onafhankelijke, de „waarheid” bepalende waarneembaarheid dit is, in zooverre zij als zoodanig *denkend* bepaald wordt en dus in dezen zin van 't begrip toch weer afhangt. Maar..... 't laat dit gelden, terwijl 't dit *niet* laat gelden! Voor *ons*, in ons bewustzijn, die dit denken denkend nagaan, laat 't dit gelden; voor *zich*, of wat zijn eigen bewustzijn betreft, laat 't dit echter *niet* gelden en blijft 't er bij, dat 't van 't denken

---

1) „NEWTON”, zegt EINSTEIN in zijne hiervoor aangehaalde rede (biz. 11), „NEWTON had zijne absolute ruimte evengoed ‚aether’ kunnen noemen; wesentlich ist ja nur, dasz neben den beobachtbaren Objekten noch ein anderes, *nicht wahrnehmbares Ding* (curs. van mij) als real angesehen werden musz, um die Beschleunigung bzw. die Rotation als etwas Reales ansehen zu können”.



niet zeker is, 't begrip niet „waar” is, tenzij 't eerst door de waarneming bevestigd wordt.

Dit beteekent dus, dat dit denken „nog niet” bewust of, „nog steeds” ónbewust is, wat 't bij nadere door-denkning en dus bij verdere zelfontwikkeling, *blijkt te zijn*.

En wat blijkt 't dan te zijn? Het blijkt, dat *dit* denken is, wat *alle* denken is: *denken van zichzelf*.

Wanneer echter 't denken zichzelf denkt, dan onderscheidt, bepaalt,..... stelt 't zichzelf tegenover 't andere van zichzelf, om op deze wijze zichzelf én 't andere te stellen, als een en het zelfde begrip te samen te stellen.

Blijft 't denken, onbewust wat zijn eigen doen betreft, zijn gang gaan, en *weet* 't dus *niet*, dat 't in ééne gedachte met zichzelf 't ándere, met 't andere zichzelf denkt, — dan denkt 't zichzelf *in tweeën*; want waarnemen alléén laat zich niet *denken*, en, ook niet *doen*. In tweeën denkt 't zich, wanneer in dit van zichzelf onbewuste denken, aan de waarneming ook nog de denkbaarheid bij komt en 't dus laat gelden en terwille van eigen bepaaldheid wel moet laten gelden, dat in werkelijkheid zoowel het eene als het andere mede doet, zij 't dan ook, dat de *beoordeeling* aangaande de werkelijke „waarde” van beider doen in de eene of andere richting eenzijdig uitvalt.

Nu moge 't wonderlijk zijn om te zeggen, maar juist dan, wanneer men meent, dat de eenzijdigheid door „billijke” beoordeeling opgeheven wordt, komt zij tot haar uiterste. Billijk heet 't, *om alles zoo te laten gelden naar 't is*, en, aangezien 't bij eene oppervlakkige beschouwing reeds duidelijk is, dat de waarneming „het” niet zonder 't denken en 't denken „het” niet zonder de waarneming stellen kan, loopt deze billijkheid dan hierop uit, dat beide naast en tegenover elkander voor „gelijkwaardig” gehouden worden. *In zijne billijkheid denkt 't denken zich dan eerst recht in tweeën*. Weet 't zijne billijke houding niet te boven te komen, dan blijft 't

ook bij twee, betrekkelijk gescheiden zijden, bij *twee eenzijdigheden*, die met haar tweeën, als tweeheid alléén en zonder eenheid, weder 'n onbepaaldheid vormen, die in dat denken de ónbewustheid betreffende zijn gebrek aan eenheid is.

Billijkheid geeft dan aanleiding tot eene denkwijze, die wel geschikt is de moeielijkheden eener ongelijke waardeering te ontgaan, maar die de vraag toch medebrengt, waarvoor beide dan wel gelijk in waarde zijn, en wat dat *het* dan toch wel is, dat zonder denken én waarnemen niet te stellen is.

In zooverre ik niet kan denken zonder waar te nemen en niet kan waarnemen zonder te denken, of — wat hier 't zelfde zegt — in zooverre in mij, als denkend subject, geene subjectiviteit zonder objectiviteit is en ik, als één bewustzijn, niet 't *innerlijk* denkende *algemeene* ben zonder eigen denkbaarheid als 't *enkele* buiten mij te aanschouwen en waar te nemen, en ik dit *enkele* subject niet ben, niet alleen niet buiten gemeenschap met anderen, maar niet zonder met 't alle subjecten te boven gaande, *algemeene* Denken en *algemeene* Subject één te zijn, — in zooverre dus de eene zijde zonder de andere zijde zelfs geene zijde aan de werkelijkheid en geen kant aan de waarheid mag heeten, schijnen deze tegenovergestelde, bijzondere bepaaldheden ook alleen maar „van waarde” voor elkánder en ieder voor zich dat „het” te zijn, dat zonder die wederkeerigheid zich niet stellen laat <sup>1)</sup>).

Maar deze wederkeerige afhankelijkheid en „*absolute*” *relativiteit* van denken en waarnemen maakt echter, dat de tegendeelen niet meer als vast definieerbare bepaaldheden zuiver tegenover of buiten elkander staan, maar in hunne onderlinge betrekking in elkander *overgaan*. In het denkende bewustzijn, dat beide tegengesteldheden, d.w.z., zich en 't andere van zichzelf, in zich

---

1) 't Hiervoor genoemde, onbepaalde onderwerp of substraat is evenzeer 't object als 't subject in 't onbepaalde.

vereenigt, maar van eigen doen nog steeds ónbewust blijft, komt 't („het") dan ook niet verder dan een troebel samenzijn, een verontreiniging, zoowel van 't denken door de waarneming, als van de waarneming door 't denken, zoo, dat aan 't zichzelf beoordeelende verstand zijn gebrek aan bewustzijn..... tot bewustzijn komt op deze wijze, dat 't *niet meer weet*, waar 't eigenlijk aan toe is.

Denk ik, wanneer ik waarneem en, neem ik waar, wanneer ik denk? Of, wat 't zelfde beteekent, denk ik wat *is* en heeft dat, wat ik *denk*, objectieve geldigheid? Of, denk ik niet, wanneer ik waarneem en neem ik niet waar, wanneer ik denk en is dus waarneming en objectiviteit heel wat anders dan denken.

Maar, in dit troebele bewustzijn zijn denken en waarnemen juist niet „heel wat anders", maar slaan zij in elkander om en daarom *weet ik dan ook niet*, of ik 't eene doende, ook 't andere doe en, of ik eigenlijk niet *beide te gelijk* doe en beide niet ééne geestelijke werkzaamheid zijn, 'n *denken*, maar dat niet wederom 'n denken is tegenóver de waarneming, noch 'n waarnemen tegenover 't denken.

Wij merken hierbij op, dat dit bewustzijn daarom met zichzelf in verwarring komt, omdat 't met zijn besef van onderscheid ook dadelijk 't besef van de éénheid van denken en zijn verbindt. 't „Het", dat hier eigenlijk nog niet te stellen is of zich bepalen laat, is dit „niet-wetende" bewustzijn zelf, dat, met zijne onzekerheid betreffende eigen doen, zijne zelfbewustheid toch reeds aankondigt en eene onwetendheid en onzekerheid is, die wat anders en wat beters doet verwachten. Maar, ook nog slechts doet „verwachten".

Eerst wanneer denken en waarnemen één zijn en hiermede *denken* en *zijn* in of tot één *bewust-zijn* samenvallen, zeggen wij te *weten* en *zeker* te zijn.

In zooverre ik *weet*, is dit (voor mij, als wetende) ook altijd *waar*; *weten* en *waarheid* zijn *hetzelfde*, zoodat

er buiten 't weten al evenmin waarheid is, als buiten de waarheid weten.

Treedt er echter onderscheid in 't bewustzijn op tusschen zijne sub- en objectiviteit, dan zeggen wij *niet te weten* en is ons weten ook *geene waarheid* en dit, hoewel wij dan toch zeker zijn van dat onderscheid en *weten*, dat onze gedachte en 't objectief zijnde of waargenomene *niet* overeenstemmen en, dat *dit* dan toch *waar* is.

Mocht 't bewustzijn 't onderscheid in zich hebben en dus niet weten, om dit desniettemin voor weten te houden, of, omgekeerd, innerlijke tegenspraak en de als „waarheid” daaraan tegenovergestelde eenheid eenvoudig verwisselend, wanen, dat zijn weten niet-weten is, dan zou 't dat, wat *niet is* als *zijnde* stellen en met den *schijn* te doen hebben, zonder dit te weten, waardoor dit niet-weten, en als weten en als niet-weten, zelf niets dan schijn zou wezen en onwaar — naar beide zijden.

Niet-weten, — niet als schijn, maar in zijne werkelijkheid — is echter niet zonder meer ontstentenis van weten, maar is 'n *weten*, *dat 't weten* (d.i. eenheid van denken en waarneming, van sub- en objectiviteit) *is en niet is*, — 'n weten van 't weten én 't niet-weten.

't Denken, dat tot zulk niet-weten gekomen is, kan niet meer zeggen, dat de waarneming en de hier door vertegenwoordigde <sup>1)</sup>, objectieve werkelijkheid, „heel wat anders” is dan 't denken, maar 't kan evenmin bij zijn geloof blijven, dat 't rechtstreeks ondervindbare en waarneembare op zichzelf reeds het ware is, om op deze wijze 't denken eenvoudig maar af te wijzen of, naar de andere zijde, buiten alle ondervinding om en zonder iets te gevoelen, buiten zich te aanschouwen en te beschouwen, en, als 't ware met gesloten oogen en een verstaend gemoed te meenen, door berekenende verstandigheid en een leeg, formeel denken tot de kennis der volledige waarheid te kunnen komen.

1) „Vertegenwoordigen”, hier niet zoozeer in de beteekenis van „er voor in de plaats treden”, maar „tegenwoordig doen worden”.

Dit op deze wijze niet-wetende bewustzijn is dan ook reeds in zooverre over zijne eenzijdigheid heen, dat 't voor zich niet *eens en vooral* meer zeker is van 't eene óf van 't andere. 't Is met zichzelf niet voor goed en zonder verdere doordenking „klaar” en dit niet alleen niet in positieven zin, maar ook niet negatief, als niet-weten. 't Blijft evenmin bij deze of gene stelligheid als bij den twijfel. Een op deze wijze bewuste geest is daarom *ontwankelijk* voor de waarheid. Dit denken komt ook verder over of door zijne eenzijdigheden heen, — en daarom is er wat beters van te verwachten dan 't reeds is, — wanneer 't zonder voorbehoud laat gelden, wat 't volgens zijn wezen toch moet laten gelden, nl., dat 't zelf in zijne elkander over en weer opheffende bepaaldheden evenzeer is als niet is, d.w.z. geldt als niet geldt, wanneer 't beide momenten in hunne onderscheidene verhoudingen, als *bepaalde mogelijkheden*, gelijkelijk stellen denkbaar acht, en 't dus niet meer aan deze of gene, vaste bepaaldheid als aan zijne „ketting” ligt.

Wanneer ik weet, sub- en objectiviteit (in alle beteekenissen) in en als mijn bewustzijn dus één zijn, dan is deze identiteit wel als mijn weten, maar dan *weet* ik daarom nog niet, dat ik weet en is die wetende eenheid nog niet van zichzelf, als die eenheid of als waarheid, bewust.

Weten of waarheid, zoo op zichzelf en onmiddellijk genomen, blijft nog onbepaald. Hoewel „'t zelfbewustzijn, als de zekerheid, dat zijne bepalingen evenzeer objectief, bepalingen van 't wezen der dingen, als zijne eigene gedachten zijn”, de *rede* is en, als deze identiteit, „niet slechts de absolute substantie, maar de waarheid als weten” <sup>1)</sup>, — is deze zekerheid *in hare onmiddellijkheid en ondoordachttheid* toch ook nog slechts 't *begin* aller weten, dat *aanvankelijk* niet bepaaldelijk waarheid en daarom ook niet bepaaldelijk onwaarheid is, maar als *meening* nog aan geen van beide toe is <sup>2)</sup>. Voor óns

1) HEGEL, Encycl. § 439.

2) Wat de „meening” betreft, zie: HEGEL's „Phaenomenologie des Geistes” (ed. BOLLAND) blz. 63 en 198—204.

toch moge de meening de onzekerheid zelve en de waan zijn, die slechts door twijfel heen tot weten kan komen, — voor hem, die méént, wat hij meent, is zij echter zekerheid en waarheid, waar hij dan ook bij blijven kan, maar alleen onder voorwaarde, dat hij er inderdaad bij blijft en niet verder denkt, zelfs niet zoover, dat zijn denken hem doet vragen, waar zijne meening op berust. Want al is de meening „in principe” reeds de redelijkheid zelve, kan zij toch geen reden geven, maar moet blijven bij 'n „het is zoo en daarmee uit”, — eene rechtstreekscheid, die, *onmiddellijk* genomen, nog de onredelijkheid zelve, maar ten slotte ook het *resultaat* is van den zich van zijne meeningen en vooropzetsels bevrijdenden geest. Want ook door dat geredeneer en aanvoeren van gronden komt de geest heen; wat dan echter niet wegneemt, dat aanvang en uitkomst, al zijn deze uiterste in de werkzame werkelijkheid der geestelijke zelf-ontplooiing één, daarom toch nog niet on-middellijk hetzelfde zijn.

De waarheid wordt niet onmiddellijk gevonden of ondervonden.

*De waarheid moet zich waar maken* en wel, door in 't andere van zichzelf tot zichzelf te komen en *waarheid voor zich* te zijn, wat dan beteekent, dat de waarheid der *natuurlijke objectiviteit* tot de *subjectiviteit des geestes* zich moet verkeeren, evenzeer *opdat* de natuur tot hare waarheid kome, als *opdat* de geest zich verwerkelijke.

De waarheid is niet slechts enkele ontkenning van 't alleen maar onware, om op deze wijze ook alleen maar „positief”, de waarheid te zijn, waar de onwaarheid eenvoudig buiten valt; zij is eerst inderdaad waarheid, indien zij hare waarheid, door negatie van eigen negatie, „bewijst”.

„Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est”, zegt SPINOZA 1).

De geest, die wat ánders als norm of criterium der

---

1) Ethica, 2.43 corr.

waarheid zoekt, of wat ánders daarvoor houdt, is aan de waarheid nog niet toe.

Slechts de waarheid kan voor de waarheid in staan en de onwaarheid aan het licht brengen.

De wetende waarheid of de „geest” is in zijne *subjectieve* redelijkheid, volledige, *objectieve* werkelijkheid en, in zijne *subjectieve* werkelijkheid, volledige, *objectieve* rede.

Maar dit *is* de geest als *resultaat* zijner bewustwording, niet *van*, maar *als* de waarheid, en hij is dit zoo, dat alle tegenstellingen van 't verstand, in 't verloop van dit proces zich vertoonende, — en waartoe dan ook behoort die tegenstelling, waarbij 't verstand zichzelf tot eene zijde maakt met de waarneming of de waarneembaarheid tegenóver zich, — dat al die tegenstellingen zich oplossen tot vormen van weten, die geen stand houden, tot schijn gestalten der waarheid in de eenheid des geestes, die, als deze bestendige uitkomst, tévens de absolute aanvang is tot de zelfontwikkeling zijner eigene volledige bepaaldheid.

Zoo is de doorlopend zich ontwikkelende en zich ontwikkeld hebbende geest de eenheid van zijne in elkander tot hunne eenheid zich oplossende en uit elkander tot hunne verscheidenheid en bijzonderheid zich ontplooiende momenten.

Door zijne zelf-verbezondering bepaalt de geest zijne *indeeling* en *geleding*, — door zijne doordringende algemeenheid en omvattende eenheid zijn *geheel*, dat, als dit zichzelf ordenende weten *de waarheid is als organisch stelsel*. *Organisch* en niet (slechts) *mechanisch*; want zijne bijzonderheden zijn in haar geheel niet tezamen tegenóver en buiten elkander, maar, *elkander bedoelende én bemiddelende*, terwille van 't geheel, dat op zijne wijze weder terwille van zijne bijzondere geledingen is. *Geleed geheel, in en door zichzelf georganiseerd*, d.i. *werkelijk systeem te zijn, dit is den geest en der waarheid werkelijk eigen*. Wat den geest eigen is, is hem echter niet bij gelegenheid geworden, om dan verder rustig 't zijne te blijven;

want niets werkelijk is de geest, indien niet werkzaam <sup>1)</sup>). Zijne werkzaamheid echter is zijn zelfverwerkelijking. Wat den geest werkelijk eigen is, is deze werkzaamheid.

Veeleenheid van organisch samenhangende, bijzondere vormen van weten, is niet alleen weten, maar *wetenschap*.

*Als organisch geleed geheel is de wetende waarheid, de rede of de geest, weten-schap*; evenwel, als *onmiddellijk* resultaat van het bewustzijns-proces, niet deze of gene, bijzondere wetenschap, maar wetenschap, die, als *begin én beginsel*, aan alle wetenschap voorondersteld is en deze tot bepaalde wetenschap maakt. 't Is de wetenschap, die men om te beginnen „hebben” moet, zal men tot wetenschap kunnen komen.

Overal, waar de geest boven de enkele subjectiviteit der zinnelijkheid uitkomt, komt de redelijkheid reeds aan den dag.

Zoo moeten wij 't reeds als eene uiting van redelijkheid laten gelden, wanneer in alle onbedachtheid verzekerd wordt: „Ik word iets gewaar, *dus* er is iets”; of zelfs, wanneer van die zekerheid blijk gegeven wordt door een of ander „stom” gebaar. Reeds duidelijker komt redelijkheid aan het licht, wanneer bijv. een ouderwetsch tuinman beweert, dat spinazie, gezaaid bij wassende maan, vroeger doorschiet dan spinazie, bij eene andere gelegenheid gezaaid. 't Is vermoelijk onjuist, wat de man beweert, en toch is hij, bij alle onbewustheid van zijne zijde, hier reeds tot die wijze van bewustzijn en denken gekomen, die de eerste voorwaarde is voor alle verdere ontwikkeling van weten en wetenschap.

Waar 't denken reeds tot 't vormen van conclusies, tot *besluiten*, komt, daar openbaart zich, zij 't dan ook nog slechts in hare kinderlijkheid, de rede en, al beseft 't van eigen redelijkheid nog onbewuste bewustzijn dan ook nog niet, dat 't zodoende redelijk is, kunnen

1) Zie ARISTOTELES, „De an.” 429a 24.



wij toch niet meer zeggen, dat 't aan de redelijkheid nog niet toe is.

Hier laat zich dan denken aan een bewustzijn, dat *onder* of *achter* 't bewustzijn werkzaam is. Van een „onderbewustzijn”, of van 'n bewustzijn in 't „sousterrain”<sup>1)</sup>, wil ik hier liever niet spreken, omdat dit hier niet zou beteekenen, wat 't daar, waar deze uitdrukking in zwang is, verbeelden moet.

Zooals hiervoor reeds aangeduid werd, is 't zelfbewustzijn, — dat, als 't doorlopend tot stand komend resultaat van eigen ontwikkeling, de rede zelve is, — 'n bewustzijn, dat aan het object zichzelf heeft, om aldus eenheid van eigen sub- en objectiviteit en dus weten te zijn; maar, dat door zijne innerlijke tegenspraak en terwille van zijne bepáaldheid als subject, aan het object tevens het ándere heeft, om, als deze onderscheidenheid van sub- en objectiviteit, *niet te weten*, maar, als dit niet-wetende bewustzijn, toch niet minder zelf-bewust en weten te zijn.

Zoo blijft dan de geest niet in zijne eenheid „rusten”, maar is, als eenheid van zijne tegengestelde bepaaldheden of bewustzijnswijzen, in zich tegen zichzelf, bewegelijk en wederkeerige opheffing dezer bepaaldheden. Door de wederkeerigheid is deze opheffing echter dadelijk een herstellen, zoodat de geest, *als dit ontkennen én stellen* zijner zijnswijzen, weder proces is, niet echter als enkele wording of slechts als verloop, maar als *werkzaamheid*; want de geest is de hiervoor aangeduide eenheid, d.i. weten en waarheid, indien hij zich als weten en waarheid voortbrengt.

Als dit proces zijner zelf-verwerkelijking heeft de geest dan ook 'n resultaat en wel zichzelf, niet echter in ééne zijner bewustzijnswijzen, maar als het *geheel*, *zooals dit nu met de ontkenning van zichzelf één*, tevens

---

1) Zie: „Handelingen van de vereeniging voor Wijsbegeerte des Rechts”, 1919, II, blz. 14 en 42.

'n deel, of beter, (terwille van de organiteit van dit geestelijke geheel) tevens 'n lid, een in zijne bepaaldheid bezónder lid is.

De geest, als dit resulterende, d.i. besondere en daarom *met betrekking tot andere bijzonderheden van zichzelf* bepaalde geheel, is dan niet alleen in 't (onbepaald) algemeene begin en beginsel aller wetenschap, maar bepáalde en bezóndere wetenschap, d.w.z. in zich geled, organisch geheel, echter zooals dit tevens lid is van dat geheel, waarin 't door zijne bepaaldheid onderscheiden is van en daarom verband houdt met andere besondere wetenschappen. In dit, zijne bijzonderheden inhoudende geheel, d.i. in dit *verband*, waarin de besondere wetenschappen tevens uiteen vallen en, in deze *verscheidenheid*, waarin zij tevens één zijn, — is elke besondere wetenschap wat zij zélve in hare bijzonderheid is, met betrekking tot ándere besondere wetenschappen, waardoor zij evenzeer voort- en medegebracht wordt, als zij uit zichzelf die andere wetenschappen voort- en medebrengt.

In zijne wording en overgang tot besondere wetenschap is de geest ook wording en overgang tot eene *verscheidenheid* van besondere wetenschappen. Als overgang *tot* onderscheidene echter ook overgang *tusschen* onderscheidene en hiermede dan ook weder 't verband, waarin de onderscheidene tezamen vallen én uiteen gaan, om eerst *buiten* dat verband te zijn, wat zij, tegenóver of buiten elkander, in hare bepaalde bijzonderheid, ieder voor zich en op zichzelf *moeten* zijn, maar ook weer niet *kunnen* zijn. Op zuiverheid, wat hare besondere bepaaldheid betreft, kan dan ook geene enkele wetenschap aanspraak maken; zij hebben alle iets van elkander weg.

Evenwel, ook buiten dat verband, (in 't betreffende wetenschappelijke bewustzijn) afgesneden van den alvereenigenden en al-onderscheidenden, redelijken geest, houden die onderscheidene wetenschappen toch ook verband, maar dan als *eindige* bijzonderheden, — *wetend*,

wat eigene bepaaldheid, haar „eigen gebied” betreft, — *onwetend* echter op 't gebied van andere. Daarom houden zij zich dan ook uit die andere bijzondere kringen terug en beperken zij zich tot haar eigen gebied en kunnen alle beoefenaren der bijzondere wetenschappen tezamen en zonder zich te blameeren, zeggen, dat zij van de filosofie niets afweten; want ook de filosofie zal 'n bijzondere wetenschap zijn.

Op deze wijze is bijzondere wetenschap, ondanks hare algemeene wetenschappelijkheid, *beperkte* wetenschap.

Wetend en onwetend dus; want zij zijn slechts wat zij *opzichzelve* zijn *in betrekking tot elkander*; daarom is dan ook dit „zich tot eigen gebied beperken” een „elkander begrenzen”, en geraken zij in en aan *eigen* grens, die tevens door *andere* gesteld is, weer in verwoaring, gaan in elkander over, om, *terwille van de negativiteit harer onderlinge betrekking, in omgekeerde reden zich te verhouden* <sup>1)</sup> en uiteen te gaan zonder geheel los van elkander te komen. Een voorbeeld hiervan hebben wij o.m. aan eene der nieuwere bijzondere wetenschappen, nl. de „physische chemie”; hier wordt de chemie hoe langer hoe meer physisch, echter zonder ooit zuivere physica te worden. Andere voorbeelden hebben wij aan de mathematische physica <sup>2)</sup>,

---

1) Naarmate zij nl. vaster verbonden zijn, d.i. minder op zichzelf staan, zijn zij ook meer bepaald en zelfstandig of, naarmate eigen bepaalde gebied meer beperkt of eigen beperkte gebied meer bepaald is, gaan zij zich ook meer aan andere bijzondere bepaaldheid te buiten.

2) Meetkunde, die ons kennis zou verschaffen betreffende de ruimte, is of blijkt..... rekenkunde. Reeds LEOPOLD KRONECKER eischte, *alle* wiskunde uitsluitend op 't begrip „getal” te doen berusten. Ook de *Principes mathematicorum*, CARL FRIEDERICH GAUSZ, noemde de rekenkunde de „Koningin der wetenschappen”. — VAN DER WAALS zegt („Over de Ruimte”, blz. 8), „dat de wiskundige als zoodanig van de ruimte niets afweet”. Daarom(?) eischt EINSTEIN (zie zijn hiervoor aangehaalde rede), dat de ruimte physische eigenschappen hebbe.

Al wat verward is, ontwart zich, om zich weder te verwarren. Ik hoorde Prof. EHRENFEST, bij gelegenheid van eene zijner voordrachten

en aan de door FECHNER (1801—1887) uitgevonden „Psycho-physik”.

Bezonder zijn de wetenschappen als *verbezonderingen* van den algemeenen, wetenden geest, die, resultaat zijnde van eigen proces, alle onderscheidene en elkander tegensprekende wijzen van weten, dus van niet-weten en vertwijfeling, als zijne „kategoriën” doorloopen hebbende, deze niet eenvoudig achter zich laat, maar met zich mede neemt en in zijne eenheid opheft; zoo toch is de geest — of, wat 't zelfde zegt, de „mensch” — *veeleenig subject, georganiseerd geheel* en, in zijne alsnog *onontwikkelde* algemeenschap, *wetenschap in aanleg*.

Wetenschap, — laat mij dit hier nogmaals zeggen, — wetenschap beduidt in dezen zin dus niet (of..... „nog” niet), wat men daar onder pleegt te verstaan, — doelt hier niet alleen niet op wiskunde, of natuurkunde, biologie, of taalkunde bijvoorbeeld, maar ook niet bepaaldelijk op verstandelijke, empirische wetenschap in 't algemeen.

In hare algemeenheid, als begin en beginsel van alle weten en wetenschap, beteekent wetenschap hier de geest of de rede als in zich geled geheel van eigen bijzonderheden, en houdt dus evenzeer 't verstand met zijne vaste, strenge bepalingen en..... verlegenheden in, als de onbepaalde stellingen van dat onmiddellijke en ondoordachte weten of gelooven, dat 't wezen is van alle ondervinding, rechtstreeksche aanschouwing en gevoel.

De rede, als dit begin en beginsel aller wetenschap, is eenheid aller kategorien of algemeene bijzonderheden des bewustzijns en hierdoor eenheid aller wetenschappen.

De bijzondere wetenschappen zijn, als ver-bezonderingen van 't algemeene wetenschappelijke beginsel, ieder

---

te Wageningen zeggen, dat de physicus werkt met zuivere methoden en onzuivere stoffen, de chemicus met zuivere stoffen, maar onzuivere methoden en de physische chemie met onzuivere methoden en onzuivere stoffen.

voor zich, wat de rede in haar geheel is, maar tevens door ééne harer kategorien in 't bijzonder bepaald.

Op eigen bijzonderheden als extreem gericht, gaan zij dan met stijgend accent op die bijzonderheid uiteen, om, juist voor zoover zij tot dat uiterste niét komen en 't aan elk dezer bijzondere wetenschappelijke richtingen eigene wezen niét zuiver tot bestaan komt, ook geene afzonderlijkheden te zijn, maar verband te houden en in elkander over te gaan.

Op deze wijze komt 't geheel dan tot aanzijn, maar zooals dit hier, als overgang dezer bijzondere richtingen des geestes in elkander, een troebel midden is, dat dan ook van elk der bijzonderheden iets heeft, maar.....juist dat, waarin zij niet zuiver en bepaaldelijk zijn, wat zij in 't bijzonder zijn. Algemeen is dit midden; echter, als geheel van bijzonderheden, die in dat verband niet zuiver bepaald zijn, is 't niet 't *ware* algemeene, niet 't in alle bijzonderheden geldende, *algemeene* ware, maar 't *gemeenschappelijke* (zie hiervoor blz. 181—182), d.i., de bijzonderheden zelve, maar zooals zij..... niets bijzonders zijn. Als 't *gemeenschappelijke* valt dit midden dan buiten de bijzonderheden en is, als uiterlijk verband, 'n „algemeene wetenschap”, waarin zoo van allerlei geweten wordt, maar niets in zijne *zuiverheid* en in z'n innerlijk, wézenlijk verband.

Wézenlijk, of beter, werkelijk verband houden de bijzondere wetenschappen door hare bijzondere *idee* of organisatie, door *de algemeene idee in 't bijzonder*.

Zooals de bijzonderheden wézenlijk verband houden, zoo liggen zij ook..... in de rede. *Het wézenlijk en ware verband der wetenschappen is redelijk of logisch*.

Daarom is eene „wetenschapsleer”, eene alle bijzondere wetenschappen omvattende, echter door de ééne idee bepaalde „encyclopaedie”, niet alleen mogelijk, maar een eisch, die de wetenschappelijke en in dezen zin wijsgeerige geest heeft te stellen en te vervullen. Hierbij gaat 't dan niet om deze of gene vakkundigheid, of om de vele enkele en betrekkelijk toevallige bijzonderheden,

die geweten worden, maar om de *wijze*, waarop de denkende geest de werkelijkheid, d.i. eigen werkelijkheid, denkt en, krachtens eigen wezen, denken móét.

Dat troebele midden, waarin de bijzondere wetenschappen bij betrekkelijk toevallige aanraking en volgens welke uiterlijke kenmerken dan ook gerangschikt, toch in verwarring blijven, zoo'n „algemeene wetenschap”, — doet ons dan denken aan de „verkeerde encyclopaedie”, aan de encyclopaedie, die reeds verkeerd was, aler de rechte nog bestond en die de verkeerde blijft, ook nu de rechte is ontstaan, — 'n ding, dat door z'n gemak en bruikbaarheid en ondanks zijne verkeerdheid niet weinig bijgedragen heeft tot die oppervlakkige veelweterij, waar onze tijd in 't bijzonder rijk aan is.

De bijzondere wetenschappen zijn te beschouwen als bijzondere richtingen van den geest; richtingen, die dan bepaald schijnen door de bijzondere bepaaldheid van de als object gestelde werkelijkheid.

Dat alleen de objectieve werkelijkheid de bijzonderheid bepaalt en de geest aan 't bepalen van zijne richting slechts meedoet door zijne subjectieve voorkeur, — deze meening duidt dan zelf op eene bijzondere richting van den geest, op een bijzonder standpunt, dat hij ten aanzien van de werkelijkheid inneemt.

Of de geest in zijne bijzondere, subjectieve, bepaaldheid zijn object bepaalt, dan wel, of de geest, wat zijne verbezoendering betreft, zich naar de bijzondere bepaaldheid van de objectiviteit heeft te richten, — dit blijkt dan eene vraag, die redelijkerwijze niet te stellen en niet te beantwoorden is, omdat zij verraadt, dat 't denken eigen denkbaarheid als „werkelijkheid” van zich afzondert en dus voor zich de werkelijkheid tot iets ondenkbaars en daarmee 't denken tot iets onwerklijks maakt. Dit is, zooals wij weten, de wijze van 't altijd maar overwegen blijvende, reflecteerende, denken. Kritisch heet 't, dat, wat *gedacht* is en dat, wat *is*, te blijven uitéén houden en te gelooven, dat 't waargenomene

(buiten en behalve 't waarnemende bewustzijn) is, omdat er toch „iets” moet zijn, zal er waargenomen kunnen worden; hetgeen in redelijkheid niet ontkend wordt, al wordt hierbij dan meteen erkend, dat dit (waarneembare) „iets” zijn moet, omdat 't door den denkenden geest met *logische of in de rede liggende noodzakelijkheid* gesteld wordt. Wat niet op de wijze der waarneembaarheid is, kan niet waargenomen worden; dit ligt in de rede en daarom denkt 't tot rede gekomen denken waarneming en 't waarneembare in de verhouding van subjectiviteit en objectiviteit tezamen.

't Ware wezen der dingen is dan ook niet zoiets, dat, als „ding op zichzelf”, 't in zijne denkbaarheid ondenkbare, buiten 't denken liggende,..... onding moet heeten <sup>1)</sup>, maar 't geheel van het begrip, waardoor zoowel 't denken, als 't zijnde, 't waarnemen als 't waarneembare,..... in 't algemeen, 't subjectieve en 't objectieve, in wederkeerigheid van betrekking bepaald is.

Indien 't denken 't wezen der werkelijkheid buiten zich stelt of veronderstelt, dan moet 't ook, zal 't zichzelf niet tegenspreken, alle kennis houden, niet voor eene kennis van wat wezenlijk is, maar voor de kennis van een schijn; want, wanneer wij bedenken, dat het niet wat anders, maar het wezen zelf is, dat verschijnt en wij dus met de verschijning 't wezen tevens hebben, dan kan, indien 't wezen buiten 't bewustzijn zou vallen, dat, wat dan in 't bewustzijn ligt, geen verschijning heeten. De kennende geest, die zich, krachtens zijne bijzondere denkwijze, wel met dien schijn vergenoegen moet, kan dan, over dien schijn en over eigen schijn heen, 't wezen der werkelijkheid als zijne grens en slechts te benaderen..... ideaal stellen, om daarmee dan meteen te kennen te geven, dat hij *eigenlijk* niet weet, hoe 't met de werkelijkheid gesteld is, of, m.a.w., dat, hetgeen hij weet en kent, *eigenlijk* niet 't werkelijke is.

---

1) Men leze: KANT, „Kritik der reinen Vernunft”, ed. ROSENKRANZ, blz. 207—211.

„Es liegt im Empirismus dies grosse Prinzip, dass was wahr ist in der *Wirklichkeit* sein und für die Wahrnehmung da sein muss. Dies Prinzip ist dem *Sollen* entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjectiven Verstande seinen Sitz und sein Dasein haben soll. Wie der Empirismus erkennt auch die Philosophie nur das was ist; sie weiss nicht solches, was nur sein soll und somit nicht gilt” 1).

't Ware denken is evenmin 'n denken buiten de werkelijkheid als 't blijft bij 'n denken van de werkelijkheid buiten zichzelf.

Evenals eene bezondere wetenschap 't geheel is van de veeleenige rede, in 't bezonder gesteld, zoo is ook haar object geheel der veeleenige rede, door de zelfde kategorie gemaakt tot 't bepaalde en terwille hiervan, beperkte gebied dier wetenschap, waar 't de inhoud, 't onderwerp en 't doel van is. Dit geheel, maar zooals 't in zijne bezonderheid *overgang* is tot andere bezonderheid en hiermede de overgang van de bezondere wetenschappen in elkander, — moet, ondanks — of liever — terwille van de doorgaande onderscheiding, 't *betrekkelijk* onbepaalde heeten, waarin de „heerschende” kategorieën elkander vertroebelen.

Buiten dit „midden”, in hare bepaaldheid zuiver op zichzelfe gesteld en los van elkander, zijn zij dan gesteld op eene wijze, zooals zij zich in werkelijkheid niet stellen laten; want juist, omdat zij met stijgend accent op hare bepaalde bezonderheden uitéén gaan en tevens, wat deze, hare bezonderheden betreft, in omgekeerde redenen zich verhouden, komen zij ook nooit tot dat uiterste, maar blijven zij in dat „grens-gebied” elkander over en weer hare bezondere bepalingen opdringen. Zelfstandig kan zoo'n bezondere wetenschap eerst zijn te

---

1) HEGEL; Encycl., § 38, Zus.



midden van andere en in afhankelijkheid van andere.

Ook voorzoover zij dan op zichzelf staan, zijn zij toch hierdoor met elkander verbonden, dat zij alle 't zelfde belang hebben bij..... de belangstelling van dien kant, waar men niet zoozeer verlangt te weten en nog minder te begrijpen, dan wel te..... eten, met wat daar al zoo bij komt. Want wetenschap bestaat niet zonder iemand, die haar beoefent en die, als wetenschappelijk denkend mensch toch ook 'n levend wezen is met deszelfs begeerten en behoeften. En dit waarlijk niet alleen als *natuurlijk* levend wezen; want ook als *geestelijk* levend wezen heeft hij zijne begeerten en nooden. Een en ander maakt dan, dat ook 't geestelijke gebied der wetenschap een gebied vol strijd is van verstand tegen verstand, een strijd, waarbij 't aan den eenen kant ook gaat om zich als 'n in zijne bijzondere eigenzinnigheid „vrij” ik, aan anderen te doen gelden en door anderen erkend te worden, en aan den anderen kant, om ook in de wereld des geestes het leven te behouden, dat aan die ik-zucht te danken is.

Ook in de wetenschap geldt „gezag”, ten voordeele én ten nadeele van 't geestelijke leven, en, omdat de wetenschap buiten 't maatschappelijke leven niet bestáanbaar is, moet voor haar gelden, wat in de menschelijke samenleving geldt, die in elkander tegenwerkende samenwerking bestaat, zoo goed én zoo kwaad als zij dit vermag.

De verkeerde belangstelling in de wetenschap, van de zijde van hen, die niet zoozeer willen weten, maar wel willen eten, of, zoo zij willen weten, dan toch slechts „wat” er al zoo bestaat en „hoe” een en ander gaat, om in ander verband daar hun voordeel mede te doen, echter wat hunne *wijze* van weten en denken betreft, onverschillig blijven, — deze verkeerde belangstelling maakt de wetenschap dan *dienstbaar*; eene gesteldheid, die op hare wijze weder *dienstig* is, den weet-begeerigen geest z'n eigenzinnigheid en ongeoorloofde nieuwsgierig-

heid af te leeren, door hem voor vraagstukken te stellen, die bij alle diepere onbelangrijkheid, van algemeen belang zijn en, door hem er aan te herinneren, dat hij zijne „vrije” wetenschap slechts kan bedrijven als mensch in 'n gemeenschap van menschen, waar ieder voorzich in zijn eigen belang aan 't belang van anderen gebonden is.

De ware vrijheid is niets onmiddellijks, maar moet verworven worden. Zoo ook de vrijheid der wetenschap, en wel, door in haar „zijn” of „dienen” voor wat anders tot zichzelf te komen, voor zich te zijn en, te midden der onzuiverheid, zoowel wat de uitvoering als de bedoeling betreft, zich te zuiveren. Dit is dan meteen de weg, om de „practische” of toegepaste wetenschap van hare aanstellerij te verlossen en van haar gesteld zijn tegenóver de „theoria”. Maar 't is ook nog slechts 'n weg; 't ware is..... 't andere.

De vrije wetenschap bedoelt zichzelf; in hare uitvoering maakt zij eigen inhoud, d.i. het *begrip*, tot haren vorm en, 't gaat niet aan te zeggen, dat de hoogste aan gelegenheid en diepste inhoud des geestes, — zijne zelf-bewustwording als *de* waarheid, zijne zelf-bevrijding, — niet van algemeen belang is, omdat men in 't algemeen zijn belang daar niet in stelt.

Wanneer de werkelijkheid, hoewel 't den geest eigene, hem als 't vreemde geldt en dus, bij alle bekendheid en gekendheid onkenbaar blijft, dan spreken wij van „natuur”.

Wij denken de natuur dus niet *eenzijdig*, als 't (op zichzelf onkenbare) transcendente aan 't ons bekende of door ons gekende, zegge, aan 't „psychische” (zie hiervoor blz. 186); noch naar de andere eene zijde, om dan te zeggen, dat zij met alle werkelijkheid tezamen alleen maar psychisch is. Wij begrijpen, dat waarnemen en denken evenzeer dat, wat waargenomen en gedacht *kan* worden — 't *waarneembare* en *denkbare* — als, van den anderen kant, dat 't *waarneembare* en *denkbare*

waarnemen en denken vooronderstelt en met zich brengt.

Wat de „natuur”, ’t zij dan als ’t waarneembare of als ’t denkbare, *op zichzelf*, buiten en behalve ’t waarnemen en denken wel zou wezen, is ’n vraag, maar die in redelijkheid toch niet meer gesteld wordt.

Wanneer wij zeggen, dat de natuur ’t andere van, ’t vreemde aan den geest is, dan is zij dit toch slechts *voor* den geest, indien deze zich van zich zelven onderscheidende, eigen inhoud buiten zich aanschouwt en gade slaat.

Blijft de geest *aanschouwen* en ’t buiten zich gestelde gadeslaan, dan blijft hij de natuur ook eenzijdig, als ’t andere van zichzelf *beschouwen*.

Zoo begrijpelijk als ’t is, dat de geest de natuur niet als ’t andere of uiterlijke beschouwen kán, indien hij daarbij niet onderscheidt *van* zichzelf, d.i., indien hij *zichzelf* en eigen innerlijkheid niet onderscheidt, — zoo onbegrijpelijk is dit toch voor den slechts aanschouwenden en waarnemenden geest. Dit neemt dan echter niet weg, dat de geest, ondanks deze, alsnog gebrekkige wijze van bewustzijn en ondanks zijn opgaan in de uiterlijke objectiviteit, toch tot eigen denk- en stelbaarheden komt, maar, om deze in zijne zelf-ónbewustheid voor zichzelf te stellen of zich voor te stellen en in zich te verbeelden tot wat ánders, dat, achter of in ’t rechtstreeks waargenomene verborgen, deze voor de hand liggende klaarblijkelijkheid moet..... *verklaren* <sup>1)</sup>).

’t Verstand gaat boven de waarneming uit en verklaart hetgeen ’t naar aanleiding daarvan dént voor ’t wezenlijke; echter, om zich voor de „waarheid” van zijne denking dan weder op de waarneming te beroepen. Dit is zelf-misleiding en zelf-miskennis (zie hiervoor, blz. 189) en bron van velerlei verlegenheid; maar die verborgen blijft, zoolang de geest van zichzelf afziende, slechts buiten zich blijft schouwen.

---

1) Zie hiervoor, blz. 191.

Dat 't verstand, bij alle onbewustheid aan zijne zijde, aan deze verlegenheid inderdaad niet ontkomt, blijkt, wanneer 't proefondervindelijk of „experimenteel” zijne verklaring „waar” wil maken, door te beproeven op grond van dit gedachte wezen (regel, wet, theorie) het te verwachten verschijnsel te weeg te brengen. Gelukt dit, d.w.z., komt 't verwachte, op grond van denking *mogelijk* geachte, verschijnsel tot *werkelijke* waarneembaarheid, dan zal die verklaring „waar” zijn.

't Ware van alle verklaring blijft echter, dat zij niets meer verklaart of zegt dan, dat 't vooronderstelde (hypothetische) zich stellen laat, of, dat „het” *is*, zooals „het” *gedacht* wordt.

Dit is zeer zeker niet zonder zijne redelijkheid, al wordt hiermede ook nog niet begrepen, al wordt hiermede zelfs nog niet getracht te begrijpen, dat „het” *noodzakelijk* zijn moet, zooals „het” *is* en, al is dat, wat onmiddellijk (waarneembaar) is, toch ook weer *niet*, zooals 't door bemiddeling van 't denken bepaald wordt.

Wanneer de geest op de aangeduide wijze zich tot zijn object als tot 't ándere en uiterlijke blijft verhouden, dan verhoudt hij zich *natuurwetenschappelijk* tot de werkelijkheid en spreken wij van „empirische” en, in zooverre de wiskundige behandelingswijze en techniek de nadruk krijgt, van „exacte” wetenschap <sup>1)</sup>:

Bij de enkele waarneming blijft 't in de empirische wetenschap echter niet. De geest gaat *ervaren*, dat, hetgeen hij waarneemt, geregeld is, indien hij zijne enkele waarnemingen gaat regelen en in bepaald begripsverband tezamen gaat stellen. In en door de ervaring

---

1) De wetenschap is niet slechts *natuur*-wetenschap, indien zij zich in 't bijzonder met bewegelijke dingen, met gesteenten, planten of dieren bemoeit, maar indien zij zich op gezegde wijze tot de werkelijkheid verhoudt. Ook de taal, de geschiedenis, 't recht en wat verder tot de geestes-wetenschappen behoort, kan daarom op natuurwetenschappelijke wijze behandeld worden.

keert de uiterlijk waarneembare natuur tot hare denkbaarheid in, om voor 't ervarende bewustzijn echter nog niet als deze verkeerend en, als de in hare waarneembaarheid reeds tot denkbaarheid zich verheffende natuur te gèlden, maar nog steeds 't uiterlijke te blijven en wel naar beide zijden, én als veelheid van onmiddellijk zijnde, uiterlijke verschijnselen, én als 't doorgaande, evenzeer bepaalde, als bepalende, niet waarneembare en daarom innerlijke verband dier verschijnselen. Dat dit verband, waarin de in hunne uiterlijkheid toevallige verschijnselen, noodzakelijk worden, niet slechts negatief, on-waarneembaar, maar in de zuiverheid zijner denkbaarheid reeds al-bepalend begrip is, dit blijft voor 't op ervaring uitgaande verstand dan nog evenzeer een geheim, als 't onbewust blijft hiervan, dat dit „begrip-der-dingen” zijn eigen begrip is. In zijne onbewustheid spreekt 't verstand over het begrip der natuur, dat zijn eigen wezen is, als ware dit het vreemde en, wijl onwaarneembaar en niet wederom verschijnsel als de „bekende” verschijnselen, 'n altijd toch bevreemdende zaak of realiteit, die 't zich dan wel verbéelden moet, omdat zij zakelijk toch niet te zien is. Zoo verschijnt dat denkbare wezen dan toch ook weder, .....als 'n schijn, als 'n schijn of spiegeling van de verschijning zelve.

Wanneer de geest zich, als natuurwetenschappelijke geest, tot zichzelf richt en, zonder nog zichzelf te begrijpen, toch reeds tot bewustzijn komt van hetgeen hij, als natuurlijk verstand, onbewustelijk doet, dan verhoudt hij zich natuur-*philosophisch* tot de werkelijkheid.

't Empirische en natuur-*philosophische* bewustzijn hebben den zelfden inhoud, nl. 't veeleenige geheel der rede, de „idee”; maar, zooals dit geheel tevens 't andere des geestes is en nog niet gewéten wordt als de rede en 't in de rede liggende, logische, *ook voor zoover 't dan 't onredelijke moet heeten.*

Omdat men onder „logisch” over ’t algemeen verstaat de *verstandelijk* geregelde voortgang, waarbij ’t eene met *uiterlijke* noodzakelijkheid uit ’t andere volgt en ’t niet wel te loochenen is, dat ’t in de werkelijkheid ook onverstandig en ongeregeld toegaat en ook zooiets als toevalligheid zich gelden doet, — juist ’t uiterlijk noodzakelijke is ’t toevallige, — daarom maakt men HEGEL dan uit voor een „panlogist”; want in zijnen geest laat ook ’t onredelijke zich begrijpen als in de rede liggend of „logisch”. Men leze, wat door E. v. HARTMANN in zijn werk over de „Dialectische Methode” met betrekking tot ’t „anti-logische” in de werkelijkheid gezegd is en dat door Dr. CLAY<sup>1)</sup> „zeer leerzaam” genoemd wordt.

Zonder nu te willen beweren, dat de natuur, of de „verkeerde idee”, zonder meer ’t tégen-redelijke of „antilogische” is, moet zij toch ’t betrekkelijk onredelijke heeten; evenwel, onredelijk is de natuur, *opdat* zij in en als de geest tot rede kome; dit is ’t op onderscheidene wijze eeuwig vervulde doel der natuur.

En, *opdat* de natuur tot rede kome, moet zij verstandig worden. Hierin ligt dan evenzeer de noodzakelijkheid der natuurwetenschap, als deze in den geest ligt, die — als verstand en op verstandige wijze — zich van zichzelf heeft te vervreemden, *opdat* hij in redelijkheid tot zichzelf komende, zijne recht wetenschappelijke verkeerdheid verkeere. Ook den natúúr-wetenschappelijken geest is ’t in waarheid niet te doen om, zooals hij meent, kennis der natuur daar buiten, maar om de kennis van zichzelf en van zijne eigene natuur.

’t Empirische en *natuur*-philosophische bewustzijn hebben den zelfden inhoud; met dit verschil echter, dat ’t empirische bewustzijn ónbewust blijft, dat deze inhoud eigen inhoud des geestes is, terwijl ’t reeds natuur-

---

1) Dr. J. CLAY, „De Dialektiek en de leer der tegenstrijdigheid bij HEGEL en BOLLAND”, blz. 37—38 (Handelingen v. h. Genootsch. v. Zuivere Rede, 1917—’19, 1e deel). Ter vergelijking: „De bezwaren van de zijde des verstands tegen de redelijkheid van het begrip”, blz. 16 en verder, van schrijver dezès (Handelingen v. h. Genootsch. v. Zuivere Rede, 1917—’19, 2e deel). Beide ook uitgegeven bij EIKELENBOOM en TIMMER, Bloemendaal.

*philosophische* bewustzijn in zijn gericht zijn op de natuur, zooals deze uiterlijk en het object der natuur-wetenschap is, in 't bijzonder van de physica, tevens tot 't vaak nog duistere besef komt, dat 't aan die verstandelijk bepaalde, uiterlijke natuur, zijne eigene gedachte heeft.

Beide zijn dus door hunnen inhoud één, om door hunne wijze van bewustzijn en denken uiteen te gaan en in hunne gelijkheid tegenover elkander te staan.

Door zijne ónbewustheid, wat de wezenlijke geaardheid van zijn object betreft ('t eigen-andere des geestes te zijn), is 't empirische bewustzijn zeker van zijne zaak, en 't blijft zeker, in zooverre 't in dezen zin onbewust blijft.

Maar, in zooverre 't empirische bewustzijn *denkend* is, is 't ook *zelfbewust*, om zich dan ook *tot zichzelf te richten* en..... *niet te weten*, of de natuur iets waarneembaars, dan wel, of zij „ook” iets denkbaars is, m.a.w., of zij slechts 't *andere*, of 't *eigen-andere* des geestes is. Zoo onderscheidt 't zich dan in zichzelf, als een slechts *zinnelijk waarnemend* bewustzijn, en een over zijne waarneming *denkend* bewustzijn, om, als *natuur-wetenschappelijk* denken, tot eene vertwijfeling zijner empirische kennis echter nog niet te komen, maar (laat ons zeggen) wel te beseffen, dat 't aan zijn eenen kant niet laten kan, wat 't aan zijn anderen kant doet.

Ook deze onderscheiding is dan een uiteen gaan met stijgend accent op de uiterste, zonder dat deze elkander vermogen los te laten. De natuurwetenschap verdeelt zich in alle eensgezindheid in *experimenteele* en *theoretische* wetenschap <sup>1)</sup>. De „wonderen” der wetenschap zijn dan voor de menigte aan den experimenteelen kant te kijk; de worsteling van den geest met zijne zinne-

---

1) Theoretizeeren *zonder* experiment is phantaseeren. Te willen experimenteeren zonder theorie is echter 'n domheid, die niet slechts gebrek aan begrip, maar zelfs onverstand verraadt. Immers, experimenteeren beteekent niets anders, dan beproeven, of 't reeds op grond van ervaring „theoretisch” gestelde en veronderstelde, d.i. gedachte, ook in de wereld der ervaring zijne geldigheid heeft. Men vergeete hierbij niet, dat 't ware philosopheeren geen theoretizeeren meer is.

lijke grofheid en de verfijning des verstands aan de theoretische zijde, krijgt dan echter zoo'n metaphysischen — om niet te zeggen supra-naturalistischen — schijn, dat slechts weinigen hier iets genietbaars vinden; zelfs voor vele mannen „van 't vak” gaat 't daar te hoog, zoo, dat zij min of meer radeloos verklaren, dat „'n gewoon mensch er eigenlijk niet meer bij kan”, — 'n uitspraak, waarvan 't dan lang niet zeker is, of zij als lof dan wel als blaam opgevat moet worden.

Maar hoe dit ook zij, de theoretische wetenschap is ontegenzeggelijk de empirie zonder meer te boven, om aan haren anderen kant toch altijd nog vast te blijven zitten aan hare bijzondere waardeering der waarneembaarheid en niet recht te weten, wat zij aan hare denkbaarheid „eigenlijk” heeft.

Of die denkbaarheid, die voor haar, onder welken naam dan ook, toch als 't wezen der zaak geldt, *natuurlijk-objectieve* geldigheid heeft, dat weet men daar eigenlijk niet zoo precies, waarom men aan die zijde dan ook huiverig is in dit verband 't woord „begrip” of „gedachte” te gebruiken, maar liever van „beelden”, van „wereld-beelden” spreken blijft <sup>1)</sup>.

---

1) „Op den weg dien een lichtstraal van de zon naar de aarde volgt”, zegt prof. LORENTZ, „*bestaan* (curs. van mij) ontegenzeggelijk golven van bepaalde lengte, evenwichtsverstoringen....., waaraan het arbeidsvermogen dat de aarde van de zon ontvangt, gebonden is. Menigeen zal zich gaarne, zooals HUYGENS het deed, een *drager* van dat alles voorstellen. — Waarom zouden wij niet..... van een aether blijven spreken?” Door de tegenwerping, dat deze aether iets „gefingerds” zou zijn, behoeven wij ons dan niet uit 't veld te laten slaan; want „ook „ijzer” is *slechts een benaming* (curs. van mij) voor den drager van het complex van zekere eigenschappen en verschijnselen”. — Bij onze theorieën, gaat prof. LORENTZ verder, is 't dan alleen te doen, „ons van de buitenwereld *beelden* te vormen. — Van een „juistheid” van het ontworpen tafereel in nog anderen zin (dan dat zij de samenhang goed doen uitkomen) kan geen sprake zijn, en als twee beelden ons in..... gelijke mate voldoen, zijn wij vrij in onze keus en kunnen ons zelfs, zoo wij willen, nu eens van het eene en dan van het andere bedienen”. („De Lichtaether en het Relativiteitsbeginsel”; Jaarboek der Koninkl. Akad. v. Wetensch. 1915, blz. 7—8).



Slechts in zooverre 't natuurwetenschappelijke bewustzijn niet slechts waarneemt, maar zich tot zichzelf richt en *denkt*, is 't ook theoretisch; maar ook slechts in zooverre 't *denkend* is, onderscheidt 't zichzelf als experimenteele en theoretische wetenschap, zoodat hier *de eene zijde zichzelf én 't andere van zich onderscheidt*, om, *als dit onderscheidende denken 't onderscheid te zijn en tevens 't verband en de overgang tusschen zich en zijn experimenteele moment*.

Als deze overgang is dit denken dan weder een troebel midden, om, als een denken *over* zich en zijn tegendeel, tevens reeds *boven* zich, als *natuur-wetenschappelijk* denken, uit te gaan en *de overgang te vormen tot „de” andere denkwijze*, — *op de wijze der natuurwetenschap reeds te gaan filosofeeren en op de wijze der philosophie nog natuurwetenschappelijk denken te blijven*.

't Hoogere moment vormt den overgang en 't verband tusschen zich en zijn eigen lagere moment en, boven zich *uitgaande*, tevens den overgang en 't verband met *zijn* hoogere.

*Zoo is dan 't verband van natuurwetenschap en wijsbegeerte aanvankelijk 't verband van natuurwetenschap en natúúr-philosophie, als een beginnend wijsgeerig denken.*

't Wijsgeerige bewustzijn denkt bewustelijk, wat in de natuurwetenschap zoowel onbewust gedaan als onbewust gedacht wordt. En, nu moge voor óns 't (theoretisch) natuurwetenschappelijke denken reeds op eigen denkbareheden als op 't wezen der zaak gericht zijn, — voor zich blijft 't toch nog altijd op de natuur gericht, zooals deze geen gedáchte, maar..... wat ánders is. *Waar 't zich dus met bewustzijn en in eigen bewustzijn op richt, daar is 't eigenlijk niet op gericht*. Waarom 't zijne richting van denken dan ook niet bepaaldelijk kan aanduiden: materialisme of naïef realisme is 't op zijne wijze reeds te boven; maar of, en in hoeverre 't reeds aan idealisme toe is, moet 't dan zelf maar beslissen.

Op de natuur zal dat denken gericht zijn. Maar vragen

wij dan, wat wij ons bij dat woord hebben te *denken*, of, wat de natuur *is*, dan hebben wij 't antwoord van dié zijde toch niet te verwachten.

't In zijn overgang reeds wijsgeerige en daarom zelfzelfbewuste denken richt zich op eigen verlegenheden, *want juist door de bewustwording van dat niet-weten wordt 't wijsgeerig.*

't Denken, dat nog niet wijsgeerig is, wordt reeds wijsgeerig, wanneer 't zich op 't nog steeds *natuurwetenschappelijke* denken richt en dit tot zijn object maakt; dus niet meer blijft bij *wat* men denkt, zich voorstelt of verbeeldt, maar zijne aandacht reeds vestigt op de *wijze* van bewustzijn en denken. Waar 't slechts *natuurwetenschappelijke* denken zijne richting eigenlijk niet weet aan te geven, spreekt 't reeds *wijsgeerige* denken deze uit, want *de wijze, waarop 't empirische bewustzijn zich tot de werkelijkheid verhoudt, komt eerst in het wijsgeerige denken aan 't licht* <sup>1)</sup>.

In verhouding van ónbewustheid en bewustheid zijn 't natuurwetenschappelijke en 't zich op de natuurwetenschap richtende, reeds wijsgeerige denken 't zelfde, zoodat dit, 't natuurwetenschappelijke denken *denkende*, ook 't natuurwetenschappelijke denken *is*, *zoals dit zichzelf denkt*. Daarom gaat dan óók 't *wijsgeerige* denken met stijgend accent op zijne uiterste richtingen uiteen, om naar de eene zijde „sensualisme”, naar de andere zijde „rationalisme” te belijden, hierdoor de uiterste vormen van 't *natuurwetenschappelijk* denken *duidende* en tot *zijne, wijsgeerige*, extreemen makende, om zelf echter, als 't onderscheid én 't verband tusschen deze uiterste, ook alle kategoriaal bepaalde vormen van sensualisme en rationalisme te doorloopen en in zich op te nemen en dus, tegenover de voor al hare, betrekkelijk onbewuste, beoefenaren principieel ééne natuur-

---

1) 't Empirisme verhoudt zich dubbelzinnig tot de werkelijkheid, én zinnelijk waarnemend, én denkend.

wetenschap, eene verscheidenheid en strijdigheid van beginselen te stellen, die van de zijde der natúúrwetenschap beschouwd, niets anders kan beteekenen dan, dat van die elkander doorlopend bestrijdende filosofen wel niemand gelijk zal hebben. Hetgeen dan juist is, want, voor zoover 't nog over gelijkhebbelij gaat, hebben zij allen eerst in hun ongelijk gelijk. Geene dezer wijsgeerige richtingen, ieder voor zich uitgaande van een bijzonder principe, — 'n kategoriaal bepaalde eenzijdigheid, als „waarheid” voorop gesteld, — geene dezer bijzondere richtingen is, juist door die bijzonderheid, de ware, waarom dan ook, bij een bewustzijn hieromtrent, met die *bezondere* waarheden *de* waarheid zelve te loor gaat en *dit* wijsgeerige denken zichzelf onmogelijk maakt door zich in zijne negativiteit bepaaldelijk te stellen en dit, zoowel uit vrees voor deze of gene bijzonderheid, als voor alle, elkander opheffende bijzonderheden samen. In 't voorbij gaan zij hier dan opgemerkt, dat de natuurwetenschap hare „eenheid”, hare „ééne stijl” van denken, te danken heeft..... aan hare ónbewustheid betreffende hare denkwijze. In zooverre men slechts naar buiten lééft, kunnen de innerlijke verlegenheden ook niet deren.

Met deze algemeene ontkenning van 't wijsgeerige denken, worden vanzelf zijne uiterste richtingen — 't rationalisme en 't sensualisme — opgeheven, zonder dat dit zich in zijn uiterste verloochenende bewustzijn daarom echter kan ontkennen, dat 't, zij 't dan ook slechts met zijn ontkennen, dént. Hiermede stemt 't dan toe, dat 't zich als „ratio” (hier, verstand) ook niet heeft opgeheven, zooals 't, naar de andere zijde zijn uiterste sensualisme verloochende, toch niet minder gewaar wordt en ondervindt. 't Ontkent niets anders, dan hetgeen zijne elkánder ontkenkende eenzijdigheden ontkennen; 't is eenerzijds niets anders dan deze wederkeerige ontkenning. Wat 't echter anderzijds wel érkennen moet, is, dat 't met de gewisheid van zichzelf verzekerd is waar te nemen en over zijne waarneemsels te denken.

De eenige geestesrichting, die dan ook houdbaar schijnt,

is 't empirisme, en 't eenige, wat den geest, behalve zijne empirische onderzoekingen, nog schijnt over te blijven, is, 't empirisme, dat door zijne dubbelzijdigheid toch altijd naar de eene of naar de andere zijde kán uitvallen, tegen eigen vereenzijdigings-streven in, in 't midden te houden en *negatief* te bepalen, zoowel met betrekking tot de uiterste zinnelijkheid, als tegen 't abstracte rationalisme van 't „zuivere” verstand.

Als dit *midden* de eenheid, in den zin van ontkenning, harer uiterste, is deze geestesrichting, positief, 't wederkeerig in elkander *overgaan* van verstand en zinnelijkheid, daarmede evenzeer verzinnelijking van 't algemeene des verstands, als veralgemeening van 't zinnelijk enkele.

Empiristisch, zet de geest zich onophoudelijk over zijne enkele gewaarwording en waarneming heen, om daar even onophoudelijk toe terug te keeren en, hoewel hij zich terwille van de beoordeeling van zijnen inhoud tot zijne „begrippen” wendt (de kategoriën zijn hem leege vormen en regels, 't denken-in-begrippen een ken-apparaat, dat zichzelf in 't werk stelt en toepast op 't zinnelijk gegeven), heeft hij van 't *zuivere* denken toch eigenlijk een afkeer. *Voorstellen* wil hij zich, zoowel hetgeen hij zinnelijk ontwaart, als wat hij daarover of daarbij denkt.

In zijne „positieve” overgankelijkheid tévens 't „negatieve” midden (grens als „tusschen liggend” grensgebied), onderscheidt hij, met verschil in waardeering ('t voorstellende denken onderscheidt „zuivere” begrippen, om die echter voor „spoken” te houden), tusschen de *zinnelijke wereld* en de *wereld der denkbaarheden* (mundus intelligibilis), die dan bij gelegenheid 't karakter van „boven-zinnelijke” wereld aanneemt. Thuis is hij echter in de *wereld zijner voorstellingen*, waarin hij zich evenzeer van zichzelf vervreemdt, als 't vreemde zich toeigent.

De wijsbegeerte der ervaring is in zekeren zin de algemeene filosofie. Hierbij bedenke men, dat „algemeen”

dubbelzinnig en „wijsbegeerte der ervaring” op twee wijze te denken is : als een aan de ervaring (als vooropzetsel) *gebonden* denken en, als 'n denken, dat de ervaring doordenkende en dus niet zonder ervaring, deze te boven gaat en *vrij* is.

Nu is elke bijzondere filosofie bijzonder door de wijze, waarop in dien geest de verhouding van denken en werkelijkheid gedacht wordt. De wijze echter, waarop deze verhouding gedacht wordt, is de wijze, waarop in dien besonderen geest de idee of de waarheid tot stand komt. Dit beteekent dan al dadelijk, dat die bijzondere denkwijzen niet gedeeltelijk waar zijn, want zij houden in of „zijn” ieder voor zich de *totale* idee, maar zooals deze in ééne harer vele, als standpunt vooropgezette, denkwijzen of kategorieën gesteld is.

Bepaald is eene bijzondere denkwijze slechts in betrekking tot andere ; daarom is elke bijzondere filosofie ook *betrekkelijk de absolute waarheid*, om *in de zelfde betrekking meteen absoluut onwaar* te zijn. Tegenover elkander zijn de bijzondere denkwijzen ieder voor zich waar én onwaar en bij gevolg ook niet zonder hare waarschijnlijkheid en onwaarschijnlijkheid. Welke de ware filosofie is, laat zich daarom *in dit verband* zoo weinig zeggen, dat 'n verstandig mensch met meer rede dan hij zelf wel vermoedt, al die bijzondere, elkander tegensprekende, wijzen van denken voor geleuter verklaart, om zich aan de ervaring te houden en, onder welken naam dan ook, 't empirisme als de..... ware denkwijze en de ware filosofie te stellen.

Wat hare houdbaarheid betreft, kunnen de bijzondere filosofieën zich niet beroepen op hare bijzondere denkwijzen, maar slechts op de ervaring, de voor alle geldende, algemeene inhoud.

Zij denken dus eigenlijk *niet* over 't natuurwetenschappelijke denken, maar hebben met de natuurwetenschap de ervaring als objectieve inhoud gemeen.

Aan de natuurwetenschappelijke denkwijze heeft de filosofie dan ook niet zoozeer haar object, maar

veeleer een prikkel, om van haar bezonder standpunt uit, de ervaring te doordenken, waarom 't dan ook van de zijde der natuurwetenschap heet, dat zij, daar aan den overkant, beter deden, met die elkander voortdurend tegensprekende interpretaties van de ervaring maar te eindigen, om zich liever aan de „eene en ongedeelde” natuurwetenschappelijke denkwijze te houden.

De natuurwetenschap vergeet dan echter, dat zij slechts „een en ongedeeld” is *door en in hare onbewustheid*, wat 't wezen van hare denkwijze betreft, die, als bezondere denkwijze, niet beter of slechter is dan andere bijzondere denkwijzen; maar, *die toch zeker niet algemeen mag heeten, omdat die onbewustheid eigen is aan een grooter aantal, dan de bewustheid aan den anderen kant.*

Of 'n tegenstrijdigheid dan ook „naar 't algemeene oordeel”, bijv. van de physici of wiskundigen, naar genoeg is opgelost, beteekent eigenlijk nog niet veel.

't In zich verbezonderde wijsgeerige denken heeft dus wel 't zelfde object of den zelfden inhoud als de natuurwetenschap, maar daarom blijft zij, *als wijsgeerige denkwijze*, en *door hare bewustheid*, toch niet minder onderscheiden, — wordt daardoor nog geen natuurwetenschap, maar blijft *philosophie*, om, terwille van de *ervarings*-inhoud en de *hierdoor* bepaalde, algemeene wijze van denken, *natuur*-philosophie te moeten heeten en dit, al gaat zij op hare wijze dan ook over de kennis theoretizeeren, al bemoeit zij zich met de logica of al richt zij zich in 't algemeen tot dat, wat des geestes is.

*Bezondere philosophie*, tegenover en in verband met de *natuurwetenschap* gesteld, is, hoe dan ook verder te onderscheiden, *empirisme* en blijft door hare alsnog betrekkelijk natúurlijke wijze van denken, steeds *natuur*-philosophie.

Tusschen *natuur*-wetenschappelijk en *wijsgeerig* denken ontstaat verband, zoodra 't *theoretisch* natuurwetenschappelijke denken tot bewustzijn van zichzelf komt,

om op deze wijze de *overgang* van natuurwetenschap tot natuurphilosophie te zijn.

Door zijne innerlijke negativiteit en tegenstrijdigheid is 't empirisme, — d.i. de bijzondere filosofie in haar onderscheid tegenover de natuurwetenschap, — in zich reeds „*scepticisme*”.

De scepsis echter kan, bij al haar twijfelen, niet ontkennen, dat hare twijfelingen *gedachten* zijn betreffende haar denken der ervaring en, zoogoed als zij moet erkennen, dat zij, twijfelende, denkt, moet zij ook toestemmen, dat zij denkend ervaart, zoodat de aan zichzelf ver-twijfelende geest ten slotte toch zijne totale *subjectieve* werkzaamheid als zijne *werkelijkheid* moet laten gelden. Wat hij slechts kan blijven betwijfelen is 't „zijn” van eene *objectieve* werkelijkheid *onafhankelijk* van en *buiten* zijne subjectieve werkelijkheid; eene objectiviteit dus, die wat anders en, naar men wel meent, ook veel verhevener is, dan eigen denkbaarheid. Dat hij echter die werkelijkheid *in eigen bewustzijn daar buiten denkt*, dit ontgaat hem dan allicht, wat dan echter niet wegneemt, dat hij — zoo doende — in zichzelf *eigen* denkbaarheid als 't *andere* daarvan denkt.

't *Kriticisme* is *empirisme* en tevens nog *natuurphilosophie*, maar zoo, dat de natuur, als het andere des geestes (als de z.g. „transcendente” realiteit), in deze denkwijze vervluchtigt tot de onbepaalde denkbaarheid van 't denkbaar onbepaalde.

In zooverre met deze denkwijze de subjectiviteit van den wetenden geest voltooid is, houdt zij ook alle bijzondere denkwijzen in, om dan echter, door haar *eenzijdig subjectivisme*, zelve weder eene *bezonderheid* van denken te zijn, niet zoozeer van belang tegenover een evenzeer eenzijdig objectivisme, dat uit haar voortkomt, of, waar zij uit voortkomt, maar als *moment* in de *algemeene denkwijze van de zelfbewuste rede*.

Zoo blijkt dan de *kritische denkwijze overgang* en „ver-

*band" te zijn van natuurwetenschap en dat denken, dat als 't zelfbewuste denken der „rede", alle bijzonderheden van zichzelf als bijzondere wijze van „denken" én „zijn" voortbrengt en in zijne eenheid terugneemt.*

Dit nu verder uit te werken, zou mijn onderwerp te buiten gaan. Daarom eindig ik met op te merken, dat de *wijsbegeerte aller wijsbegeerten, als wetenschap der wetenschappen, juist omdat HEGEL spreekt van de „Wijsheid der Indiërs en Aegyptenaren", den naam van „Wijsheid" verdient, door BOLLAND haar reeds lang gegeven. Begin en einde toch buigen in elkander terug, om dan niet meer in 't bijzonder begin of einde te zijn.*

*'t Begin en beginsel aller weten en wetenschap is het ware, dat is en zich doorlopend waar maakt.*

*Wageningen, Mei 1920.*

---



# PLATO'S LEER VAN APEIRON, PERAS EN KOSMOS IN DEN PHILEBUS

DOOR

CH. M. VAN DEVENTER.

---

Met STALLBAUM, BURY en NATORP is men al goed voorzien tot onderzoek van den *Philebus*, en hier meent men thans enkel nog *iets* bij hun gaven te voegen, op nieuw de tergende leer van het *peras* en *apeiron* nagaand en daaraan PLATO'S kosmos-leer voor dezen dialog verbindend <sup>1)</sup>.

§ 1. In zijn jongeren tijd met dramatiek en lyriek zwelgend in de wereld van waarneming, verwierp PLATO die met zijn leer; later, meer gematigd in kunst van tooneel en ontboezeming, geeft hij steeds meer wijsgeerige aandacht en waarde aan de zinlijke ervaring.

---

1) Men raadpleegde de volgende werken.

STALLBAUM'S uitgave; uitgave van R. G. BURY (CAMBRIDGE, 1897, uitverkocht, naar het schijnt); NATORP, PLATO'S Ideeenlehre (1903); S. MARCK, die Platonische Ideeenlehre in ihren Motiven (1912); F. HORN, Platonstudien (1893); L. PFLEIDERER, SOKRATES und PLATO (1896) en SCHLEIERMACHER'S vertaling (1826).

Voorts de handboeken van GROTE, PLATO enz.; H. GOMPERZ, Griechische Denker; H. St. CHAMBERLAIN, I. KANT (1905).

Men wijst bovendien op een zeer lezenswaarde studie van C. BELLAAR SPRUYT in de Versl. en Meded. d. Kon. Akad. v. Wetenschappen, Afd.

T. v. W. XV.

De *Philebus* hoort in de tweede helft. Schraal van dramatisering en uitvallen, is hij des te rijker aan ervaringsmateriaal, des te rijker ook aan besef, dat ook de zichtbare wereld wetenschappelijk ontginbaar is. Vroeger hoogstens een lust voor de oogen des lijfs en de poëzie, werd die wereld thans een schat voor den geest, een steun voor den wijze, een les voor den strever naar het Goede.

Anderen óók, doch vooral NATORP heeft men te danken voor dit inzicht, hier aanvaard, al mag men zich in zoo iets nooit zéker wanen. NATORP vooral; in den *Phaedo* reeds wees hij de schets van een *ervaringsleer* aan, die uitgaat boven de eenzijdige Eleatiek en den grondslag legt voor de wetenschap van de *genesis*, en steeds ging PLATO verder, de grondslagen der ervaringswetenschap ontginnend, tot hij ten slotte de gedachte *kosmos* daaraan verbond.

Men eert en dankt hier NATORP, doch men acht hem eenzijdig en té zeer geneigd PLATO geheel streng-getrouw aan zijn *logisch-kritisch* streven te maken. Hier meent men, dat PLATO, óók toen hij kosmos aan zijn logika wist te hechten, nooit zekere dogmatistische gedachten opgegeven heeft. Nooit verwierp hij den stroom van HERAKLEITOS; nooit erkende hij in kosmos *volstrekt* blijvende bestaansvormen, nooit ook verwierp hij de hoofdlijnen van kosmos als een buiten-menschlijke stichting en altijd bleef hij de leiding van een *Rede* voor Kosmos aanvaarden.

De *Timaeus*, het machtigste werk over Kosmos, verkondigt met beslistheid, dat de verschijnselen steeds in streaming zijn; dat de dingen steeds veranderen; dat

---

Letterkunde, 1e Reeks, 2e dl., 1e stuk, blz. 9—38, 1885): Over de beteekenis der woorden *apeiron* en *peras* in PLATO'S *Philebus*, — al zal men hier ook van hem afwijken.

Over de leer van het Hoogste Goed, ook in den *Philebus* (hier niet behandeld), had het Tijdschr. v. Wijsbegeerte een leerzaam opstel van Dr. H. F. DE GRAAF, het hoogste goed enz. (XII, 404, vlgg., Oct. 1918).

de kennis van de verschijnselen een kennis van de tweede soort en rang, dat de kosmosleer een leer van *gissing* naast de zékere leer der begrippen is, en óók — want al kan men het ver brengen met een poging om de leer van den *Timaeus* enkel als een schets van *menschlijke* geesteswerkzaamheid te verstaan, gehéél gelukt dit toch niet — moet men wel als PLATO'S bedoeling ook voor den *Timaeus* vasthouden, dat kosmos het werk is van een buiten den mensch uitgaande Rede.

§ 2. Men onderstreept thans déze platonische gedachte: er is Zijn in de Wording, *Blijven* in het *Veranderlijke*, — maar dan een *blijven-met-voorbehoud*, een *betrekkelijk* blijven; kosmos is een bouwsel van veranderlijke verschijnselen met een plan; een plan *betrekkelijk* bestendig te achten, *betrekkelijk* zoo stevig en schoon, dat men het werk van Rede er in zien moet, maar toch *betrekkelijk*.

Dit kan men uit den *Timaeus* putten; de *Philebus* (vroeger geschreven waarschijnlijk) spreekt van het *gewordene zijn*<sup>1)</sup>, en van wording naar het Zijn<sup>2)</sup>, en stelt daarmee een Zijn in de Wording, een *Blijven* in het *Veranderlijke*, — doch acht dit *Blijven* vooral niet *volstrekt*: het oxumoron *gewordene Zijn* waarschuwt reeds; de dingen (zon, maan, sterren enz.), en de verhoudingen in hun loop (jaren, getijden, maanden, dagen) zijn gewis van veel blijvendheid, — maar de *Republiek*<sup>3)</sup> vermaant ons: van de *volstrekte* bestendigheid in hun loop mag men niet zeker zijn<sup>4)</sup>.

De toevoeging *betrekkelijk* laat PLATO aan den lezer over; dat hij ze bedoelde kan o. a. de *Timaeus* leeren,

1) 27B, *gegenémene ousia*.

2) 26D, *genesis eis ousian*, waarvan, zie zijn KANT, CHAMBERLAIN maakt: de *voortbrenging* naar het zijn. Blz. 442, 459.

3) 530B. — Verg. bij § 2: Aanhangsel a.

4) Ook uit de kosmos-fabel van den STAATSMAN kan men zeker wel een wantrouwen in de *volstrekte* vastheid van kosmos opmaken.

en er zijn ook wel kleinere aanwijzingen <sup>1)</sup>: trouwens, in de *ousia* van den *Philebus* zal wel niemand een volstrekt en onveranderlijk blijven zien. Nochtans onderstreept men hier: de zinnenwereld is een kosmos *met voorbehoud*, het Blijven in het Veranderlijke een *betrekkelijk* blijven, — om ook aan de leer van *peras* en *apeiron* wel een zeer groote, doch geen overdreven strekking te geven.

§ 3. Met geweldige worsteling aan een duister besef ontrukkt toont deze leer aan haar heerlijk lijf diepe schrammen van den strijd tusschen een veeleischende denkbegeerte en onduidelijke gedachten; een heerlijk lijf voor PLATO zelven, die er een nieuw licht voor kosmos van uitstralen zag; heerlijk ook voor ons, meent men hier, al moet men aan den titanischen beginners-arbeid nóg zooveel weg- en bij-werken.

PLATO zelf brengt déze leer in nauw verband tot het vraagstuk van *Eén-en-Veel* (16B), — acht hij dit vraagstuk opgelost?

Met minachting wat platte opvattingen wegschuivend (14D), erkent hij, dat nog *ernstige* punten overblijven (15A): acht hij *die* opgelost?

*Ja*, zoo men NATORP's verklaring aanvaardt, — en hier doet men dat ten deze —; *ja*, want alleen dàn verstaat men het vraagstuk goed, zoo men er een vraagstuk van *kennen* in ziet, niet van *zijn*, en begrijpt, dat de grondslag van alle kennis het *oordeel* is, hetwelk naar zijn wezen het menigvuldige vereenigt. Wie oordeelt: dat huis is groot, dat huis is wit, dat huis is van marmer, dat huis is klein-van-deur, — al te gader oordeelen, die „dat huis” doen kennen —, brengt *véél* tot *één* krachtens

---

1) Hoe kon het NATORP ontgaan (verg. o. c. 193), dat PLATO eene *betrekkelijke* wording bedoelt, als hij in *Republiek*, 509B, de zon *ongeworden* acht (*ou genesis auton onta*)? Betrekkelijk, t. o. v. de dingen die door de zon ontstaan en groeien. De zon is toch wel het *zichtbare* bij uitnemendheid (verg. 508B), en het *zichtbare* dàar en elders een naam voor het veranderlijke.

het wezen der logika, en men miskent den aard van het vraagstuk, zoo men anders ziet en, in dogmatischen trant, vraagt, hoe het toch kan, dat één over veel verdeeld is en of dat ééne wel op zich zelf bestaat en bestaan kàn.

Men hoopt hier NATORP-zelf nu goed te verstaan, en wijst er met hem op, dat nu ook het verband met het vraagstuk van *peras* en *apeiron* bloot ligt, want door die oordeelen stelt men *bepalingen* (*perata*) van datgene wat daarvóór *onbepaald* (*apeiron*) was <sup>1)</sup>.

§ 4. Maar bij *die* vereeniging van *één* en *veel*, van *peras* en *apeiron*, blijft PLATO niet staan; gemakzuchtigen doen zoo (16E), doch de ware zoeker erkent een gave der goden in het voorbeeld der *ouderen* (16C, 16E) en volgt na.

Want de *ouderen* — wie het waren, weet ook PLATO niet juist —, ontevreden vaak met één groep voor een groote veelheid van dingen, schoven tusschen het Eene en het Vele *tusschen-groepen* <sup>2)</sup>, zooals bij de gesproken en de muzikale klanken. Zij spraken niet alleen van *letters* en *letter*, doch ook van *klinkers* en *halve klinkers* en *medeklinkers*, en de laatste groepen splitsten zij wéér, — iedere afdeeling heeft één kenmerk, voor al haar leden geldend en die tot één brengend (17B, 18A-D) —, en voor de muzikale klanken deden zij desgelijks (17C-D).

De ware zoeker nu zal, naar dit eerwaardige voorbeeld, in één *veel-en-één*, engere *veel-en-één's* brengen, zooveel hij maar kan, telkens weer ieder véél een eigen kenmerk gevend, dat de leden tot één brengt (verg. 16D-E). Klaarblijkelijk is het de *stelselmatige klassificering*, waarop PLATO hier aandringt met een *verdiepte opvatting* van het vraagstuk van één-en-veel, en het is aan deze *verdiepte opvatting*, naar men hier meent, dat hij zijn eigen leer van *peras* en *apeiron* weldra verbindt.

1) Verg. Aanhangsel b.

2) 16D, *metaxu* en *ta mesa* in 17A.

De voorbeelden — vooral dat van de *letters* — zijn sprekend; toch doen wij lateren wellicht goed met óók te denken aan zoo iets als *dier* en *dieren*, met de *tusschen's* van land-, lucht-, waterdier; klauw-, hoefdier; teen-, zool-ganger; paard, rund, schaap enz., om ons zelf goed voor te houden, dat bij déze behandeling der opgave de leden der veelheid onderling gescheidene en zelfstandige individuen zijn, en zij nu nog enkel zich bemoeit met *discrete* eenheden. Er is reeds allerlei eigens van PLATO in dit deel der leer; niet enkel de *kritische opvatting* van één-en-veel, doch ook de *tusschen's* en de stelselmatige klassificatie. Kinderspel voor ons, was de laatste toen een vrucht vån en vóór mannen, en PLATO zelf gaf (in den *Sofist* en in den *Staatsman*) wel de eerste uitvoerige voorbeelden, die ons wat zonderling aandoen; die naast den ernst van het streven ook onbeholpenheid van daad toonen, en wellicht (in den *Sofist*) satire inhouden, en ook wel eenigen humor over het schoolmeesterachtige van de taak. In den *Philebus* onthoudt PLATO zich van een *streng*e en *scherpe* klassificeering der *genietingen* (20 B. C.) en haast hij zich naar een andere toepassing van het *peras* en *apeiron*, die ook voor ons nog mannenwerk is, en een titan eischte om zulk een schat op te delven.

§ 5. PLATO wendt zich hier tot een nieuw gebied van gegevens der werkelijkheid, door ons de *continue grootheden* genoemd <sup>1)</sup>, warmte, snelheid, droogheid enz.; *continue*, *vloeiende* grootheden, *extensieve* en *intensieve* beiden, maar de laatsten beschouwt hij vooràl. Dit is

---

1) Verg. SPRUYT (o. c. blz. 24), die echter ten onrechte aan PLATO een onzuiver gebruik van het woord *on* verwijt, (26). Het woord *on* toch is daar gelijk te stellen met óns *zaak* of *ding*, en even algemeen in gebruik.

Verg. ook NATORP (o. c. blz. 306), waar evenwel het onderscheid *tusschen poson* en een *peras* als *poson-bij-uitnemendheid* uit het oog verloren schijnt, alsmede dat het *peras*, door PLATO zoo gencemd, een *verhouding* is *tusschen twee posa*.

wel duidelijk, en het is dan ook enkel met *losse zeggings*, dat PLATO, gelijk hij doet, beweren mag zijn onderzoek thans uit te strekken over *alle „dingen”* (*panta ta nunonta*, 23C), want over de *continua* enkel gaat het.

Maar niet met een classificatie, die met kenmerken warmte van droogheid, en droogheid van snelheid enz. onderscheidt en dus *soorten* van *continua* stelselmatig groepeerd, maar met een eigenaardige classificatie van de veelheid, die *in ieder continuum schuilt*, daar het een onbepaald aantal van *bijzondere waarden* aanbiedt, waarden, voor de intensieve *continua* ook *graden* te noemen, een naam door PLATO zelf evenmin genoemd als *continua*, terwijl het woord *vloeien* even optreedt (24D).

Hij zelf spreekt van het *warmere* en *koudere* enz. in comparatieven vorm; van dingen, die *méér* en *minder* worden en *zээр* en *zwak* hebben; hij spreekt ook van het *hoeveel* of *zooveel* (*poson*, 24C-D), dat door het *zээр* en *zwak* verjaagd wordt, en *méér-en-minder* is voor hem het ééne kenmerk voor alle *continua*.

Men onderscheide hier wel tusschen PLATO's eigen woorden en de verklaring nu gegeven. Voor PLATO zijn de *continua* zeer zeker concreet, doch steeds vloeiend en nooit bij een vaste waarde blijvend dan in het ééne voorname geval, dat er opheffing van het vloeien is, en deze opheffing is gebonden aan het *peras*. In andere gevallen is er geen eind (*telos*) aan het vloeien, en de vaste waarde (het *zooveel*, *poson*) wordt steeds verjaagd. Dit zijn PLATO's eigen woorden. Maar men mag en moet verklaren uit de gedachte van steeds weer wegvloeiende *waarden* (zooveel's, *posa*) voor ieder oogenblik, en in zoover bergt het continuum, als *apeiron*, een onbegrensd aantal *bijzondere waarden*. De tekst van (24A-D) waarborgt de juistheid van deze opvatting, doch men merke wel op, dat dit *poson* niet de bepaling, grens, of waarde is, door PLATO *peras* genoemd, al zou dat woord voor die *bijzondere bepaling* aangewezen schijnen.

Want PLATO — en dit schijnt men te hebben voorbijgezien — heeft nu eenmaal het woord *peras* bewaard

voor een waarde-*bij-uitnemendheid*; ieder *peras* is zeker een *poson*, doch alleen *die zóóveel's* noemt hij *perata*, die niet enkel concreta, doch *bestendige* concreta stichten: hier komt men bij het hart der *peras*-leer van den *Philebus* <sup>1)</sup>.

§ 6. Méér nog. Niet enkel door de woorden geleid, maar vooral om zakelijk besef koppelt PLATO steeds de termen eener tegenstelling aaneen: het warmere-en-het koudere; het droogere-en-het-nattere enz.; ook dit zag men voorbij. Het *poson*-*bij-uitnemendheid*, *Het peras*, is niet vooral een waarde van warm of koud, die bestendigheid in de concreta sticht, doch vooral een *verhouding*, een *juiste* verhouding tusschen de waarden van warm en koud onderling vergeleken, en met *dit peras* bindt PLATO kosmos aan logika: de tekst van (25A-B) stelt den zin van *peras* als een *verhouding* buiten kijf, en (25D-E) versterkt hem, het *juiste* tevens aanwijzend.

Niet alles is zoo primitief als het eerst lijken kan. Warmte, als abstractum, is voor de voorstelling een *vloeiende* grootheid, doch *onbestendige concrete* warmte-toestanden zijn èn concreet èn vloeiend, al hebben zij op ieder moiment een *zooveel*. Doch dat *peras*, dat *poson*-*bij-uitnemendheid* <sup>2)</sup>, als verhouding van warmte-zooveel en koude-zooveel de bestendigheid stichtend, wat hebben *wij* daaraan?

Hier nu, zoo ooit, is er reden de spreuk van het kind en het badwater te gedenken. Wij kunnen lachen om die onbeholpen natuurleer van warm-koud, nat-droog, veel-weinig, snel-langzaam, groot-klein (25C), — niettemin had zij een kern, welke ook nog de kern van onze natuurleer is, en heeft PLATO die met sterke hand uit zijn onbeholpen

1) Verg. Aanhangel *c*.

2) PLATO zelf noemt het *poson* niet een *peras* en gebruikt nergens de toevoeging „*bij uitnemendheid*”. Hier voert men ze in om bij den lezer van dezen dag misverstand te voorkomen.

Verg. voorts hierachter Aanhangel *e* over den passus 31C vlgg.



stof losgewrikt, doorgrondend het continuüm met zijn vloeiend *poson*, en de verhouding van twee *posons* voor een *bestendigen* toestand: die verhouding, zelve óók weer een *poson*, is het *peras*, een *poson* dus *bij uitnemendheid*.

Vooreerst toont die bestendigheid zich als een *evenwicht*, zoo de factoren aan elkaar *gelijk* zijn; er heeft een verevening plaats van *dynamische* tegenstellingen, met een nieuweren term, en deze verevening <sup>1)</sup> scheidt een *norm*, zooals de *gezonde* staat er een is (26A), en ieder *jaargetijde* een ander (26B-C). Maar dan, er zijn nog andere kwantitatieve verhoudingen dan gelijkheid (25A-B), die de bestendigheid in den loop der hemellichamen bepalen en daarmee de *herhaling*, van jaar, getijden en maanden (30C), regelend de snelheid en den afstand dier lichamen.

Men blijft hier, en moet blijven, zeer elementair, maar om dat elementaire is het te doen, en als wij deze elementaire beschouwing samenvatten tot het beginsel van evenwicht en de bestendigheid in den loop der dingen (daarmee ook die der dingen zelve), — alles dan *betrekkelijk* —, tot het beginsel dus der gebondenheid van het *behoud* in het stroomende, het Zijn in de *Wording*, de *ousia* in de *genesis*, aan *bepaalde kwantitatieve verhoudingen* van machten, krachten, oorzaken, grootheden of wat ook, — dan is PLATO's groote daad als een schat ook voor ons getoond, want ook voor ons ware kosmos niets, zoo niet allerlei *blijven* er met meer of minder kracht in optrad, en ook voor ons is dat *blijven* aan kwantitatieve betrekkingen gebonden.

Met zijn *bewoording* heeft PLATO zeker óók te worstelen, en het woord *ousia* in betrekking tot *genesis* spreekt hij niet dadelijk uit. Eerst noemt hij *genesis* alleen, en wel als *verwekking*: „uit die tegenstellingen worden door het *peras* zekere dingen verwekt”, staat er eerst

---

1) PLATO heeft noch de term *evenwicht*, noch *verevening*, hoewel ALKMAION reeds van *isonomia* sprak. De *gedachte* echter wordt geraakt in de uitdrukkingen *orthé koinoonia* (25E) en *harmonia* (31D).

(25E) <sup>1)</sup>; langs enkele voorbeelden: gezondheid, muzikale harmonie, getijden, gemoedsevenwicht ook, komt hij dan tot de *ousia* van dat verwekte, dat nu ook het *gewordene* kan zijn (26E), en deze *ousia* kan nu de paradoxale uitdrukking *gegenémené ousia* (27B), het *gewordene Zijn* tot naam krijgen. Maar de zaak is duidelijk: het *peras*, de kwantitatieve verhouding tusschen de termen eener tegenstelling bij verevening, het *poson*-bij-uitnemendheid, is het kenmerk van kosmos, als voorwaarde van het *blijven* <sup>2)</sup>.

Wat nu is hierin van PLATO zelf, en wat van anderen?

De historische toelichting stelle allereerst vast: de kosmosidee is niet van PLATO afkomstig, doch door hem aan voorgangers ontleend; hij echter bezag de continua gelijk hij dat deed, en hechtte daarmee kosmos aan zijn kritische logika, tevens de gedachte van *kwantitatieve verhoudingen* in kosmos voor blijvende zaken, zoo niet geheel uitvindend, dan toch verscherpend en vastleggend. Maar de kosmos-idee nam hij over, en dit verklaart al reeds, waarom de voorbeelden van zoeven meer aanwijzingen zijn dan sterke illustraties.

In PLATO'S tijd was reeds allerlei natuurfilosofie in omloop, zooals blijkt uit *Symposion*, *Phaedo* en *Timaeus*, en ook uit andere bronnen bekend is. In den *Philebus* kon PLATO zich daarop beroepen zonder ze te noemen, en de rede van ERYXIMACHOS in *Symposion* (186—188) leert al: de natuurmachten (warmte, koude, droog, nat) komen, onder de leiding van den *gematigden EROS*, tot harmonie en gematigde menging, maar de *overmoedige*

1) Men neemt hier in 25E de lezing aan: *Geneseis tinas aph' hekastoon autoon sumbainein*, en vertaalt „dat zekere verwekkingen uit ieder van hen (nl. die tegenstellingen) voortkomen”, of, wat lossers: „dat uit die tegenstellingen telkens zekere dingen verwekt worden [door het *peras*]”.

Men vertaalt dus een weinig anders dan STALLBAUM het doet.

2) CHAMBERLAIN verwijt dus wel ten onrechte aan PLATO, o. c. 524, dat deze, door de levende wezens niet genoeg te beschouwen, geen behoorlijk Zijn in het Worden vinden kon, en CH. vergeet tevens, hoe alle zijn in het Worden slechts een *betrekkelijk Zijn* — en — Blijven is.

EROS voert hen tot verstoring van orde (188); de geneeskunde verzoent de tegengestelde factoren (warmte, koude enz.), en wekt ook de juiste verhouding tusschen vulling en leeging (186, C-D). — De *Phaedo* spreekt van werken van ANAXAGORAS en anderen (97B-98B), en naar men weet, was in Athene ook de leer van een zijner volgelingen, DIOGENES DEN APOLLONIAAT, wel bekend <sup>1)</sup>. — De *Timaeus*, PLATO's hooglied over Kosmos, is als het ware opgedragen aan PYTHAGORAS en zijn school, die ook reeds de tegenstelling *peras* en *apeiron* uitsprak (aanknoopend aan het *apeiron* van ANAXIMANDER), schoon met andere strekking dan PLATO er aan gaf. In't bijzonder moet men voor dézen *Philebus*-passus aan den merkwaardigen Pythagoreër ALKMAIOON denken <sup>2)</sup>, die de gezondheid zoekt in de *isonomia* der machten nat, droog, warm, koud enz., en met dit *isonomia* — gelijkgerechtigdheid, gelijkverdeeldheid — al dicht bij ons *evenwicht* komt, terwijl hij mede de gezondheid legt in de juist gemetene menging van nat, droog enz. Op ALKMAIOON vooral wijst déze plaats van den *Philebus*.

De kosmos-idee dus is niet een vondst of verovering van PLATO, doch wat hij vinden en veroveren moest, was de verbinding van die idee aan Een-en-Veel, aan de logika, aan de wijsbegeerte, en hij deed dat met *zijn* arbeid over de continua en hun *peras*. <sup>3)</sup> —

Evenwel, de eindelijke, meer besliste aanvaarding van Kosmos komt eerst wat later, als PLATO hem hecht aan het beginsel van ANAXAGORAS, en dan tevens de *peras*-leer voltooit.

1) Verg. DIELS, Vorsokratiker (2e dr.), I. 340.

2) *Ibid.*, 100, en GOMPERZ, o. c. I. SPRUYT (33, 34) laat ten onrechte dézen *Philebus*-passus de bevoorrechting van *eenvoudige* getallenverhoudingen leeren, waar toch de door SPRUYT zelf (32) aangehaalde plaats juist het tegendeel verklaart. Voorts ziet SPRUYT, evenals NATORP (305—310), voorbij, dat PLATO een *poson-bij-uitnemendheid* stelt, en dit *peras* de onderlinge verhouding is van de *posa* dertwee termen eener zelfde tegenstelling bij een *blijvenden* staat. — Verg. Aanhangsel i.

3) Verg. Aanhangsel d.

Doch enkele vragen eerst nog. Heeft PLATO nu inderdaad het *verdiepte* vraagstuk van Een-en-Veel (zie § 4) voor de continua opgelost, en een *stelsel* van *tusschen's* ingeschoven tusschen het Vele (*apeiron*) en het Eene? Brengt hij veeleer niet slechts één *tusschen* maar aan met zijn *peras* als *poson*-bij-uitnemendheid?

Gissenderwijze in PLATO's geest antwoordend, meent men hier: voor ieder ding der natuur is er inderdaad één *peras*, dat het *blijven*, de bestaans-norm, het behoud kenmerkt, doch dit *peras* is voor ieder ding een ander. Met een hedendaagsch voorbeeld: voor den *mensch* is 37° C. aanwijzing op het warmte-koude-*peras*, voor *dieren* is de waarde een andere, voor *ijs* weer anders. Er is dus een veelheid van *perata* in de natuur, die wederom ver-stelseld kan worden, al geeft PLATO geen aanwijzing op het *hoe* 1).

Een andere vraag: waarom geeft PLATO niet zelf één woord en kenmerk aan de *perata*; waarom stelt hij wel den *eisch* daartoe, doch dien zelf niet vervullend? 2) Wij spreken van *verhoudingen*, had PLATO geen woord daarvoor? *Moest* hij zich behelpen met een overigens zeer duidelijke omschrijving (25A-B) en een enkelen maal met het niet zeer handige *arithmos*? De Grieksche wiskunde kende toch niet alleen het door PLATO óók aanvaarde woord *analogia* (evenredigheid), doch tevens het stamwoord *logos* voor *verhouding*; waarom brengt PLATO dat hier niet te pas? — Wederom gist men hier, en thans tweeërlei; *vooreerst*, de uitdrukking *logos* was *toen* wellicht voor wiskundige verhouding nog niet algemeen gangbaar; *ten tweede*, het woord *logos*, toen al rijk aan betekenissen, zou PLATO's leer zeker niet, met nóg een beteekenis, verbeterd hebben; tot ons

---

1) Men vergelijke den uitval van STAATSMAN 285A B, waar PLATO aan anderen een te-kort in klassificatie-zin verwijt, hoewel het daar toch óók gaat om de vastlegging van een soort van meten, die telkens maar één juiste maat aangeeft.

2) 25D. — Verg. Aanhangel g.

geluk dan gewis verwierp hij hier dat woord, al hadden wij gaarne een anderen en ondubbelzinnigen term van hem vernomen.

§ 7. De naam kosmos was in het voorgaande door PLATO zelf nog niet genoemd en de zaak slechts even, schoon beslistelijk, aangewezen: er is een *blijven* (betrekkelijk dan) in den loop der dingen in de natuur en in die dingen zelf; de natuur heeft een *plan*, een *norm*, die zich handhaven onder allerlei felle wisseling, en voor dat plan geldt het *peras*.

Voortgaande komt PLATO tot een nieuw beginsel, en dan voltooit hij zijn schets (want méér dan dat wordt het toch niet), den naam *kosmos* tevens invoerend, het planmatige herhalend, het verband tusschen *mensch* en *wereld* toelichtend, — en dat alles om de *oorzaak* van kosmos te stellen en te loven. Waren straks PYTHAGORAS en ALKMAIOON herauten voor hem, nu is het ANAXAGORAS, gesteund wellicht door zijn jongere DIOGENES VAN APOLLONIA, en beide om de gedachte: *kosmos is het werk van Rede*, — een beginsel door ANAXAGORAS ingeleid, (maar met een tekort aan volhouden (in den *Phaedo* scherp gegispt)<sup>1)</sup>, en door PLATO met groote draagkracht overgenomen.

Waar de opleiding van de *peras*-leer aanvangt (23C-D), stelt PLATO vier soorten van „dingen”. De drie eersten zijn: het onbepaalde (de continua, *apeira*, de onbestendige, vloeiende concreta, die telkens voor iederen term eener tegenstelling een vloeiend *poson* hebben); het bepalande (*peras*, de verhouding tusschen twee *posa*, die bestendigheid, *ousia*, geeft), en het *mengsel* van beiden (het *mikton*, de bestendige concreta), en over dit drietal sprak men tot dusver. Het eerste levert warmte-koude, snelheid-traagheid enz., en daarmee stormen, ziekten enz., alle onbestendige concreta; het tweede is een *abstractum*, een kwantitatieve verhouding, en te samen *gemengd* geven zij de *bestendige* concreta (ge-

1) PHAEDO, 98B, vlgg.

zond lichaam, zon, sterren, jaren, maanden enz.), die door het *peras*-(bij-uitnemendheid) derhalve gewaarborgd zijn.

Doch er is een *vierde* „ding”, de *oorzaak* (of *grond*, *aitia*) van de vereeniging van *apeiron* en *peras* (23D), en daarover spreekt PLATO wat later eerst nader, na herhaald aankondigen (23D, 26E, 27B), en dan ook eerst noemt hij het *woord* kosmos (28E, 29E). En met dit *vierde*, plechtig binnengeleid, niets anders dan de *Rede* (*nous*), die in het heelal heerscht en ook in den mensch (29E, 30A vlgg.), is de schets af.

De Rede, die het Heelal leidt (28D), en jaren en getijden en maanden samenschikt en ordent (30C), en in het menschlijk lijf behoudskracht (*somaskia*) brengt, en, door geneeskunde, herstel na verstoring (30B), — maakt de leer van *peras* en *apeiron* dit *vierde* als *oorzaak* (of *grond*) noodig in den platonischen gedachtengang en gelooft PLATO in ernst, dat het Heelal door Rede geleid wordt?

§ 8. NATORP (311 vlgg.) heeft moeite om op de eerste vraag een beslist antwoord te vinden, en eerst na veel overleg komt hij tot een zeker *ja*, dat verwantschap toont, doch geen gelijkheid met het *ja-en-nee*n, hier met voorbereiding en aanhangsel aangeboden.

NATORP's verlegenheid komt wederom voort uit de miskennis van het *peras* als een *poson-bij-uitnemendheid*, en mede uit de vrees om in PLATO ook maar iets van den dogmatist en theologant te zien, en iets anders dan den Kantiaansch-kritischen logikus tegen allen schijn in.

Doch wie het voorgaande overzicht aannam, voor hem is de zaak eenvoudig. De *ousia* der *genesis* is voor PLATO niet *alle* concreetheid zonder méér, doch allereerst het (betrekkelijk) *blijvende*, het blijvende van jaren, getijden, maanden, dagen (en daarmee het blijvende van zon, maan enz.), en *dit* blijvende werd niet bereikt door een *poson-zonder-méér*, doch door een zekere *juiste* verhouding, door een *poson-bij-uitnemendheid*, door een

*keuze-poson*. In het *derde* geslacht, dat der *mikta*, der (betrekkelijk) *blijvende* concreta, is *dit* peras *voorhanden* als kenmerk van kosmos, — maar *hoe* het er in komt, zoo men dat *verklaren* wil, dan is een *vierde* „ding” noodig, dat het *bij-uitnemendheid*, dat de *keuze* verklaart niet alleen, maar het ook *aanbrengt* en daarmee het *blijven* sticht: een oorzaak of grond dus.

PLATO wil *verklaren*, en *in zoover* was dat „vierde ding” *nóódig*, en hij neemt er voor — hier raakt men tevens de tweede vraag reeds — hij neemt er voor ANAXAGORAS' Rede (*nous*) en zeer bepaald als Wereld-Rede, die het *primaat* boven de menselijke rede heeft (30, B-C).

Zien wij allereerst nu, of de Rede iets met *keuze* en *bij-uitnemendheid* te maken heeft, dan vinden wij het spoedig, al zegt PLATO dat zelf niet. De Rede is het logische denken, en het logische is inderdaad een *kiezende* functie van het denken, daar het *zin* en vervolgens *juistheid* in de *oordeelen* eischt. Men behoeft toch niet met DESCARTES het oordeelen een zaak van *vrijen wil* te achten om in te zien, dat het een *keuze* doet, vrij of niet, als het voorstellingen verbindt, en niet zoo maar in het blinde of wilde alle verbindingen toelaat, doch alleen *zin-hebbende*. „Theaetetus zit” heeft *zin*, óók zoo Theaetetus staan mocht, en zelfs „Theaetetus vliegt” heeft *zin*, doch „Theaetetus is twee rechten... ? Een oordeel, dat ons iets aangaat, en een wetenschappelijk oordeel allereerst, heeft *zin*, *logos* (daarom dan ook heet het *logos*) door een keuze, die terstond een chaos van „onzinnige” verbindingen afzondert en verwerpt (en dus ook met *begrenzing* werkt), daarna met het *juist* en *onjuist* nader kiezend en begrenzend: aan het diepste wezen der logika is dus het begrenzen, het beslissende kiezen gebonden <sup>1)</sup>.

1) Men kan hierbij denken aan de leeringen over de *koinoonia genoon* en den *logos* van den *Sofistes*. — Vergelijk ook NATORP'S eigene schoone uiteenzetting over de betrekking tusschen SEIN en SOLLEN (191), die logika tot ethika in zeker verband brengt.

Het logische denken wekt en maakt ook *blijven*, en niet enkel, wijl het tot *algemeene* uitspraken voert, maar ook in het zoeken naar het *juiste* oordeel, wàar ook. In „Theaetetus zit” is het *blijven*, zoo dit oordeel juist is, want met die juistheid is een feit vastgelegd, en men kan er zich altijd op beroepen, als op een feit dan en dan geschied. Ook het *klassificeeren* zoekt en maakt *blijven* en *norm*: tal van wijzigingen en verschillen in de individueele paarden laten *soort* en *norm* van paard ongedeerd.

ANAXAGORAS' *nous* was dus wel aangewezen als *vierde*, nu PLATO het *blijven*, het *behoud*, *verklaren* wilde, en men kan in de *peras*-leer van den *Philebus* een aanvulling zien van het tekort door ANAXAGORAS zelf in zijn natuurleer overgelaten met de achteloosheid, die PLATO zoo verdroot en hem zelfs tijdelijk van de natuurfilosofie afkeerig maakte (*Phaedo*, 97B-99A), wijl hij toen nog niet *behoud* aan *nous* wist te hechten <sup>1)</sup>.

Voorts is voor de naaste, de ethische opgave van den *Philebus* deze *nous*-leer van groot belang. De regelmaat, het *blijven* van dingen en verhoudingen in kosmos, is niet enkel meer een poëtische leeke-parabel, — dat had het toch wel kunnen zijn, — doch aanvaardt men den *nous* als leider van het *Al*, veel dwingender wordt dan het voorschrift, dat de mensch aan het in hem levende deel van *nous* de leiding geven moet, waar de kosmos leert, hoe aan *nous* behoud is te danken: goede redenen dus om juist hier de *nous*-leer te aanvaarden.

§ 9. Doch was zij *volstrekt noodig*; moest PLATO verklaren, moest hij een *aitia*, een grond of oorzaak stellen, te meer, wijl de *aitia* van *alle* ervaring (en dit sluit de idee *kosmos* in) noodwendig een metafysisch, dogmatisch, transcendent beginsel zal zijn? Voor de ervaringswereld in het algemeen heeft men enkel te *staven*, hoe zij *is*, en dat *is* eischt geen verdere verklaring. Zeg enkel:

1) Verg. NATORP over het Goede en Behoud o.a. 148, 165, 195.



in Kosmos gaan zekere *perata* samen met zekere gevallen van *blijven*, en spreek niet eenmaal van *bij-uitnemendheid* en *keuze*, tenzij dan als didaktische metaforen.

Doch wie zoo spreekt, bedenke nog even: wie kosmos aanvaardt, ook maar in beginsel en op de meest primitieve wijze, hij staaft niet enkel wat hij *kent*, doch strekt zijn beginsel ook uit over de onbekende *toekomst*. Met hoeveel voorbehoud ook, op een of andere wijze en min-of-meer doet men dat, en zelfs zoo onze filosofie zich verzet, onze *daad* steunt op kosmos. De *Philebus* nu, schoon bespiegelend, bespiegelt het gemoed in betrekking tot *praktijk*, en de praktijk aanvaardt een beginsel, met hoeveel voorbehoud en onzuiverheid in toepassing ook, „om den weg naar huis te vinden” (62 A-B), en laat het beginsel niet los. De kosmos-leer nu stelt in beginsel *herhaling* van het verleden en het nu voor de toekomst, en sluit daarmee een *dogmatisme* in, fenomenalistisch en niet-transcendent voorzeker, doch een dogmatisme niettemin, dat *voorspellingen* steunt, en het *uitkomen* van die voorspellingen, — *het wonder der ervaring* — doet het vizioen van een transcendent dogmatisme verrijzen, al *bewijst* het dit niet<sup>1)</sup>. Aan *alle* dogmatisme ontkomt ook de ervaringsleer niet licht.

Maar nog altijd blijft de vraag: had PLATO een *vierde* bepaald logisch-wijsgeerig *noodig*, afgezien van alle voordeelen; en daarbij, was het logisch-noodig, dat hij juist *dit* dogmatisme invoerde, dat van den *nous*, dat toch een *transcendent* dogmatisme is, en, hoe men het ook bezien wil, zich opdringt met een *metabasis-eis-allo-genos*, met een sprong van ervaring op transcendentie?

Hier meent men, dat PLATO dit transcendente dogmatisme, dit theologische dogmatisme, dezen *nous* als *vierde*, als grond of oorzaak van de *perata* in kosmos *niet* bepaald logisch-noodig had, en in zoover gaat men

1) Méér hierover in 'schrijvers studie *de Zin der Onsterfelijkheid*, in „*De Nieuwe Gids*” van Juni—Juli 1920, (slot).

met NATORP mee, en met NATORP brengt men ook *nous* en *agathon* in nauw verband (313), — doch tegen NATORP in meent men tevens, dat PLATO onomstootelijk een transcendent dogmatisme (met hoeveel voorbehoud ook, en hoeveel overlatend aan logisch criticisme en ervaring), dat hij onomstootelijk *iets* van transcendent dogmatisme aanvaardde en handhaven wilde, en voor hem de leer van den *Philebus*, èn voor kosmos èn voor de ethiek, dóór dat *iets* van transcendent en theologisch <sup>1)</sup> dogmatisme zelfs, hogere wijding en zekerheid kreeg, al onthield hij er zich van dat *iets* veel te doorzoeken, dat *iets* uit te werken, dat *iets* tot een dogmatisch stelsel te ontwikkelen <sup>2)</sup>.

§ 10. *Samenvatting.* In den *Phaedo* reeds legt PLATO den grondslag eener in de abstrakte logika wortelende logika van de *ervaring* (verschijnselenleer, leer van *genesis*). Later, in den *Philebus*, na de kosmos-idee der pythagorische school aanvaard te hebben, onderstreept hij in de leer dier idee het (betrekkelijk) *blijvende* van verhoudingen en voorwerpen in kosmos. Hij tracht dit *blijvende* aan de logika te verbinden, door uit te gaan van het logisch-kritische beginsel van Eén-en-Veel als grondslag der *klassificatie*, waarbij hij dit beginsel *verdiept* met het *tusschen*, dat trappen maakt van het uiterste Eén naar her uiterste Veel (van het Eén naar het *apeiron*); hij vindt dan *tusschen's* voor de *concrete continua* in de juiste kwantitatieve verhouding (*peras*) tusschen de waarden (*posa*) der termen van een tegenstellingscontinuum, welke juiste verhouding (betrekkelijke) *blijvendheid* sticht, èn als *verevening* tusschen tegenstrijdige natuurmachten, waarvoor hij de termen van sommige dier continua, aanziet (warmte-koude,

1) NATORP zelf (311) brengt tal van plaatsen bijeen, waarin de *oorzaak* van kosmos gepersonifieerd wordt. Terecht ziet hij in die personificatie grootendeels verbeeldingswerk, doch hier erkent men in haar óók een theologisch-dogmatistischen trek.

2) Verg. Aanhangel *h*.

enz.), en als *bestendigheid* in den loop der hemellichamen, waarbij andere continua (snelheid-traagheid, groot-klein) de *posa* en de *perata* verschaffen. Ten slotte *verklaart* hij het concreet optreden dier gevallen van *blijven* (de *mikta*) als het werk van de Wereldrede (den *nous* van ANAXAGORAS), die orde en daarmee *behoud* en *blijven* sticht <sup>1)</sup>.

### AANHANGSEL.

a. Om misverstand te voorkomen, wijst men er op, dat, met (betrekkelijk) *blijven*, op den *duur* van voorwerpen en hun bewegings-verhoudingen (zon, maan, enz., jaar, getijden, maanden, dagen) bedoeld wordt, terwijl dan *betrekkelijk* wijst op begrensdheid in duur: in kosmos is geen enkel voorwerp of verhouding oneindig in duur.

Het *betrekkelijk* heeft hier echter nog een *nevenzin*, wijzend op de vergelijking van duurlengten voor verschillende voorwerpen onderling, en verhoudingen (ordeningen) onderling beschouwd. De zon is veel duurzamer dan de plant, die zij tot wording en groei brengt; daarom is de zon *betrekkelijk* zonder wording (Rep. 509B), hoewel zij zelf toch wel degelijk tot het rijk van *genesis* behoort.

Hoe zeer men voorzichtig zijn moet om een denker gedachten toe te kennen, die hij zelf niet rechtuit uitsprak, het schijnt wel ondoenlijk om *déze* gedachte aan PLATO niet te geven, en dus om het *betrekkelijk* niet in zijn geest te achten. Men moet het voor de ervaringswereld, voor *kosmos* dus, wel met zulke betrekkelijke duurzaamheden doen, het is nu eenmaal niet anders, en hier meent men, dat PLATO niet anders dacht, toen hij *ousia* in de *genesis* erkende: als men het *panta rei* streng handhaaft, en toch *kosmos* aanvaardt, moet men tot betreklijke

1) Verg. Aanhangsel f.

*ousia* komen. Trouwens, de *Parmenides* (141E) legt verband tusschen *ousia* en *tijd*, zooals ook tusschen *wording* en *tijd* (141E), en zooals ook tusschen *wording* en *ousia* (163D). De *mikta* zijn derhalve enkel betrekkelijk duurzaam, zooals PLATO zelf insluit, als hij de onbestendigheid der hemelordeningen stelt (Rep. 530B), en daarbij onderling in duur verschillend, terwijl vermindering in duur ze doet naderen tot de *apeira* en dat *plotseling* (*exaiphnes*) van den *Parmenides* (156D), waarin men, onder méér, het minimum van duur kan zien.

b. NATORP (260) wijst er op, dat in den *Parmenides* (Cap. XXII, meer in 't bijzonder 158B-159A) „de grond is gelegd” voor het *peras* en *apeiron* van den *Philebus*, en zelfs de vereeniging van beide daar niet ontbreekt.

Hier merkt men dienaangaande nog op :

1. dat de *Parmenides* ten deze meer volstrekt is dan de *Philebus*, waar het eerste dialoog het over een zoo abstract mogelijk *apeiron* heeft, terwijl de *apeira* van den *Philebus* (23C vlgg.) steeds tot een zekere soort behooren : warmte-koude, nat-droog enz., en ook de algemeene naam *méér of minder* op een soort of geslacht wijst, n.l. van de kwantitatief bepaalbare continua ;

2. dat men het „derde uit beiden” van *Philebus* (23 C-D, 27B) inderdaad in den *Parmenides* kan vinden, doch *niet* (terwijl NATORP zou doen denken van *wel*) met de zelfde woorden ; men moet het zien in 158D, in „de deelen, die begrenzing hebben onderling en t. o. v. het geheel, zooals het geheel t. o. v. de deelen”, — wat inderdaad slaan kan op de bijzondere kwantitatieve waarden (*poson*) van een continuum, zooals de temperaturen der warmte ;

3. dat de *Parmenides*-passus niets bevat aan vermelding van of aanwijzing op het *peras* als een *poson-bij-uitnemendheid*, — welk *peras* voor den *Philebus* juist de hoofdzak is.

c. De *Staatsman* heeft in 283C-287A een beschou-

wing, waarin op de *juiste maat* wordt gewezen, en die tot opheldering van de *peras*-leer in den *Philebus* kan bijdragen. Een leerzaam overzicht vindt men bij BURY, (Appendix E), die echter te veel overeenkomst ziet tusschen dézen passus en *Philebus* 55D vlgg.

De passus van den *Staatsman* stelt, met grooten nadruk, voor de technische bedrijven een dubbele *metingskunst* vast: één, die *groot* en *klein* onderling vergelijkt, en een tweede, die een bepaalde grootte als juiste maat stelt en daarmee weer de andere grootten vergelijkt, — wat klaarblijkelijk in verband staat tot het *peras*-bijuitnemendheid, terwijl NATORP (333) dit niet in het oog gehouden heeft. —

Naar men hier meent, krijgt de lastige uitdrukking: *hé tes geneseoos anangkaia ousia* (283D) een betere en meer eenvoudige opheldering dan bij NATORP (332) in de *Staatsman*-uitgave van CAMPBELL (Oxford, 1867), al mocht CAMPBELL, na zijn eigen toelichting, aan PLATO niet meer een enigmatische bedoeling toeschrijven. Wat hier last geeft, is eenvoudig een zaak van *idiomatiek*. *Genesis* is hier *voortbrenging*, *fabricatie*, en *anangkaios* „noodig voor de mogelijkheid van bestaan”, wat toegelicht wordt door *Rep. II*, 369C.

Dat nu *genesis* hier *voortbrenging* zou beteekenen, wordt voldoende gesteund door de omgeving van deze uitdrukking, waarin *genesis* herhaaldelijk optreedt als *voortbrenging* (CAMPBELL zelf haalt minder dwingende steunplaatsen uit andere geschriften aan), en eens zelfs afwisselt met *ergasia*, en CAMPBELL verklaart dan ook de bedoelde lastige uitdrukking als: „the otherwise impossible existence of production”.

PLATO bedoelt hier nl. niets bijzonder dieps of hoogs, al voert hij waarschijnlijk een eigene en gewichtige onderscheiding in. Voor een bedrijf is het niet alleen noodig, dat de werkmán de afmetingen *onderling* vergelijkt, maar hij moet ze ook vergelijken met de *norm* van het voorwerp, dat hij fabricceeren zal. Een schoenmaker (dit voorbeeld kiest men hier zelf) moet niet alleen

zijn stukken leer meten ter onderlinge grootte-bepaling, maar ook in betrekking tot de maat van den menschlijken voet. Zonder die laatste betrekking in acht te nemen, zou hij zijn bedrijf niet kunnen uitoefenen, en die juiste maat (norm) is dus de noodwendige voorwaarde voor de fabricatie.

Indien de medespreker in den dialoog nog toelichting verlangt, het is niet, wjl de bewoording der gedachte voor hem zoo raadselachtig, doch omdat de gedachte zelf voor hem nieuw is.

d. Een ander moge het met NATORP uitvechten of *Zijn* al dan niet geen „abgebbaren Sinn” heeft dan „die Setzung im Denken” (155), en of deze uitspraak rijmt met het „konkrete Sein” en „die Existenz”, door NATORP voor den *Philebus* erkend (318). Hier houdt men hem aan dit laatste woord, en verklaart (wellicht met NATORP's instemming), dat wel is waar alle kennis over *die Existenz* in oordeelen is neergelegd, doch deze oordeelen een element inhouden wijzend op *niet-denken*. Voor PLATO nu moet er in dat element wederom een element of kiem van *bepaling*, van *peras* voorhanden zijn, dat het beginsel van kosmos, de *herhaling*, aangeeft. Er is niet alleen een stroom van verschijnselen (zinlijke objecten), doch in dien stroom is *kosmos*, (betrekkelijk) *blijven*, en dit brengt *peras* mee.

Hier weet men niet of PLATO zelf dit ooit gezegd heeft; een verwante gedachte kan men echter uitgesproken vinden in *Timaeus*, 53B, waar PLATO op een ander plan staande, verklaart, dat in de stoflijke gegevens voor den kosmos-bouw *de sporen van wat zij worden zouden* (*ichné hautoon*) reeds bestonden, vóór die gegevens door behoorlijke ordening den kosmos vormden.

Wie *kosmos* aanvaardt — met het (betrekkelijk) *blijvende* als kenmerk — heeft niet genoeg aan het stellen van zinlijkheid als beginsel, doch moet terstond een kosmos-bepalend concreet tweede beginsel mede aannemen, en dit is het *peras* als *poson*-bij-uitnemendheid.

In het door NATORP zoo vaak genoemde „x der Erfahrung” zou dus voor PLATO steeds al een kiem van peras-bij-uitnemendheid moeten zijn of gedacht worden.

e. De bij den eersten blik verbijsterende bewering van 31C: genot en leed behooren tot het *derde* geslacht (uit *apeiron* en *peras* gemengd — zooals de tekst hier uitdrukkelijk zegt — wat o.a. gezondheid en harmonie geeft), terwijl kort te voren aan genot en ook aan leed alleen het *apeiron* geschonken werd (27E), — deze bewering heeft velen last bezorgd, doch men kan ze, in het spoor van STALLBAUM en PALEY gaande (zie BURY, 59), tot klaarheid brengen.

Dit spoor is: in 27E worden genot en leed *ieder op zich zelf* beschouwd, in 31C echter in *onderlinge samenwerking* en dan een *peras* opleverend.

Op dit spoor doorgaand, merkt men hier vooreerst op, dat het *verwarrend* is, om met PALEY in 27E het genot (en het leed ook) als *abstractelijk* beschouwd aan te merken, wjl beiden integendeel zeer bepaald als *concreta* daar optreden. Het zou ook wel zonderling zijn, dat de hedonist Philebos zelf hier het genot iets abstracts noemde. Inderdaad bedoelt hij dan ook beslistelijk *concrete* genietingen, die hij te samen een *apeiron* noemt, met zekeren trots, en om hun aantal en om hun méér (*plethē kai tooi mallon*), waaronder hij klaarblijkelijk verstaat: het aantal der *soorten* van genietingen en de verscheidenheid in *intensiteit*. Dat genot en leed concreet zijn, wordt in 31D wel duidelijk erkend, en dat ligt dan ook in hun aard als *gewaarwordingen* of *aandoeningen*, als hoedanig 41D hen kenschetst.

Dit inzicht geeft al dadelijk een niet onwelkome toelichting op de leer der *apeira*. Dezen toch zijn niet abstracta, doch *vloeiende concreta* (zie § 5, 6), in de zinnenwereld als zoodanig optredend, telkens met een eigen, doch telkens weer vervloeiende *waarde* (*poson*, zóóveel), welk *poson* echter niet is het *peras* door PLATO met dien naam genoemd, daar dit *peras* een *poson*-bij-uitnemend-

heid is, en wel is waar dus óók een *poson*, een getal althans, doch een *poson*, een *arithmos* (25E) van *verhouding*, van verhouding tusschen de twee *posa* der termen eener tegenstelling (warmte en koude bijv.), in het geval, dat zij samen een *blijven* stichten, dus bijv. in evenwicht zijn.

Verder het zelfde spoor volgend, doet men hier opmerken, dat *genot* en *leed* niet *apeira* zijn in den zin van *natuurmachten* (zooals warmte, natheid, enz.), doch als menschlijke aandoeningen, die tot deze natuurmachten (in wier lijstje zij trouwens niet voorkomen, 25C), in betrekking staan, daar zij hun spel *begeleiden*. Dit spel voert tot een *ousia* (26D), die voor den mensch is de gezonde staat (verg. 25E, 31C), en in dien vereveningsstaat is er tevens een neutrale staat voor de aandoeningen. Bij verbreking van de verevening (*harmonias luomenés*, 31D) treden de natuurmachten op met overheersching van de een door de ander (nat door droog, leeg door vol, 31E), en daarmee tevens de aandoeningen *genot* of *leed*, wel zeer degelijk als *concreta*; in den gezonden vereveningsstaat, die een *peras* (bij-uitnemendheid) tusschen de natuurmachten heeft, is er ook een *peras* voor *genot* en *leed*, dat den neutralen staat levert.

Zóó derhalve — meent men hier — moet men het verstaan, dat *genot* en *leed* *samen* tot het *derde* geslacht behooren, dat der *blijvende* dingen, der *mikta* met *ousia*. Het bestaan van *leed* en *genot* als zelfstandig waarneembare zaken is gebonden aan de opheffing van de *ousia*, van het *peras* der natuurmachten in het lijf, doch vóór die opheffing hebben zij in onderlinge verhouding een *peras*, dat den neutralen staat levert: inderdaad beschouwt PLATO ze dus in onderlinge verhouding, als twee termen van één tegenstelling, — doch na de opheffing zijn zij geenszins abstract, doch integendeel zéér concreet.

Men is het dus hier ook met GOMPERZ (II. 468) niet eens, die wederom *genot* en *leed*, afzonderlijk optredend, abstractelijk beschouwd wil zien.



NATORP schijnt door den thans besproken passus (31C) niet gekweld te zijn geweest; zoo ook GROTE niet, die evenwel verwijst naar de inderdaad belangrijke uiting van 41D.

SOKRATES verklaart daar niet alleen genot en leed tot zaken, die men *gewaar wordt* (en die dus zoo concreet mogelijk zijn, schoon *apeira* met een meer-en-minder), doch ook als tegengestelde zaken, en men weet, dat voor PLATO tegengestelde zaken in elkaar overgaan (*genesis ex enantioon*, *Phaedo*, 70C, 71B). Ook zijn in *Philebus* 41D leed en genot *vloeiend* (*mallon kai hetton dechomenoo, apeira*), en daar PLATO ze zonder kwestie voor *concreta* houdt, erkent hij hier en vroeger (*emprosthe*) *vloeiende concreta*. Voorts geeft hij hun in 41E wel degelijk telkens een *grootte*, al komt de term *poson* daar niet voor.

Eindelijk wijst men er op, dat in 31, 32 en 42C telkens het woord *physis* optreedt voor den *normalen* staat, die tevens t. o. v. leed en genot *neutraal* is.

f. *Philebus* 66A-D, de leer van de *schatten* (*ktemata*) slaat blijkbaar terug op de *peras*-leer, al noemt PLATO dat woord daar niet. Dit is door verscheidenen al lang ingezien (verg. BURY, Appendix B), en STALLBAUM heeft in zijn *Prolegomena* op den *Philebus* een uitvoerige en zeer leerzame beschouwing hierover.

Men hoede er zich voorts tegen om in het *Agathon* van den *Philebus* enkel het *Agathon* van *Republiek*, 509, te zien. In den *Philebus* is het goede het goede voor den *mensch*, later het *Summum Bonum* genoemd (verg. DE GRAAF, o. c.), waarop voldoende gewezen wordt door het predikaat *verkiezelijk*, *begeerlijk* (*hairetos*, 21D, 22B, 61A, verg. 20D, 60A), en dit *Summum Bonum* is reeds een zeker *reale*, minder abstract althans dan de idee van het Goede, die *behoud met ordening* geheel in het afgetrokkene bedoelt.

Het min of meer reële goede ding — hier het Beste Leven — is een zeker *compositum*, dat, als dat *compositum*, *echt* (*waar*, 64B) moet zijn, en dus *bestendig* (behoud),

en daarvoor in zich bevatten moet (ordening) *juiste maat* en *evenmatigheid* (64D), waardoor het tevens *schoon* is, zoodat de drie predikamenten van het Goede Ding zijn: *echtheid* (waarheid), *evenmaat* en *schoonheid* (65A); door deze bepaling van een Goed Ding (want het is een reale, al spreekt PLATO hier, 64C, van *to agathon*), wordt het meer verwant aan den geest dan aan het genot (65B-65E), — waarmee het gestelde van 22 D-E bewezen is; verg. 11E, 12A.

Tot nader bewijs van het in 22D-E gestelde, somt SOKRATES eindelijk de *schatten* (*ktemata*) op, elementen naar vorm en inhoud van het Beste Leven, waarover men hier alleen opmerkt:

1°. dat de eerste schat wel met de woorden *metron*, *metrion*, *kairion*, aangewezen wordt, doch niet met *peras*, en terecht, want *peras* is een *kwantitatieve* verhouding, maar de verhouding, die de elementen in het beste leven in een bestendige vereeniging bijeenhoudt, is een *kwalitatieve*, wat door de woorden *metron*, *metrion*, *kairion* (66A) beter aangewezen is. Men kan met al die termen op de idee van het Goede gedoeld zien.

2°. dat de *waarheid* (als *echtheid*) besloten is in den tweeden schat, dien van de evenmaat, zoowel als in den eersten, en men zich dus niet (wat HORN wèl doet) er over behoeft te ergeren, dat de *waarheid* niet onder de *schatten* genoemd wordt.

g. Over 25D heeft BURY een uitvoerig Appendix (A, 165-169), waarin hij moeilijkheden bespreekt, en met emendatie door letterinschuiwing en verplaatsing van woorden, helderheid wil brengen, hierbij JACKSON op zijn hand hebbend. Het schijnt wel, dat BURY zich overbodige moeilijkheden schept, en in een toegevoegde aantekening (216) neemt hij zelf vrij wel alles terug.

Evenwel blijft er nog wel iets te zeggen over het zin-deel: *all' isoos kai nun tauton drasei*. Met STALLBAUM'S verklaring (die men ook in SCHLEIERMACHER'S vertaling vindt) kan men het wel is waar doen, toch lijkt

zij *stroef*, en daarom wijst men hier er op, dat *Ficinus* (in de uitgave van BAZEL, 1551) vertaalt: *ac forte nunc idem ages*, alsof hij gelezen had *draseis* en niet *drasei*, welke laatste lezing door de thans bekende handschriften gegeven wordt met de variant *draseei*. *Misschien* nu heeft *FICINUS* inderdaad een thans niet meer bestaand handschrift gehad met de lezing *draseis*, en *wellicht* mag men dus vertalen: *maar misschien zult gij* (n.l. PROTARCHOS) *nu wel dat zelfde doen*", — wat zeker op eenvoudige wijze een helderen zin geeft.

*h.* SIEGFRIED MARCK wijst evenmin als andere uitleggers er op, dat het *peras* van den *Philebus* een *poson-bij-uitnemendheid* is, en in de daaruit voortvloeiende onderscheiding van onbestendige en bestendige toestanden (en voorwerpen) — alles betrekkelijk — een bijzonder kenmerk van kosmos geeft. Voor hem is het *peras* enkel een kwantitatieve-bepaling der verschijnselen (o. c. 134-135), die de eigenlijke methode is ter bepaling van het oneindig menigvuldige door de eenheid der idee (135).

Hiermee echter heft MARCK het verschil op tusschen *poson* en *peras*, alsmede het bijzondere van kosmos. „Das Princip der Begrenzung..... schliesst ja Gesetz und Ordnung..... in sich ein", zegt MARCK (137), en zoo is het dan ook, maar juist, wijl de „Begrenzung" in den *Philebus* een *poson-bij-uitnemendheid* is, waaraan (betrekkelijk) bestendige toestanden en voorwerpen gebonden zijn, en eerst, nadat dit *peras* zonder teleologie is afgeleid in betrekking tot de bestendigheden van kosmos (die als *gegeven* gesteld worden), voert PLATO tot *verklaring* den *nous* in.

De teleologie van den *Philebus*, hier even goed als bij MARCK erkend, komt dus achteraan, en is niet, wat MARCK wel schijnt te willen, van den beginne afleidingsbeginsel voor kosmos.

*i.* SPRUYT (o. c. 33, 34), die in het *peras* van den

*Philebus* het *bij-uitnemendheid* voorbij ziet, staat daarvoor minder vast, waar hij PLATO een *fout* verwijt in de opvatting van de *gezondheid*, in welke opvatting zich de verwarring toonen zou, waartoe PLATO'S zonderlinge vermenging van kosmologie en ethiek leidt, alsmede de onjuiste bevoorrechting van *eenvoudige* getallenverhoudingen.

Dit *eenvoudige* nu had SPRUYT, denkend aan de door hem zelf (32) aangehaalde uiting van 25A, hier zeker niet te berde mogen brengen, en de klacht, dat voor PLATO niet eenvoudige verhoudingen niet „bestaan” konden, vervalt dus (verg. § 6). SPRUYT ziet waarschijnlijk voorbij, dat PLATO de verhouding van *gelijkheid* voor toestanden van *evenwicht* kon gebruiken en andere verhoudingen ook voor *bestendigheid* in den *loop* der dingen, terwijl ieder dier verhoudingen een *peras* is, d. i. een verhouding tusschen twee *posa* voor het geval van *evenwicht* (rust) of bestendigheid in loop. De gezonde staat is gebonden aan een *peras* van gelijkheid, daar hij een *evenwicht*, een *norm begeleidt* tusschen de termen der tegenstelling warm-koud enz., die ieder altijd hun *poson* hebben, doch voor het evenwicht *gelijkheid* van *posa*. Ziekten bestaan wel degelijk (25E), doch dan heeft iedere term der tegenstelling een ander *poson* dan bij den gezonden staat, en hun verhouding is dan ook niet de *gelijkheid*, hier het *peras*, dat den gezonden staat waarborgt.

De *posa* van warm en koud bij de ziekten hebben dus ook wel degelijk een *verhouding*, doch die is geen *peras*, terwijl bij den loop, den bestendigen loop der hemellichamen in de tegenstellingen snel-langzaam, groot-klein enz. *posa* te pas komen, wier verhouding *wel* een *peras* is.

Ook geeft PLATO thans niet een storende vermenging van kosmologie met ethiek, al brengt PLATO het *peras* ook bij de ethika te pas.

Niettemin is er hier wel degelijk reden voor kritisch beraad, en dit moet dan zoowel ons eigen denken als

het platonische raken. Is de *gezondheid* — in overeenstemming met de *peras*-leer — als iets *blijvends* aan te slaan, méér dan de ziekte-staat? Kan men daarover *a priori* wat beslissen?

Men meent hier van *wel*, daar de *gezonde* staat samenhangt met de *norm*, en het begrip *norm*, schoon een *idee*, van veel praktische geldigheid is. Zoo men spreken mag van „den” bouw van „het” lichaam en „de werking” der „organen”, — zooals toch de dierkunde en de fysiologie doen — erkent men *norm* en *gezondheid* beiden. Zoo men zegt: „de *normale* bloedtemperatuur is voor den mensch 37°”, dan bedoelt men de temperatuur van den *gezonden* mensch, en 39° is een *abnormale* temperatuur, geldend voor een *ziek* mensch. Kleine afwijkingen zijn natuurlijk toe te laten — *norm* is nu eenmaal een *idee*, en de normale toestand *in concreto* slechts bij benadering gegeven —, doch, dit daargelaten, schijnt men *norm* en *gezondheid*, in het ruw en het groot genomen, als den meest voorkomenden en in zoover *blijvenden* staat te mogen erkennen, zooals ook in PLATO’S andere voorbeeld de algemeene aard van een *jaargetijde* zich handhaaft te midden van koude en verschroeing (26A-B): hij verlangt niets méér ten deze dan een *blijven* in het grof en groot.

Het begrip *norm* duidt PLATO aan met het woord *fysis* (aard, natuur), *abnormaal* met *para fysin* en *normaal* met *kata fysin* in *Philebus* 31D, 32A-B.

Men moet zich hier over dit belangrijke probleem tot dit weinige beperken, doch merkt nog even op, dat men de uitdrukking meer-en-minder (*mallon kai hetton*) nog wat anders verstaan kan, dan in het voorgaande geschiedde. Daar toch nam men aan, dat PLATO *meer en minder* toepaste op iederen term van een tegendeelpaar, zoowel dus op hitte alleen als op koude, voor ieder van welke grootheden men dus zou kunnen zeggen, dat zij *zeer* en *zwak* zijn. De tekst nu laat echter óók de opvatting toe, dat bijv. *meer* het warme en *minder* het koude is, nl. dan in een zekeren tusschenstaat.

Bij die opvatting zouden dus in de uitdrukking *meer en minder* al dadelijk twee tegendeelen (bijv. warmte en koude) in betrekking tot een tusschenstaat bijeengebracht zijn.

Overigens brengt deze verklaring geen wijziging in de leer van het *peras* als een verhouding-*bij-uitnemendheid*.

---

## BOEKBESPREKING.

---

Zur Relativitätstheorie. Spezialheft der Annalen der Philosophie, herausgegeben von HANS VAHINGER und RAYMUND SCHMIDT. II, 3. FELIX MEINER. Leipzig, 1921.

### EINSTEIN und kein Ende.

De belangstelling, die de gravitatietheorie (algemeene relativiteitstheorie) heeft gewekt ook buiten de kringen der natuuronderzoekers is nog steeds niet aan 't verflauwen. De vraag mag gesteld worden of die belangstelling aan de rustige en onbevooroordeelde, vooral aan de zakelijke en deskundige discussie wel altijd ten goede komt. Ook dit nummer van de Als-ob-Annalen geeft tot die vraag aanleiding. De vrienden der Als-ob-Philosophie, zoo kondigt het voorbericht aan, in Mei 1920 in Halle vergaderd, hebben onder voorlichting van OSKAR KRAUS, professor der filosofie te Praag, over de relativiteitstheorie gediscussieerd. Zijn rede is de hoofdschotel in het nummer der Annalen dat geheel aan die vergadering is gewijd. In het bijgaande prospectus wordt die rede als een zeer belangrijke bijdrage tot de beoordeeling van het EINSTEIN-probleem aangeduid. Voor mij is zij in hooge mate teleurstellend geweest. Ik mis in de rede van den heer KRAUS wat vóór alles van een auteur over de relativiteitstheorie verwacht mag worden: inzicht in het fundamenteel nieuwe dat deze theorie voor de natuurkunde gebracht heeft. Men krijgt uit zijn rede den indruk als of het bij de relativiteitstheorie slechts ging om een ander kleed voor oude, lang bekende feiten. Dat kan met zekeren grond voor de speciale relativiteitstheorie gezegd worden, de algemeene relativiteitstheorie heeft twee belangrijke nieuwe consequenties gebracht, die de groote betekenis dezer theorie boven allen twijfel stellen. Ik bedoel natuurlijk de afleiding van de tot nu toe raadselachtige periheliumbeweging van Mercurius en de sedert bevestigde voorspelling van de buiging van lichtstralen in een zwaarteveld van voldoende intensiteit. Ook wekken de beschouwingen van Prof. KRAUS twijfel of hij in het geweldige probleem van den samenhang tusschen massa en gravitatie

gezien heeft, waarom het EINSTEIN eigenlijk te doen was. En opmerkingen als deze, dat nog nooit iemand de vertraging in den gang van uurwerken waargenomen heeft, die uit de theorie van EINSTEIN zou volgen, behoorden ook in het werk van een filosoof niet voor te komen, wanneer er onder de natuurkundigen eenstemmigheid heerscht dat *alle* tot nu uitgevoerde metingen met EINSTEINS formules in overeenstemming zijn. De hoofdgedachte van het opstel, dat de relativiteitstheorie in strijd is met het principium contradictionis schijnt mij te berusten op gebrek aan inzicht in de eerste, of sterke overschatting van de materiele beteekenis van het laatstgenoemde. De vraag hoe dan een juiste feitelijke voorspelling uit de gravitatietheorie mogelijk was, wordt zelfs niet gesteld.

Het tweede grootere opstel, van PAUL LINKE, hoogleeraar te Jena, schijnt mij van zeer veel grooter waarde. Allereerst vinden wij hier een scherpe scheiding tusschen de zuiver mathematisch-physische en de filosofische beteekenis der relativiteitstheorie. Die Einsteinsche Theorie ist wirklich die ausserordentliche Bereicherung der mathematischen Physik, für die sie ausgegeben wird. Evenzeer wordt m. i. terecht van EINSTEIN gezegd: Er ist Physiker und will schwerlich etwas anderes sein. Daarom is het te betreuren dat hij in zijn populaire uiteenzettingen, uitgelokt door de algemeene belangstelling voor zijn werk, toch den schijn gewekt heeft kennistheoretische uitspraken bijv. over de begrippen tijd en gelijktijdigheid te doen. De kritiek die LINKE hierop geeft van uit het standpunt der school van HUSSERL, en zijn beschouwingen over onze ondanks alle relativiteitstheorie blijvende apriorische kennis van den tijd, schijnen mij alleszins lezenswaard.

De rest van het nummer wordt ingenomen door twee kortere opstellen van F. LIPSIUS en J. PETZOLDT. Met den eerstgenoemde zal moeilijk over vraagstukken van mathematische physica kunnen gediscuteerd worden zoolang hij blijft staan op het standpunt dat ook in de math. physica wel de oorzaak het gevolg eenduidig bepaalt, maar niet omgekeerd het gevolg de oorzaak.

Voorts boekbeoordeelingen, Selbstanzeigen enz.

PH. K.

---

Dr. J. CLAY. De ontwikkeling van het denken. Van LOGHUM SLATERUS EN VISSER. Arnhem, 1920. XII en 160 p.

Ik acht het buitengemeen moeilijk een billijke beoordeeling van dit boek te schrijven. Immers daartoe schijnt mij voor alles noodig helderheid omtrent de bedoeling er van. En juist hier heb ik geen zekerheid kunnen krijgen. Is het boek gedacht als een eerste inleiding voor beginners in de wijsbegeerte, meer speciaal de wijsbegeerte van HEGEL?



Ongetwijfeld bezit het daarvoor zeer goede qualiteiten. Het is zeer helder en bevattelijk geschreven, begint met de bespreking van eenige fundamenteele problemen, die geen inleiding kan voorbijgaan, lijdt nergens aan vertoon van geleerdheid. Het is daardoor zeker geschikt den „dogmatischen sluimer" van hen die filosofeeren zonder dat ze het zelf weten, te doorbreken, al zou ik voor deze categorie van lezers graag wat meer verlevendigende voorbeelden hebben gezien, gelijk SPRUYT ze zoo mooi wist te gebruiken. Het laatste hoofdstuk, een heel beknopt overzicht over „De problemen der kennisleer" in 34 pag. zelfs voor den eersten beginner wel wat al te kort, versterkt dezen indruk, evenals het feit dat niet onbelangrijke deelen van het boek referaten zijn over HEGELS Phaenomenologie en ERDMANN'S Vorlesungen über Glauben und Wissen. Anderzijds schijnt mij het vierde hoofdstuk over den Geest, dat bijna 60 van de 150 pag. tekst beslaat een andere strekking te hebben; en ook de voorrede doet mij twijfelen of ik hiermede de bedoeling van den schrijver wel juist weergeef.

Een soortgelijke tweeslachtigheid treft mij ook bij den inhoud. Is kennistheorie of psychologie, meer bepaald psychologie van het denken bedoeld? Die vraag ware natuurlijk misplaatst wanneer de schr. op het standpunt van HEYMANS stond, dat de eerste feitelijk een deel is van de tweede. Maar dat is geenszins het geval. Toch krijgt men geen antwoord op de vraag, en uiteenzettingen, die m. i. zuiver kennistheoretisch zijn, als die van de drie eerste en het laatste hoofdstuk worden onderbroken door de geheel psychologische beschouwingen van het vierde hoofdstuk.

Dit bezwaar klemt m. i. te meer om de volgende reden. Philosophische kernvragen veranderen slechts langzaam in den loop der tijden; de problemen door de groote filosofen behandeld demodeeren zeer langzaam. En kan dan ook m. i. geen bezwaar tegen zijn dat echt philosophische problemen behandeld worden in onzen tijd in nauwe orientatie aan de literatuur van een eeuw geleden. Maar de psychologie heeft toch m. i. in de laatste vijftig jaren een ontwikkeling genomen van zoodanige snelheid, dat het bedenkelijk wordt bij behandeling van psychologische problemen moderne onderzoekingen geheel uit te schakelen. Ook voor een eerste inleiding kan men m. i. niet meer toe met ROSENKRANZ' Psychologie, die in derde editie in 1863, of die van ERDMANN, die in 5e editie in 1873 verscheen. En latere literatuur wordt niet genoemd, maar is ook voor zoover ik zien kan niet verwerkt. Ik zou ten minste meenen dat de uitvoerige uiteenzettingen over abstracte voorstellingen geheel anders zouden zijn uitgevallen als de schr. kennis had genomen van het werk over „unanschauliches Wissen" uit de school van KÜLPE.

Het kan natuurlijk niet in de bedoeling liggen van een korte aankondiging op detailpunten in te gaan, waar men het met den schrijver niet eens is. Op twee punten wil ik echter wijzen, die m. i. van principieel belang zijn. Als de schrijver spreekt over het begrip zegt hij :

„Het begrip kan slechts op ééne wijze goed, op duizend wijzen verkeerd zijn. Die ééne wijze is die, welke aan de werkelijkheid beantwoordt”. Iets verder verduidelijkt hij dit aan het begrip van een vierkant. „Er is daarvan slechts één begrip dat goed is. Alle andere zijn verkeerd”. Nu blijkt m. i. zelfs aan dit voorbeeld, ontleend *niet* aan de werkelijkheid maar aan de wereld der irreele mathematische constructies de ontoereikendheid dezer begripsleer. Het begrip van „een vierhoek met drie rechte hoeken en twee aangrenzende gelijke zijden” is zeker een heel ander begrip dan dat van „een vierhoek met vier gelijke zijden en één rechten hoek”. Zuiver logisch laat zich nauwelijks verband, laat staan identiteit tusschen die begrippen opmerken. Reeds hier doet zich dus het voor den rationalist volkomen onverklaarbare feit voor, dat bijeen behoort en onafscheidelijk verbonden is, wat voor de zuivere logica een onherleidbare tweehed is en blijft. Reeds hier zien we dus reeds de ontoereikendheid van alle panlogisme, en de noodzakelijkheid om aan het irrationeele, niet logisch afleidbare, een breede plaats in onze wereldbeschouwing te geven. Dat de schr. dit niet doet in de voor hem zoo fundamenteele begripsleer is te meer opmerkelijk omdat hij op p. 133 m. i. geheel in tegenspraak met wat op p. 105 staat, uitdrukkelijk doet uitkomen, dat volstrekt niet op elke vraag een ondubbelzinnig en volkomen bepaald antwoord mogelijk is. Hij oppert daar zelfs de mogelijkheid dat de werkelijkheid aan den geest alleen tegenstrijdigheden of in wezen onoplosbare raadsels aanbod. Het tegengestelde als zeker te achten noemt hij dogmatisme. Aan dezen maatstaf gemeten schijnt mij de begripsleer van p. 105 in hooge mate dogmatisch.

Het tweede punt staat waarschijnlijk met het eerste in eng verband, ik bedoel wat de schr. zegt over gelooven en weten. Dit is alles sterk intellectualistisch gekleurd. Ik heb het gevoel alsof de schrijver hier, aan de hand van ERDMANN, spreekt over een wereld waar hij zelf niet in innig contact mee is. Hoewel welwillend bedoeld, is het naar mijn meening weinig bevredigend.

Ik zou echter door met deze bezwaren te eindigen niet den indruk willen vestigen van gebrek aan waardeering voor dit werk. Gelijk ik reeds in den aanvang zeide bezit het voor een inleiding meer speciaal in de Hegelsche wijsbegeerte uitnemende qualiteiten. En waar onze literatuur op dit gebied zoo schaarsch is, mag het zeker als een aanwinst worden welkom geheeten.

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Band 6. Die Vorsokratiker von GUSTAV KAFKA. Band 7. SOKRATES, PLATO und der Sokratische Kreis von GUSTAV KAFKA. Herausg. von GUSTAV KAFKA, verlegt von ERNST REINHARDT. München.

De leider van deze groote uitgave heeft alvast het werk ingezet met twee deeltjes, elk van een tien vel druks. Het geheele werk zal in negen afdeelingen veertig onderdeelen omvatten, wier bewerking aan verschillende schrijvers is toevertrouwd. De eerste afdeeling zal handelen over het wereldbeeld der primitieven en de Oostersche filosofie (Indisch, Joodsch, Arabisch, Chineesch). Van de tweede afdeeling zijn nog twee onderdeelen (ARISTOTELES en de latere Grieksche wijsheid) te verwachten. De derde omvat de Christelijke wijsbegeerte (AUGUSTINUS en de PATRES, THOMAS, de Mystiek), de vierde de wijsbegeerte der Renaissance, CARTESIUS, SPINOZA, LEIBNIZ; de vijfde betreft Engeland, de zesde den Verlichtingstijd; de zevende het Duitsch idealisme; in afdeeling VIII krijgen SCHOPENHAUER, HERBART, LOTZE, FECHNER en NIETZSCHE hun plaats. Ten slotte: materialisme, positivisme, empirisme. Er zou nog een afdeeling bij kunnen, die den lezer uit deze lijdensfase der filosofie, waarmee de beschouwing eindigt, naar het heden voert — maar reeds is de taak der uitgevers omvangrijk genoeg. De uitvoering is met de beide uitgekomen werkjes goed begonnen; want wat hier gegeven wordt is berekend op de belangstelling van een ontwikkeld, doch niet reeds in de Grieksche wijsbegeerte geschoold publiek. Met zorgvuldigheid overweegt de schr. de begrippen, waarmee in de Gr. wijsb. gewerkt wordt; bijv. een begrip als het *ἀπειρον* bij ANAXIMANDER; welke mogelijkheden van opvatting in dit begrip besloten zijn en welken vermoedelijken inhoud het begrip bij zijn vinder heeft; of een begrip als *λογος* bij HERAKLITOS. Om de zorgvuldigheid, waarmee de schr. te werk gaat, zijn deze geschriften zeer behulpzaam tot het verkrijgen van een overwogen begrip der Grieksche wijsbegeerte. Er wordt gewaakt tegen verwarring van oudere begrip met het verwant latere, zooals bijv. tusschen HERAKLITOS' en HEGELS begrip der wording zou mogelijk zijn, en tevens beperkt de schr. zich in de neiging om uit te weinig gegevens te groote gevolgtrekkingen te fantaseeren.

Wat in het tweede deel betreft de indeeling der PLATO-behandeling, deze leek mij niet de gelukkigste: na een paragraaf over de wording der Platonische wijsbegeerte wordt aanstonds de ideeën-leer besproken; daarna de zedenleer en ten derde PLATO's godenleer en verder; wel telt deze derde afdeeling niet meer dan twee paginaas, maar zij wordt toch als een hoofdpunt der Platonische wijsbegeerte aangeduid, door na ideeënleer en zedeleer zelfstandig behandeld te worden. Er wordt bovendien aan het vraagstuk der kennis een te geringe aandacht

geschonken, indien daaraan bij de PLATO-bespreking geen afzonderlijke paragraaf gewijd wordt, maar wanneer zij in de ideeënleer wordt opgenomen. Over het begrip der Platonische idee wordt met voorzichtigheid geredeneerd, al acht ik niet dat hier de juiste inhoud gevonden is; maar kernachtig is weer de opmerking over SOKRATES dat hij de eerste is, die het feit van de *algemeenheid* der begrippen in haar gansche uitgestrektheid heeft ingezien.

Interessant en goed geschreven zijn deze eerste twee deeltjes dezer nieuwe geschiedenis der filosofie; moge de uitgever regelmatig en zonder groote tusschenpozen de beloofde deelen van zijn groot werk in het licht zenden.

B. DE H.

---

DIOGENES LAERTIUS. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. u. erläut. von OTTO APELT. 2 Bnde. Phil. Bibl. FELIX MEINER in Leipzig.

Het verschijnen dezer vertaling van het werk van DIOGENES LAERTIUS is voor de vrienden der Grieksche wijsbegeerte een blijde verrassing; wij zijn den vertaler zeer dankbaar dat hij ons deze verrassing bereid heeft. Slechts voor de Grieksche filologen was het werk tot nu toe toegankelijk, terwijl het voor de intiemere kennis van het Helleensche filosofenleven van onschatbare waarde is. „Het boek (aldus de Vert. in de inleiding) heeft een plaats zonder wederga in de gezamenlijke wereldlitteratuur; het is een populaire geschiedenis der Grieksche filosofie, als van een met het Grieksche volkswezen nauw verbonden zaak. Geen ander volk der wereld was of is in staat een dergelijke geschiedenis zijner filosofie te leveren. Want waar is de filosofie..... ook maar ter helfte tot een volkszaak geworden zooals bij de Grieken?” In de inleiding geeft OTTO APELT een geestvolle beschrijving van de plaats, die aan de Grieksche wijsgeeren in de kultuur huns volks toekomt en van de, in twee richtingen (doxografische en biografische) onderscheidene, oude geschiedschrijving der filosofie, waarvan het werk van D. L. het eenig overgebleven belangrijke voorbeeld is. Zonder dit boek ware ons onbekend gebleven welke overvloed van geschiedkundig materiaal voor ons is verloren gegaan, terwijl dit nog aan een geschiedschrijver uit den keizertijd (eerste helft der 3de eeuw) voor oogen stond. De waardeschatting van het werk en zijn schrijver, in deze inleiding voorkomend, getuigt van het fijne en voorzichtige oordeelsvermogen dat wij van APELT kennen. Alle radikale afwimpeling is hem vreemd, terwijl hij een scherpzinnig talent bezit voor de positieve waarde-

bepaling ook van werken, die door meer radikale critici als van minder gehalte worden terzijde gezet. In het „Vorwort” verklaart APELT dat het in zijn werk ging : Um Abtragung einer alten Schuld der Philologie an die nicht philologische Lesewelt, so weit sie für alte Philosophie Interesse hat. Een vertaler, die zijn werk aldus opvat, heeft in groote mate onzen dank verdiend. DIOGENES LAERTIUS voert den lezer zijn personen als levende wezens voor oogen ; de verbinding van het biografische en het leer-ontvouwende element, de medeeling van tal van wijze spreuken en ook de invoeging van epigrammen, geeft aan het werk van dezen ouden minnaar der filosofie een zeer aantrekkelijk karakter. Het is boeiend te vernemen hoe een latere Griek zelf zich zijn filosofen denkt.

B. DE H.

---

Dr. K. H. E. DE JONG. De Magie bij de Grieken en Romeinen. Volksuniv. Bibl. De Erven F. BOHN. Haarlem.

De schr. van dit boekje behandelt een onderwerp, waarin hij tehuis is als weinigen en geeft citaten, die alsnog in geen vertaling zijn bekend gemaakt. Wat hier in kort bestek wordt saamgevat veronderstelt dan ook een eerbiedwaardigen voor-arbeid en het zich inwerken in een hoeveelheid berichten, en overleveringen, litterair materiaal, dat niet maar aan iedereen voor de hand ligt. Er is een studie in de klassieke litteratuur noodig, geduldig en omvangrijk, wil men daarin de stof samenlezen, die hier is verwerkt. En behalve dat, is er noodig de kennis van een zeer overvloedige litteratuur over hetzelfde onderwerp en over 'tgeen daarmee verwant is. Het boekje van Dr. DE J. geeft van beide blijk. Het is een geleerd werkje, dat toch zeer vlot geschreven is en gelezen wordt.

De behandeling is historisch opgevat en bespreekt de gegevens achter-eenvolgens, naarmate ze in 'n vijftal tijdperken der geschiedenis voorkomen, welke tijdperken onderscheiden worden ten opzichte van „geloof en ongelooft”. De schr. is zeer voorzichtig met het verklaren der letterkundige gegevens, hetzij volgens spiritistische, of telepathische zienswijze, hetzij door betwijfeling van de juistheid van het bericht. Dit geeft aan zijn werk meer objectiviteit, maar ook een valer kleur.

Of overigens juist op dit gebied de historische methode de meest geschikte is, terwijl toch de magische verschijnselen in hun wezen hetzelfde zijn in alle perioden, wil ik niet beslissen. DU PREL heeft in zijn bekend boekje : Die Mystik der alten Griechen de hoofdfeiten op dit gebied (orakel, enz.) beschreven en verkreeg daardoor een overzichtelijker en meer saamgebonden geheel, dan in het boekje van Dr.

DE J. wordt aangeboden — wat niet wegneemt dat de behandeling van Dr. DE J. meer verscheidenheid biedt.

B. DE H.

C. H. KETNER. JOSEF DIETZGEN, een socialistisch wijsgeer. S. L. VAN LOOY. Amsterdam.

In 1919 promoveerde de heer K. tot doctor in de wijsbegeerte op een proefschrift van genoemd onderwerp. Daarin wordt de figuur en de wijsbegeerte van D. geschetst en de waardeschatting besproken, die den wijsgeer van wege de sociaal-demokratische schrijvers is te beurt gevallen. Het overzicht van D's. filosofie wordt gegeven in een honderd acht en dertigtal citaten, waarvan de strekking met korte woorden door den schr. wordt aangewezen. Het blijkt daarbij, dat tot de groote verhelderaars van het begrip deze wijsgeer niet kan gerekend worden, zooals hij zelf ook aan zijn bestudeerders verzoekt in zijn uitspraken meer op de algemeene bedoeling dan op de preciese formuleering te letten. Uit de dissertatie van Dr. K. verrijst dan ook niet een beeld, dat ons voldoende boeit om het gemis onzer kennis aangaande D's. filosofie te betreuren. De methode om het werk van D. in citaten te bespreken is m.i. niet gelukkig, waar beter een karakteristiek in het algemeen gegeven ware met citaten als toelichting. Wanneer wij sociaal-demokratische schrijvers (Dr. PANNEKOEK e. a.) hun sympathie voor D. hooren motiveeren, (blz. 62) neigen wij toch den wijsgeer te goed te vinden voor tale auxilium, die niet meer in heeft dan een afgeplat „bourgeois”-positivisme, dat zich „proletarisch” noemt. Hoe deze socialistische wijzen meenen kunnen, dat zij een eigen filosofie ontdekten is mij een raadsel; de geest hunner uitspraken is de negentiende-eeuwsch-empiristische, maar op zijn diepst; slechts met een ander merk. Dr. K. heeft terecht deze beoordeelingen vermeld omdat de wijsbegeerte van D. bedoelt te zijn wijsheid voor het proletariaat.

B. DE H.

ARISTOTELES. Ueber die Dichtkunst. Uebers v. ALFR. GUDEMAN. Phil. Bibl. FELIX MEINER. Leipzig.

ARISTOTELES' *Ars poetica* heeft waarschijnlijk evenmin als zijn overige, de *Aesthetika* betreffende, werken in den klassieken tijd veel lezers gevonden. Dat het boekje niet met de andere werken is verloren gegaan, zal te danken zijn aan de omstandigheid, dat deze *poetica* als aanhangsel

tot de rhetorika of de logika beschouwd werd, en dientengevolge met de veelgelezene werken is bewaard. In later tijd is het tekort aan vereering voor het geschrift ruimschoots ingehaald; de invloed van A's. opvattingen aangaande het drama bij de zeventiende eeuwse theoretici en dramaturgen is overbekend. Niet bovenal om dezen invloed is de Ars poëtica van belang, maar omdat zij vragen opwerpt, die de moeite van het overwegen waard zijn, en blijkt geeft van des meesters scherpzinnige wijsheid. Terwijl PLATO de poëzie eenvoudig als nabootsing beschouwt en AR. hierin zijn voorganger gelijk geeft, stelt deze toch de vraag: wat dan wordt nagebootst, het uiterlijk aanschijn of het algemeene wezen eener zaak? De nadruk dien hij legt op het waarschijnlijke en op de noodwendigheid die, eer dan het bloot-feitelijke, de stof der dichtkunst uitmaakt, bewijst hoezeer het boekje van AR. geen verouderde lektuur is. In de Philosoph. Bibl. was eerlang reeds een vertaling bezorgd door UEBERWEG (1869). De vertaling was uitverkocht en eischte herziening; de herziening heeft voor een nieuwe vertaling plaats geruimd, welke als N<sup>o</sup>. 1 der Phil. Bibl. wordt aangeboden.

B. DE H.

---

Dr. A. MESSER. Einführung in die Erkenntnistheorie.  
2te Aufl. Wissen u. Forschen, Bnd. II. FELIX MEINER,  
Leipzig.

In een handig boekdeeltje geeft de schr. een overzicht van de kennis-theorie, haar vragen en onderwerpen, haar standpunten. Het werk is niet een popularisatie die eenige algemeene noties verschaft, maar het hart der kwestie ongeroerd laat. De uitgeverfirma FELIX MEINER, die de „Philosophischen Bibliothek” en zoovele heruitgaven der klassieke filosofen in Duitsche taal of vertaling bezorgd heeft, en de uitnemende PLATO-vertalingen van APELT in 't licht heeft gezonden, draagt zorg, dat zij slechts degelijk en goed onderlegden arbeid aan haar lezers aanbiedt. Zoo ook dit geschrift. De schr. werkt duidelijk en in een Duitsch, dat zich van de oude zwaarlijvigheid der filosofische schrijfwijze heeft ontslagen, echter niet door een vermageringskuur. Wat te verstaan is onder naief en kritisch realisme; wat het subjektief idealisme inhoudt; wat de termen faenomenalisme, transcendentaal-logisch idealisme beteekenen, of hoe rationalisme, empirisme, criticisme zich verhouden ten aanzien van het vraagstuk van den oorsprong der kennis; hoe het wezen der kennis wordt opgevat in het dogmatisme scepticisme, criticisme, pragmatisme of bij de leer van de wetenschap als denkoekonomie — dit en dergelijks wordt in M's. geschrift zonder omhaal en met scherp en duidelijk ingaan op de vraagstukken blootgelegd. Het onderscheid tusschen een psychologisch, logisch en ken-

theoretisch onderzoek van het denken ; een overzicht over de wetenschappen (Real- en Wertwissenschaften) en een bepaling der verhouding van wetenschappelijke kennis en godsdienstig geloof behoort mede tot de onderwerpen van dit leerzaam geschrift, dat, op de hoogte van het tegenwoordig bedrijf der filosofie, aan velen tot nut kan zijn en gaarne door ons wordt aanbevolen. Het ontbreken van een register bij het boek ondervonden wij als een gemis, dat in een volgenden druk vergoed moge worden.

B. DE H.

---



SPINOZA'S LEER DE NATURA CORPORUM  
BESCHOUWD IN BETREKKING TOT  
DESCARTES' MECHANIKA

DOOR

CH. M. VAN DEVENTER 1).

---

§ 1. Het is niet de bedoeling hier veel over de verhouding van SPINOZA tot DESCARTES in algemeene wijsbegeerte te doen voorafgaan. In herinnering zij enkel gebracht, hoe SPINOZA in zijn jonge jaren als kenner van DESCARTES de aandacht trok; hoe hij zich toen reeds van belangrijk verschil met den franschen Meester bewust was, 2) en later, in den eindelijkken bouw van zijn stelsel, wel is waar op de schouders van DESCARTES stond, doch zooveel eigens aanbracht, dat er een Spinozisme is als een zelfstandige en voorname leer.

DESCARTES nu, men weet het, was een ontginner van kennis in velerlei richting. 3) De algebra verrijkte, de analytische meetkunde schiep hij; hij ontwierp een statika en sprak wetten uit over beweging en botsing;

---

1) Dit opstel is in hoofdzaak herhaling van een voordracht gehouden in het Spinoza-Genootschap, 26 Juni 1921. — De schrijver brengt grooten dank aan Dr. W. MEYER voor de bereidwilligheid, waarmee hij inlichtingen verschafte.

2) Ep. 1, 2.

3) Verg. o. a. I. VIGIER, in de Rev. Philos. d. l. France et de l'Etr., 1920, No. 3—6.

hij had vondsten in de optika en arbeidde in anatomie en fysiologie; hij arbeidde daarnaast in psychologie en zedeleer, en vatte ook de filosofie aan met zoo belangrijke grepen, dat hij heden ten dage voor velen de inleider van een nieuwe denkwijze is, en voor de Kantianen de eerste groote nieuwere voorlooper van hùn Meester.

SPINOZA nu heeft ongetwijfeld DESCARTES in alle bij zijn leven verschenen werken bestudeerd, en al dadelijk werd door DESCARTES' wiskunstigen hartstocht een nooit meer uitgewischte stempel op den jongere gedrukt. Doch al bestudeerde deze alles wat te krijg was, ook de *Brieven*<sup>1)</sup>; al getuigt zijn opstel over den Regenboog, zoowel als menige plaats in zijn eigen brieven van bijzondere studie in Cartesiaansche vondsten; al bracht zijn slijpbedrijf hem in aanraking met de *Dioptrica*; — het groote werk van den Meester zal wel voor hem gebleven zijn de *Principia Philosophica* (door SPINOZA zelf voor een deel gecompendieerd), waarin DESCARTES naast theologie, kenleer en filosofie, vooral die methode van mechanische beschouwing der ruimtelijke verschijnsels neerlei, welke vooral hem voor zijn tijdgenooten de groote baanbreker in fysika deed zijn, voor goed afrekenend met de scholastieke behandeling naar *formae substantiales, virtutes, qualitates occultae, sympathiën*, logische uitspinnerij van allerlei onderscheidingen en de opvatting van *Entia Rationis* als *Realia*.

Hier zal men zeker dien roem aan DESCARTES niet willen ontnemen. En een poging daartoe zou zelfs gevaarlijk zijn tegenover het getuigenis van CHRISTIAAN HUYGHENS, die verklaart, dat DESCARTES „a mieux reconnu que ceux, qui l'ont précédé qu'on ne comprendrait rien d'avantage dans la Physique, que ce qu'on pourrait raporter à des Principes qui n'excedent pas la portée de notre esprit tels qui dépendent des corps considerez sans qualitez et de leurs mouvements,<sup>2)</sup>

1) Verg. Princ. Phil. Cart. II. 6. Scholium.

2) Voorrede van *Discours de la Pesanteur*.

— een getuigenis, daarom nog méér waard, wijl de geweldige fysicus, die het gaf, allermintst een slaafsche navolger was, doch niet schroomde des Meesters leer sterk te kritiseeren en te verbeteren, <sup>1)</sup> en zelfs wel eens ongeduldig en knorrig werd om DESCARTES' fantastische uitweidingen. <sup>2)</sup> En het zal dan ook wel DESCARTES geweest zijn vooral, aan wien de zelfde HUYGHENS dacht, toen hij sprak van „la vraye Philosophie, dans laquelle on conçoit la cause de tous les effets naturels par des raisons de mécanique. Ce qu'il faut faire à mon avis, ou bien renoncer à jamais à toute espérance de jamais rien comprendre dans la Physique.” <sup>3)</sup>

Aan zulke woorden van zoo groot en zelfstandig een beoordeelaar valt niet te tornen, en hier wil men dan ook enkel opmerken, dat aan de *Vraye Philosophie*, in haar opheffing van de scholastieke denkwijze, behalve door de experimenteele methode, krachtig werd medegewerkt door de herleeftde atomistiek van GALILEÏ, <sup>4)</sup> GASSENDI en BOYLE, en men voor die atomistiek kan herhalen, wat wederom HUYGHENS van wederom DESCARTES zei, n.l. dat zij :

Faisait voir aux esprits, ce qui se cache aux yeux. <sup>5)</sup>

Toch kan men in deze lofspraak een der leuzen herkennen van de *Principia Philosophica*, die met onuitputtelijke vinding corpusculaire mechanismen aanbiedt ter verklaring van stoflijke verschijnsels, klein en groot, en als men vragen mocht, of SPINOZA ooit gevoelen kon voor verbeeldingen van die soort, vindt men, althans voor een zeker tijdperk van zijn leven, een afdoend antwoord in den langen *zesden* brief, van 1661 of 1662, aan OLDEN-

1) Bijv. botsingwetten ; lichttheorie ; een lichaam niet enkel gekenmerkt door *extensio*.

2) In den *Cosmotheoros*, geciteerd bij *Land*, de Wijsbegeerte in de Nederlanden, p. 198.

3) *Traité de la Lumière*, uitg. BURCKHARDT, p. 5.

4) Atomistiek bij GALILEÏ : Cassirer, *das Erkenntnisproblem* enz. (2<sup>e</sup>. uitg.) I. 388.

5) Geciteerd bij Chamberlain, I. KANT, p. 200.

BURG over het Salpeter waarin hij, gansch *more Cartesiano*, en met beroep op DESCARTES, <sup>1)</sup> de verhouding van het zout salpeter tot den vluchtigen salpetergeest tracht aan te geven. Met zooveel woorden verklaart hij daarin, dat tot de *castae notiones*, „die de natuur verklaren zooals zij is,” <sup>2)</sup> behooren „beweging, rust en haar wetten”; dat het verschil tusschen salpeter en zijn geest alleen bestaat in de rust der deeltjes van de eerste, en de beweging der deeltjes van de tweede stof <sup>3)</sup>, en dat begrippen als *vast* en *vloeibaar* zinlijk en minwaardig zijn, voor de wetenschap van niet meer beteekenis dan *zichtbaar- en onzichtbaarheid* van deeltjes. <sup>4)</sup> Wellicht was SPINOZA hier *plus royaliste que le roi*, doch in allen geval wijst hij op *ce qui se cache aux yeux*, DESCARTES verdedigend, die *non loquitur de talis particulis, quae oculis videri possunt*.

Dit zegt SPINOZA in den tijd, toen hij de *Principia Philosophica* voor een deel in het beknopte dictaat bracht, dat in 1663 verscheen, en in dezelfde jaren schrijft hij (Ep. 13), dat „alle wijzigingen der lichamen volgens mechanische wetten geschieden;” wat later (1665, Ep. 32) laat hij zich zuiver Cartesiaansch uit met „alle lichamen worden immers door andere omringd, en door elkander gedwongen op een bepaalde en vast omschreven wijze te werken,” en méér nog in Cartesiaanschen zin, en hoewel hij in den zelfden brief één van DESCARTES' botsingsregels verwerpt, het is er maar één, en de zes andere behoudt hij.

Men stipt hier even aan, hoe DESCARTES in zijn *Principia Philosophica* drie grondstellingen over de beweging verkondigt, door hem meestal *Leges Naturae* genoemd; de eerste is de wet van behoud van toestand, de tweede de wet van behoud van rechtljnige beweging, terwijl de derde het algemeene botsingsbeginsel uitspreekt, waaruit hij dan *zeven* bijzondere regels over de botsing afleidt.

1) Vert. W. MEYER, p. 22.

2) Ibid. p. 30.

3) Ibid. p. 21.

4) Ibid. p. 31.

Terwijl nu de beide eerste wetten als beginselen in de klassieke mechanika een blijvende plaats vonden, is de derde wet met al haar zeven gevallen al spoedig door HUYGHENS geveld en door andere vervangen. SPINOZA nu, HUYGHENS' oordeel over die regels kennend, wil alleen den zesden verwerpen.

Alleen den zesden, doch hij oefende dan toch in 1665 reeds kritiek uit op DESCARTES' Mechanika. Maar het voorbeeld van HUYGHENS leert, hoe men in zijn kritiek ver en zéér ver kan gaan, en toch den Meester blijven eeren om den algemeenen grondslag zijner beschouwing, zekere hoofdtrekken en menige bijzonderheid. Met SPINOZA is dit óók het geval. In de Ethika is hij bepaaldelijk een man van corpusculair-mechanisch inzicht, beginsel—Cartesiaan dus, en in de Ethika ook <sup>1)</sup> verwerpt hij het ledig met niet minder Cartesiaansche overtuiging, als hij het in 1663 doet <sup>2)</sup>. Indien men dus na 1665 in de Brieven niet meer van corpusculaire theorie gesproken vindt, moet dat zijn, wijl de briefwisseling er geen aanleiding toe gaf. Evenwel is er nog iets van Cartesiaansche mechanika te ontwaren in Ep. 58 van 1674, die zegt: „een steen krijgt door een uitwendige oorzaak een zekere hoeveelheid van beweging, waardoor hij zich, ook nadat de van buiten werkende kracht ophoudt, noodwendig zal blijven voortbewegen.”

Maar veel kritiek oefende hij zeker uit, en het is best mogelijk, dat hij een groot gedeelte van de *Principia Philosophica* al spoedig te avontuurlijk achtte (vooral in zake de hemelverschijnselen), om ze in zijn Compendium op te nemen, terwijl hij al in 1665 DESCARTES' leer over de kometen zwak noemde. <sup>3)</sup> De opgang van HUYGHENS' botsingsleer moest hem ook wel tot nadenken stemmen, al kon hij ze niet dadelijk geheel aanvaarden, en wellicht nam hij nog kennis van RÖMERS' arbeid over

---

1) I. 15, SCHOL.

2) Ep. 13.

3) Ep. 30.

de snelheid van het licht, waardoor een Cartesiaansch dogma den genadeslag kreeg. <sup>1)</sup>

Herhaald zij echter, dat SPINOZA ook in de Ethika aanhanger is van de corpusculair-mechanische beschouwingwijze. Zeer verbijsterend daarom is de uitspraak van Ep. 81 (5 Mei, 1696), dat „de beginselen der natuur door DESCARTES aangenomen, onbruikbaar, om niet te zeggen ongerijmd waren.”

Over dit punt zal men hier aan het eind van het opstel een enkel woord zeggen; thans beperkt men zich tot de mededeeling, dat — naar inlichting van Dr. MEYER — blijkens de voorrede der Opera Posthuma, SPINOZA op het laatst van zijn leven aan een verhandeling over de *Beweging* bezig was; daarover echter schijnt niets naders bekend te zijn, terwijl in de Ethika de beweging, evenals bij DESCARTES, *zonder deductie* optreedt, axiomatisch, met de woorden:

Alle lichamen bewegen of zijn in rust. <sup>2)</sup>

Hiermede is dit opstel tot zijn eigenlijke onderwerp genaderd; de leer van de *Natura Corporum* in Ethika II, die door VON TSCHIRNHAUS met zooveel vreugde begroet werd <sup>3)</sup>; ik stel mij voor in bijzonderheden na te gaan in hoever die leer Cartesianisme heeten kan, en onderscheid terstond tusschen die leer als een fysisch-mechanische theorie en haar metafysischen grondslag, mij vooral houdend aan het eerste gedeelte, en enkel met een bescheiden aanhangsel wat over het tweede zeggend.

§ 2. Aan het slot van het Scholium bij Ethika II. 13, acht SPINOZA het *operae pretium* om te verklaren, waarom wij van ons lichaam enkel een *admodum confusam cognitionem* hebben, en hij noemt het daartoe weer noodzakelijk *pauca de natura corporum praemittere*.

Deze beknopte leer bestaat uit *twee axioma's*, dan *drie*

1) RÖMER's ontdekking is van 1675, en SPINOZA stierf in Febr. 1677.

2) Ethika II, Axioma I na Prop. 13.

3) Ep. 59.

*lemma's*, van bewijs en het laatste ook van een *corollarium* voorzien; dan weer *twee* axioma's, wat alles te samen over de *corpora simplicissima* gaat; er volgt een korte overgang op de *samengestelde* lichamen, wier leer aanvangt met een *Definitio*, waarbij zich aansluiten eerst weder een *axioma*, en vervolgens *vier* nieuwe *lemmata*, ieder met een bewijs en het laatste ook met een *Scholium*; het geheel wordt bekroond door *zes postulaten* over het *menschlijk* lichaam, en men bedenke wél, dat, al moet de leer der lichamen voor *alle* lichamen gelden, SPINOZA toch steeds als naaste doel het *menschlijk* lichaam in het oog houdt.

Dit is het geraamte der leer, en vóór ik overga tot de bijzonderheden, wil ik op eenige algemeenheden nog wijzen.

SPINOZA verwerpt, evenals DESCARTES, het *ledig* en daarmee *atomen*; doch evenals DESCARTES erkent hij niettemin *corpuscula* (al gebruikt hij dat woord in de *Ethika* niet <sup>1)</sup>), ze *corpora simplicissima* noemend en vaak *corpora* zonder méér, — wat aan de duidelijkheid geen goed doet.

Evenmin, voorts, als DESCARTES bemoeit SPINOZA zich met eenige vragen, die bij een mensch van dezen tijd dadelijk verrijzen. Eén ervan is deze: zoo de stof een continuum is, wát scheidt dan het eene corpusculum van het andere, daar toch de grensvlakken fikties, *entia rationis* zijn? Een tweede vraag is: zoo het corpusculum enkel *extensio* is, wát is het dan *dat beweegt*; bewegen toch is overgaan van de eene plaats naar de andere voor een ding, dat eerst op de eene plaats en later op de andere plaats zich bevindt, en bezwaarlijk kan men voldaan zijn door de gedachte, dat *ruimte* zich door de ruimte beweegt van de eene ruimte naar de andere. Wel kan men op de eerste vraag antwoorden: de *corpuscula* zijn onderling gescheiden door hun verschillenden *bewegingsstaat* en voor de deelen van één corpusculum is die bewegings-

---

1) Het compendium heeft het wél, in II. 23 en elders.

staat de zelfde, doch dat antwoord vond men hier bij geen van beiden, zoomin als eenig antwoord op de tweede vraag. DESCARTES stelde, zooals men weet, dat aanvankelijk alle materiedeeltjes den zelfden vorm hadden <sup>1)</sup>, doch de beweging deed door onderlinge wrijving bollen en andere vormen ontstaan. Men kan ook hier iets vragen, en wel, hoe ruimte tegen ruimte wrijven kan en van ruimte deeltjes afscheuren; men is geneigd te meenen, dat DESCARTES onwillekeurig aan de materie nog iets anders toekent dan extensie alleen, zoo iets als *massa*; men begrijpt bij hem ook niet, waarom de afscheuring ophouden moet, als de bolvorm bereikt is. SPINOZA, waarschijnlijk van oordeel, dat hij goed deed met niet méér te verkondigen dan het minimum voor zijn naaste doel vereischt, spreekt niet over den oorsprong der deeltjes. Evenwel is hij Cartesiaan te achten met de aanvaarding van *corpuscula* in een continuum, en daar hij door zekere vragen blijkbaar evenmin gekweld werd als DESCARTES.

§ 3. Thans gaat men hier van de leer DE NATURA CORPORUM uitspraak na uitspraak na, en het eerst is aan de beurt:

*Axioma I*: alle lichamen bewegen zich of zijn in rust, — waarover allereerst de opmerking valt te maken, dat SPINOZA, naar zijn woord genomen, dit axioma alleen zou doen gelden voor *corpuscula* (die term zij gemakshalve behouden), doch men hem wel niet zóó streng naar zijn woord zal moeten nemen.

Bij DESCARTES is een uitspraak van die soort met die zelfde woorden niet gegeven, al is de *zin* er. De principieele bespreking van de beweging begint bij hem in de Princ. d. Ph. II. 23, en dit hoofdstuk verklaart, dat de (ééne) materie door de „mouvement de ses parties” allerlei „dispositions” aanneemt, en dat „toute la diversité des formes”, „depend du mouvement local”. Met instemming haalt hij aan van „les Philosophes”, „que la Nature est

1) Principes de Phil. III. 48 vlgg.



le principe du *mouvement et du repos*." Hij houdt zich alleen bezig met *plaatselijke* beweging (25), die een *transport* is (26), en oordeelt „que le mouvement et le repos ne sont en luy (n.l. le corps qui meut) que deux diverses façons" (28), terwijl hij wat verder (36) als eerste oorzaak van de beweging *God* noemt, die „a créé la matiere avec le mouvement et le repos." <sup>1)</sup>

In overeenstemming hiermee verklaart SPINOZA's Compendium, in II. 11 Scholium, *Deus* tot de causa generalis van *motus* zoowel als van *quies*, wat in 12 herhaald wordt, terwijl 13 *Deus* de eenmaal geschapen hoeveelheid *motus et quies* doet behouden.

Derhalve, indien DESCARTES al niet zulk een beknopt axioma uitspreekt, gedachte en bedoeling zijn bij hem te vinden, en al had SPINOZA wellicht dit axioma aan niemand te ontleenen, men kan het zonder voorbehoud *Cartesiaansch* noemen, daar het een gedachte in woord brengt, welke er óók een van DESCARTES is : men kan het een *verzwegen premisse* van zijn leer noemen.

Nog even de opmerking, dat *Descartes* hier niet uitsluitend voor de corpuscula alleen spreekt, terwijl men dit van SPINOZA, niettegenstaande zijn verklaring, ook wel niet zal moeten gelooven.

§ 4. Een verzwegen premisse van DESCARTES kan óók heeten : *Axioma II* : elk lichaam beweegt zich nu eens langzamer dan weer sneller.

Een verzwegen praemisse, daar de corpuscula botsen, en, als zij daarbij even groot zijn doch in snelheid verschillen, elkaar van hun snelheid moeten mededeelen — zooals Pr. d. I. Ph. II. 48, leert in den *derden* botsingsregel — terwijl ook in het algemeene botsingsbeginsel van II. 40 wijziging in snelheid is mogelijk geacht, en II. 42 de mededeeling van beweging nog eens onderstreept.

Ook axioma II is dus *Cartesiaansch* te noemen, al kan

---

1) Men citeert hier de Princ.Phil. van DESCARTES naar de Fransche vertaling van 1647, die uitging van de latijnsche uitgave van 1644.

men beweren, dat er noch een DESCARTES noch een SPINOZA noodig was om het op te stellen, en zich afvragen of SPINOZA hier niet al te fijn was. Maar SPINOZA is nu eenmaal een veeleischend stelselaar, en ons gaat eigenlijk alleen aan, dat DESCARTES ook dit axioma had moeten aanvaarden.

§ 5. Lemma I is wat rijker. Het luidt :

„de lichamen onderscheiden zich van elkander ten opzichte van beweging en rust, snelheid en traagheid, maar niet ten opzichte van de zelfstandigheid, waartoe zij behooren.”

De laatste drie woorden zijn verklarend toevoegsel van den vertaler, Dr. MEYER ; naar den zakelijken inhoud kan men hier *Cartesianisme* zien, op grond van :

*Pr. d. l. Ph.* II. 1, .....que cette substance estendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses materielles ;

II. 22 : que la terre et les Cieux ne sont faicts que d'une seule matiere ;

II. 23 : que toutes les varietez qui sont en la matiere dependent du mouvement de ces parties ;  
nadat II. 4 nadrukkelijk de natuur van een lichaam alleen daarin gelegd heeft, dat het een *substantie* is, die *extensie* heeft, en II. 64, saamvattend herhaalt, hoe DESCARTES geen andere materie der lichamelijke dingen erkent, dan die welke kan verdeeld, gefigureerd en bewogen worden op alle mogelijke wijzen, en II. 44, onderscheidt tusschen *vitesse* en *tardivité*.

Ook dit Lemma is dus *Cartesiaansch*, al had DESCARTES zelf wellicht, zoo hij zelf een stelling van dien aard had genoemd, er iets over de *figuur* de deeltjes aan toegevoegd; SPINOZA achtte echter misschien, evenals zijn vriend LUDOVICUS MEYER, de figuur geen wezenlijk beginsel <sup>1)</sup>.

---

1) Verg. Thesis 41 van L. MEYER'S proefschrift (van 1660), aan schrijver dezes bekend geworden door de welwillendheid van Dr. W. MEYER en den heer W. G. V. D. TAK.

Wat het *bewijs* van dit Lemma aangaat :

SPINOZA acht het eerste, positieve deel der stelling, *per se nota*, en dus niet bepaald aan DESCARTES ontleend ; toch is het koppelen van het paar (beweging-rust) aan het paar (snelheid-traagheid) Cartesiaansch, waar *Pr. d. l. Ph.* II. 144 spreekt van „entre le mouvement et le repos, ou bien entre la vitesse et la tardivité.”

Voor het tweede, negatieve gedeelte, verwijst Spinoza naar *Ethika* I, 5 en 8 en I. 15, *Scholium* ; voor ons doel is het niet noodig daarop in te gaan ; wij kunnen ook het tweede deel als Cartesianisme opvatten, daar de fransche Meester de verscheidenheid der corpuscula zeker *niet* in verscheidenheid van substantie zou willen zoeken.

§ 6. Over Lemma II „alle lichamen komen in sommige opzichten overeen” is weinig te zeggen. Natuurlijk is het erkend in DESCARTES' verklaringen over de extensie, rust, beweging, snelheid en traagheid der lichamen.

Indien dit Lemma wellicht al te simpel lijkt, méér inhoud is zeker te vinden in :

*Lemma III ;*

„een lichaam, dat in beweging is of in rust verkeert, is tot die beweging of die rust gekomen door de inwerking van een ander lichaam, dat insgelijks tot beweging of rust was gedwongen door een ander en dat weer door een ander en zoo tot in het oneindige.”

Ook deze stelling ware zeker door DESCARTES beaamd, en, zoo hij zijn stelsel met fijner bouw van bijzonderheden had opgetrokken, door hemzelve uitgesproken. De eerste *Lex Naturae* toch (II. 37) verklaart : „que chaque chose demeure en l'estat qu'elle est, pendant que rien ne le change”, waarin *chose* beslistelijk *lichaam* is —, en wat verder voegt DESCARTES er nog aan toe, dat die *estat* blijft „autant qu'il se peut”, en die *chose* haar staat nooit verandert „que par la rencontre des autres.” Deze eerste *Loy de la Nature* behoort tot de bewegingswetten, en de logika leidt er terstond uit af, dat een lichaam, als het

van toestand van beweging of rust verandert, die verandering krijgt van een ander lichaam, enz.

Men kan voorts dit Lemma in werking zien in *Pr. d. l. Ph. II. 33*, over de cirkelbeweging, en de botsingsregels 5 en 6 (II. 50, 51), doch vooral moet het *Cartesiaansch* heeten als gevolg van de eerste *Lex Naturae*.

De Demonstratio en het Corollarium behoeven, naar men hier meent, geen bijzondere bespreking.

§ 7. Het nu volgende Axioma, zonderlingerwijze wederom 1 genummerd, is van groot belang; het luidt:

„alle bestaanswijzen, waarin eenig lichaam door een ander lichaam gebracht wordt, zijn het gevolg van de natuur van het veranderde lichaam en tegelijk van de natuur van het lichaam, dat de verandering teweegbracht, in dier voege dat een en hetzelfde lichaam op verschillende wijze wordt aangedaan, naar gelang van de verschillende natuur der inwerkende lichamen, en dat daarentegen verschillende lichamen door een en het zelfde lichaam op verschillende manieren kunnen worden aangedaan.”

Ook dit axioma wordt alleen voor *corpuscula* gesteld; niettemin doet het denken aan *Ethika*, II, 16: „de voorstelling van elke bijzondere beweging, die het menschlijk lichaam door middel van vreemde lichamen ondergaat, moet den aard van het menschelijk lichaam en tegelijk den aard van het vreemde lichaam in zich bevatten.”

Overigens, ook dit axioma kan *cartesiaansch* van gedachte heeten, al geldt het voor *corpuscula*, daar het o.a. in de *botsingsregels* toepassing vindt. Maar is het een *axioma* te achten, dat geen betoog behoeft uit het causaliteitsbeginsel? En welke wijziging bedoelt SPINOZA hier? Men kan denken aan verdeeling, en verandering van vorm, snelheid en richting, en het is te betreuren, dat SPINOZA niet een toelichting gaf, die ons wat méér over zijn voorstelling van de *corpuscula* geleerd had.

Evenwel, hebben wij genoeg om te besluiten, dat ook dit axioma *cartesiaansch* is.

§ 8. Het nu volgende axioma, 2 genummerd, is voor ons doel om meer dan één reden belangwekkend.

Het luidt :

„Wanneer een lichaam, dat in beweging is, tegen een ander, dat in rust is, stoot, en het dit laatste niet kan wegdringen, springt het eerste terug om zijn beweging voort te zetten, en de hoek, dien de lijn der teruggekaatste beweging maakt met het vlak van het rustende lichaam, waarop het stoot, zal gelijk zijn aan den hoek, dien de lijn van de invallende beweging maakt met hetzelfde vlak.”

SPINOZA geeft een figuurtje er bij, dat iedereen zich wel zal kunnen voorstellen, daar de stelling over de gelijkheid van *in-* en *uitvalshoek* zeer bekend is.

Bevreemdend is zeker, dat SPINOZA deze stelling hier een *axioma* noemt. Maar hij doet dat nu eenmaal, en allereerst zij nu opgemerkt, dat DESCARTES in zijn eersten botsingsregel (II. 46) de lichamen elkaar beslistelijk „en ligne droite” — en dat zal wel zijn, volgens de verbindingslijn” — doet naderen, en de zelfde voorwaarde stilzwijgend ondersteld schijnt bij de meeste andere regels, terwijl alleen de *vierde* (II. 49) het geval bespreekt, waar bij een der lichamen volkomen in rust is en blijft: ook dàar echter leest men niet van een zijdelingsche terugkaatsing met zekeren hoek, doch alleen van een „rejallir vers le mesme costé d'ou il serait venu.” Hier vond men in de *Pr. d. l. Ph.* van zulk een zijdelingsche terugkaatsing niet gerept; DESCARTES kon er echter bezwaarlijk buiten blijven, en om die reden al zou men axioma 2 een *cartesiaansche* gedachte kunnen noemen, door SPINOZA in open en scherpe woorden gebracht.

Doch er is méér, want men vindt het axioma — met een zekere wijziging — terug in het Compendium der cartesiaansche wijsbegeerte, en wel in het *scholium* van II. 27, waar SPINOZA het verschil toelicht tusschen *vis determinationis* en *vis motus* van een bewegend lichaam. Over dit scholium nu zij hier alleen opgemerkt, dat

SPINOZA daar het geval neemt van twee lichamen, die botsen, terwijl zij *niet* volgens de verbindingslijn bewegen.

En al is — in tegenstelling tot het axioma der Ethika — geen van beide lichamen in rust, er is toch *botsing* en wel *schuine*, en ook hier stelt SPINOZA, dat het eene lichaam (een *bol*, terwijl het andere *plat* is) zijn weg voortzet met terugkaatsing naar gelijkheid van in- en uitvalshoek. Zeker nu meende SPINOZA in het Compendium in DESCARTES' geest te spreken, en men kan dus zonder bezwaar en met beroep op SPINOZA ook dit axioma *Cartesiaansch* noemen.

Doch er is nóg meer, en *dit* meer is onmiddellijk beslissend. Want indien ook het axioma niet in de *Pr. d. l.Ph.* mocht zijn aan te wijzen, het treedt — schoon *niet* als axioma — op in de *Dioptrica* van DESCARTES, en wel in Cap. II, waarin de spiegelwet voor het licht wordt afgeleid. Deze afleiding stelt, dat een *bolletje*, bewegend, een *plat*, doch *rustend* lichaam raakt, en betoogt dan, dat het weerkaatst wordt naar de gelijkheid van den *angulus incidens* en den *angulus reflexionis*. Het betoog is foronisch-wiskundig, en neemt enkel aan, dat bolletje en oppervlak volkomen veerkrachtig zijn.

Het lijdt dus wel geen twijfel, of SPINOZA ontnam de stelling over de terugkaatsing aan DESCARTES, doch hij verbetert zijn meester hier niet, waar hij, vooreerst, een *axioma* noemt, wat een *demonstrandum* is, en geen enkel voorbehoud maakt, terwijl DESCARTES althans zegt, dat hij, eenvoudigheidshalve, grootte, gewicht en figuur van het bolletje verwaarloost. De stelling toch over den in- en uitvalshoek is zóó weinig een *axioma*, dat zij alleen bij allerlei voorbehoud streng is te achten <sup>1)</sup>; DESCARTES nu toonde zeker besef van dit voorbehoud, bij SPINOZA vindt men het niet, en wellicht zag hij in een stelling der dissertatie van L. MEYER <sup>2)</sup> een axiomatische verklaring,

1) Men dankt hier Dr. F. COHEN voor inlichting op dit punt.

2) O.C. Thesis 28.

hoewel deze zelf beweerd had, dat zijn stellingen wel degelijk te bewijzen waren.

In allen geval, wederom is hier, voor het naaste doel, het voornaamste, dat ook de gedachte van dit axioma *cartesiaansch* te noemen is.

§ 9. Dit axioma is de laatste der uitspraken, die, naar SPINOZA nu in enkele regels zegt, alleen op de *corpora simplicissima* (d.i. de *corpuscula*) betrekking hebben, welke onderling alleen verschillen in beweging en rust, snelheid en traagheid.

*Cartesiaansch* nu kan men de onderscheiding naar beweging en rust, snelheid en traagheid zeker noemen. Afwijkend van DESCARTES echter is het om noch de *grootte*, noch den *vorm* der *corpuscula* in 't oog te nemen. DESCARTES toch spreekt van *drie* elementen der Heelals, uit de eerst aanwezige gelijke deeltjes door onderlinge wrijving gevormd; doch de deeltjes van het eerste element kunnen, terwijl zij zeer klein blijven, allerlei vormen aannemen, die van het tweede element zijn nagenoeg bolvormig en kunnen door onderlinge botsing wel nog kleiner worden dan zij zijn, al blijven in zij grooter dan die van het eerste; de deeltjes van het derde element zijn het grootst en opgebouwd uit deeltjes van het eerste<sup>1)</sup>. SPINOZA heeft geen uiting van die soort, doch zijn leer *schijnt* bestendigheid te eischen voor de deeltjes, en dan zou men een *postulaat* mogen verwachten, aldus ongeveer luidend:

„bij den huidigen wereldtoestand blijft ieder corpusculum vorm en grootte behouden, die het heeft; de corpuscula worden niet verder gedeeld, doch ieder ervan gedraagt zich zóó, dat de deelen er van met steeds onderling gelijke snelheid bewegen en onderling van plaats niet veranderen.”

Dit postulaat nu noemt SPINOZA *niet* en aan DESCARTES

---

1) Zie hierover deel 3 der *Pr. d. l. Ph.* § 52 en tal van andere. Ook *le Monde ou Traité de la Lumière*, Ch. 5—7.

had hij het ook niet kunnen ontleenen, — toch mist men bij SPINOZA iets van dien aard. Of is de gansche corpusculaire leer maar een *greep*, waarmee men het niet al te nauw nemen moet, en die niet méér beoogt dan met een voorstelling, op welke de werkelijkheid wel zoo wat lijken zal, de mogelijkheid van een mechanische natuurbeschouwing te grondvesten? DESCARTES zelf zei iets van dien aard, en wellicht meende SPINOZA het óók zoo.

§ 10. Het deel gaande over de *corpora simplicissima* (hier *corpuscula* genoemd) is nu ten einde, en aan de beurt ligt de behandeling van de *corpora composita*, die inzet met een lange definitie van het *Individuum*.

Al spreekt deze definitie noch van *betrekkelijk*, noch van *tijdelijk*, haar bedoeling is toch zeker om de vereeniging van corpuscula tot Individua als betrekkelijk en tijdelijk te doen opvatten. Het woord *Individuum* sluit zich aan bij de leekentaal, die ook gaarne een zekere vereeniging een *individu* noemt, al is deze maar betrekkelijk bestendig, indien zij, zoolang zij bestaat, een eigen type heeft. DESCARTES, die meermalen allerlei *aggregaten* vermeldt (III, 87, 89, 94, 100, 106), zou waarschijnlijk den term aanvaard hebben, en eveneens in hoofdzaak de definitie, die men hier dan ook *cartesiaansch* acht, al staat zij in verband tot de onderscheiding van *hard* en *zacht*, waarin SPINOZA, blijkens axioma 3 anders, en naar men hier meent, zuiverder denkt dan de Meester.

Volgens dit nieuwe axioma zullen de deelen van een Individuum elkaar met grooter of kleiner oppervlak kunnen raken, daardoor moeilijker of makkelijker onderling van plaats veranderen en daardoor weer aan het Individu met meer of minder gemak toestaan om van plaats te veranderen. In dit *moeilijker* of *makkelijker* ligt het verschil tusschen *hard* en *zacht*, terwijl *vloeibaarheid* optreedt, zoo de deelen van het Individuum zich onder elkaar bewegen.

Met het laatste deel dezer uitspraak is DESCARTES het zeker geheel eens. Zijn hoofdwerk zegt n.l. (II. 54) : „un



corps est liquide, lorsqu'il est divisé en plusieurs parties qui se meuvent separement les unes des autres en plusieurs façons différentes." Maar de *zachtheid* zoekt hij niet eenmaal te definieeren, al noemt hij ze eens (II. 53), en over de *hardheid* schijnt zijn leer onbevredigend.

Een lichaam n.l. „est dur, lorsque toutes ces parties s'entretochent, sans estre en action pour s'eloigner", en *dit* zou men nog in SPINOZA's *axioma* III beaamd kunnen achten, maar als de fransche meester vraagt, waarom zij zich niet van elkander verwijderen, dan — al toont hij eerst zijn scherpzinnigheid, opmerkend, dat de onderstelling van een *cement* de zaak niet verder brengt — dan geeft hij het zonderlinge antwoord : *wijl zij in rust zijn*, en wijl „il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement, qui pourrait separer les parties, que le repos qui est en elles." Elders (II. 44) zegt hij, dat de „tardivité participe de la nature du repos"; hij schijnt de *rust* voor iets positiefs, een soort van kracht aan te zien, en de Cartesiaan LODEWIJK MEYER laat zich hierover in zijn proefschrift (Thesis 38) zoo beslist mogelijk uit; wij nieuweren echter kunnen hierin enkel een onzuivere gedachte zien, en wij moeten het in SPINOZA zeer waardeeren, dat hij van dit sofisme niet gediend was. Inderdaad geeft hij, ook al kan hij niet alles verklaren, althans iets van opheldering over het *in rust blijven* bij de hardheid. De deelen verschuiven onderling moeilijk, als zij met groot oppervlak elkaar raken. Ook al mocht men hier een vermenging van rationalisme met *waarneming* vermoeden — de analogie met baksteen op elkaar, het beroep op wrijving — niet te ontkennen is, dat het *in rust blijven* een reëelen grond heeft gekregen: zoo *raken* een oorzaak is van *blijven*, een *blijven*, zal, hoe méér aanraking is verwezenlijkt, hoe meer het *blijven* gewaarborgd zijn, en de voorstelling laat een *gradeering* toe van hard naar minder hard en eindelijk zacht.

Toch is ook déze leer niet volmaakt. Waarom, zoo twee corpuscula met een vlak- klein of groot — elkaar raken,

waarom vormen zij er dan niet één? Op die vraag krijgt men geen antwoord.

Te wijzen valt nu nog hierop:

*Ten eerste*, dat SPINOZA in 1662 (Ep. 6) een heldere en wetenschappelijke bepaling van *vloeistof* niet mogelijk achtte. Blijkbaar was hij het ook toen reeds met DESCARTES' beschouwing niet eens, doch later meende hij dan toch een definitie te geven steunend op *notiones castae*;

*Ten tweede*, dat SPINOZA evenals DESCARTES (en ook L. MEYER) niets wil weten van *aantrekkingskrachten*, zooals dan ook DESCARTES bij de bespreking van den *magneet* beslistelijk verklaart (IV. 171) dat „à proprement parler, il n'y a aucune attraction en cela”, evenals PLATO dat doet in den *Timaeus* (80 C.); en hij, evenals EMPE-DOKLES<sup>1)</sup> en PLATO voor het *trekken* een gedreven worden door deeltjes in de plaats stelt.

*ten derde*, dat de Definitio met het voorafgaande drietal Axiomata een zekere *aanvulling* geeft van DESCARTES. Deze toch gaat in de *Pr. d. l. Ph.* (IV. 188, 189) over tot de beschouwing der zintuiglijke gewaarwording en de „qualitez sensibles” (IV. 188), als anatoom, fysioloog en psycholoog voortsprekend, zonder te doen uitkomen, hoe ook het menschelijk lichaam, en ieder orgaan, een aggregaat van corpuscula is. Zonder twijfel meende hij het wél zoo, doch al zegt hij, dat de zenuwen door de (uitwendige) deeltjes *bewogen* worden (bijv. IV. 196); dat *de bewegingen in het lichaam* alle soorten van gedachten in de ziel kunnen opwekken — welke bewegingen dan weer die der *zenuwen* zijn (IV. 198, slot) —; al zegt hij, dat de loop van een uurwerk voor dat instrument even natuurlijk is, als voor een boom het voortbrengen van vruchten (IV. 201, slot), — de *Princ. d. l. Ph.* geven geen leer, nog minder een uitgewerkte leer van het menschelijk lijf en zijn organen als een samenstel van corpuscula; geen leer derhalve ook van lijf en organen als betrekkelijk

---

1) DIELS, Vorsokratiker, 2e. uitg. I. 171.

blijvende eenheden te midden van de veranderingen door groei en stofwisseling aangebracht, en het was derhalve een gewenschte aanvulling van DESCARTES' leer om in den geest van den Meester zulk een theorie te schetsen.

In zoover kan men de Axioma's I, II en III, alsmede de Definitio *cartesiaansch* achten, al wijken zij in allerlei bijzonderheden van DESCARTES af, en méér nog, wijl zij ook een grondslag geven voor de leer der zoogen. *doode* stoffen, voor welke DESCARTES allerlei eigenaardig gebouwde deeltjes beschrijft.

§ 11. Aan de beurt is nu de leer van de *Individua*, en zij vangt aan met *Lemma IV* :

„als van een lichaam of enkelding bestaande uit een groot aantal lichamen (of corpuscula) sommige lichamen (of corpuscula) afgescheiden worden, en even zooveel andere van den zelfden aard hun plaats innemen, dan zal dat enkelding de zelfde natuur als te voren behouden, zonder eenige verandering van zijn eigenaardigheid.”

De woorden „of corpuscula” laschte men hier zelf in. De stelling is duidelijk en het bewijs bevredigt. Voor de *strekking* lette men op het eerste postulaat na Lemma VII, waaruit blijkt, dat het Individuum hier *niet* is het menschlijk lichaam, doch een bestanddeel, een orgaan van dat lichaam (spier, spiervezel, zenuw, vocht), dat uit tal van Individuen weer van eigen aard is opgebouwd.

Naar dit Lemma wordt voorts verwezen in Prop. 24, Dem., waar de „partes corpus humanum componentes” dan *niet* zijn de corpuscula, doch Individua.

Verder kan men, als belangrijkste *toepassing* van dit Lemma, de vastlegging zien van het behoud van bouw en functie van een orgaan bij wisseling der *materie* er van, dus bij de *stofwisseling*. Men had dit wel gaarne door SPINOZA zelf gezegd gezien, doch hij onthield zich, waarschijnlijk met opzet, van anatomische en fysiologische toelichting, alleen verklarend in Postulaat IV, dat het menschelijk lichaam voortdurend materieel herboren

moet worden. Misschien verbond hij terecht zijn leer liever niet te nauw aan de positieve wetenschap zijner dagen, maar zijn uiteenzetting is er minder duidelijk door. Niettemin schijnt de aanwijzing op *stofwisseling* onmiskkenbaar.

Men lette er op, dat het Lemma ook de doode stof omvat. Zoo men in een uurwerk een zeker rad door een ander vervangt van den zelfden aard en grootte, blijft het uurwerk zichzelf. Dit is een reden te meer om ook dit Lemma *cartesiaansch* te achten van zin, al sprak DESCARTES het wellicht nergens uit.

§ 12. Van zijn *vijfde* Lemma, dat van toenemen en afnemen der deelen van een Individuum spreekt, met behoud van de natuur ervan, geeft SPINOZA evenmin toepassing. Men kan ze echter zelf in menigte verzinnen. Als men in een glas méér water schenkt, of wat water er uitgiet, heeft het nieuwe individu, de nieuwe hoeveelheid water, „de zelfde natuur” behouden. Een stuk glas blijft glas, ook zoo men er een brok afbreekt of er een brok aansmelt. Vermoedelijk echter heeft SPINOZA vooral gedacht aan *groei* en *afneming* in omvang van lichaamsorganen: althans hij mag ons niet verbieden dat in zijn woorden te zien.

Een oogenblik moet men nog aandacht schenken aan de woorden *forma* en *natura*: Individuum suam *naturam* ut antea absque ulla *formae* mutatione (retinebit), welke woordenreeks eveneens Lemma 6 afsluit. Dr. MEYER verstaat *forma* eerst door *wezen*, later door *aard*. Aan *figuur* zal men wel niet moeten denken, en men kan alleen vragen of er verschil in beteekenis is tusschen *natura* en *forma*. Hier meent men dat de woorden „absque ulla formae mutatione” logisch genomen overtollig zijn, doch niettemin nuttig om het voorgaande te onderstrepen: *forma* is wellicht iets sterker dan *natura*.

Het is niet in te zien, dat ook DESCARTES deze stelling niet ten volle beaamen zou, en hier acht men ze dan ook *cartesiaansch* van zin.

§ 13. Het *zesde* lemma spreekt van lichamen (d.w.z. corpuscula of reeds Individuen), die een Individuum samenstellen en hun beweging uit de eene in de andere richting overbrengen met behoud van hun beweging, terwijl dan het Individuum zijn aard behoudt.

Hier slaagt men er niet in in deze verklaring iets anders te zien dan een uiterste van behoedzaamheid. Indien een mensch zich omdraait, zullen alle organen meedoen, en dus de corpuscula, die de organen samenstellen ( en ieder orgaan is een Individuum of uit Individua opgebouwd), gedwongen zijn hun beweging uit de eene richting in de andere over te brengen, zonder dat dit Individuum van aard verandert, ; m.a.w. een andere stand van het geheel, wijzigt den aard der deelen en van het geheel niet. Zoo zal een plank die plank, een steen die steen, een klok met raderen die klok met die raderen blijven, ook al draait men ze om.

Ook dit inzicht kan men brengen tot een algemeene lichaamsleer, die DESCARTES zeker aanvaardde zou.

§ 14. Even behoedzaam is het *zevende* en laatste Lemma en daarbij een zekere aanvulling van het voorgaande, wat trouwens door het woord *praeterea* reeds wordt aangeduid. Werd zoeven vastgelegd, dat een *andere stand* van het Individu zijn aard niet wijzigt, het *zevende* Lemma ontnemt aan den *overgang* van den eenen stand tot den anderen allen invloed op het Individu als geheel, zoo slechts ieder corpusculum in het Individu, of ieder lager Individu in een hooger Individu, zijn beweging ten opzichte van andere Individua behoudt.

Men kan hier denken aan een rollenden bol, een vallenden steen, een drijvende plank, aan de planeten ook. Ook aan het stroomende bloed, de spijszappen, en zelfs met een zekere stoutmoedigheid aan de bewegingen van het menschlijk lichaam als geheel, waarbij niettemin de samenstellende individuen van dat lichaam hun aard behouden (bloed, vleesch, been), al nemen én die Indivi-

duen, én de corpuscula daarin telkens nieuwe bewegingen t.o.v. de algemeene ruimte aan : maar aan de betrekkelijke bewegingen t.o.v. elkander, deert dat niet, en dus blijven de Individuen, wat zij waren.

Niemand anders, en ook niet DESCARTES, zal dit tegen spreken, en waar het inzicht zeker in DESCARTES' leer leer stilzwijgend ondersteld wordt, mag ook dit Lemma *cartesiaansch* heeten.

Men voegt hier nog de opmerking bij, dat de verhouding van corpuscula tot Individuen veel weg heeft van die der atomen tot de moleculen der nieuwere chemie en SPINOZA wellicht óók en ten eerste gedacht heeft, met zijn Individua, aan de aggregaten van de eerste corpuscula tot de grovere deeltjes van DESCARTES' leer.

Wat het *Scholium* aangaat, komt zeker wel aan SPINOZA de eer toe met een fraaiën zwaai van gedachte en verbeelding de stelselmatige constructie te ondernemen van wat *wij* zouden noemen Individuen *van hooger orde*. Corpuscula maken een Individu ; Individuen maken een hooger Individu ; hogere Individuen weer nieuwe van nog hooger orde, tot wij begrijpen, dat de gansche uitgebreide Natuur één Individu is, wier deelen, en dat zijn én corpuscula én de lagere Individuen, op oneindige wijze veranderen, zonder eenige verandering van het geheele Individu. Toch kan men hier de opmerking niet weerhouden, dat naast die schoone verheffing iets bedenkelijks is : de lichaamsleer stelt misschien het behoud der corpuscula, doch zeker niet het behoud der Individuen. Het Individu menschlijk lichaam bijv. is al dadelijk, behalve aan veranderingen, die het geheel niet deren, ook onderworpen aan veranderingen, die het geheel opheffen, en, tenzij men niets in het oog neemt dan de corpuscula zelven, is het Heelal geenszins een bestendig geheel. Toch was de gedachte aan SPINOZA dierbaar ; hij laat zich hierover nadrukkelijk uit in den 64en brief in overeenstemming met en met verwijzing naar de hier besproken plaats der Ethika. Doch de *facies totius Universi* schijnt den niet-Spinozist wel degelijk toe te veranderen

en juist niet het zelfde te blijven, hoeveel bestendigs er moege zijn in de corpuscula.

Doch het naaste doel is ook voor SPINOZA het menschlijk lichaam en dat lichaam kunnen wij als een voorbeeld, een toepassing reeds in het groot beschouwen van de gansche leer *de natura corporum*. De *corpuscula* maken *stoffen*: vleesch, vet, been, bloed, spijs sap enz.; ook *organen*: spier, zenuw, tand, haar, nagel, hersens, huid—, alles *individuen*; deze individuen wisselen van corpusculairen inhoud, doch blijven de individuen, die zij waren; zij groeien en slijten, doch blijven wat zij zijn; het geheele lichaam komt in een anderen stand: de individuen blijven zichzelf; het geheele lichaam beweegt, armen en beenen buigen en draaien, het bloed stroomt: de individuen blijven, wat zij zijn, — en het hoogere Individuum *menschlijk lichaam* behoudt te midden van dat alles *een eigen natuur*.

Zonder twijfel zou ook DESCARTES dit alles aannemen, en dus kan men ook het Scholium *cartesiaansch* van zin noemen, al weet men hier niet, of hij de onveranderlijkheid van de *totius Universi facies* had onderschreven.

§ 15. De opbouw van het menschlijk lichaam uit Individuen wordt door SPINOZA zelf gesteld in het *eerste* Postulaat. Het *tweede* voert het gewichtige punt in, dat de Individuen, sommige *hard*, andere *zacht* en weer andere *vloeibaar* zijn. Het *derde* verklaart de Individua en het geheele lichaam veranderbaar door uitwendige lichamen. Het *vierde* stelt de stofwisseling vast.

Het *vijfde* geeft als het ware het mechanisme van het vierde, en heeft iets zonderlings; het luidt:

„Wanneer een vloeibaar gedeelte van het menschlijk lichaam door een lichaam daarbuiten herhaaldelijk gedwongen wordt op een ander zacht lichaam te stooten, dan brengt dit een verandering in het oppervlak te weeg en drukt daarin als het ware de sporen van het vreemde lichaam, waarvan de beweegkracht uitgaat.”

Zonderling nu noem ik het, dat SPINOZA hier een schakel

overslaat, waar toch een vloeibaar gedeelte omsloten moet zijn door een hard of een zacht gedeelte, en dus de overdracht van beweging van een uitwendig lichaam door tusschenkomst van zulk een hard of zacht gedeelte van te voren is aan te nemen. Het schijnt volstrekt niet noodig om juist voor vloeibare gedeelten de overdracht van stooting te bewaren. Ook hier geeft SPINOZA geen voorbeeld, doch zijn woorden laten toe, dat men denkt o.a. aan het drukken met den vinger tegen het bovenooglid van een gesloten oog, waarmee men ook den hoornhuid drukt, en dan het *vloeibare oogvocht* doet stooten tegen het *zachte* netvlies, en daarop „de sporen van den drukkenden vinger” doet achterlaten. Maar dan was toch het oogvocht omgeven door hoornhuid en ooglid, en deze *individua* zelve, schoon niet vloeibaar, brachten toch óók den stoot over. Misschien bedoelt SPINOZA het anders, doch dan treft hem het verwijt, dat hij zelf niet met een goed voorbeeld aanwees, wat hij *wel* bedoelde.

Het *zesde* postulaat, eindelijk, legt de werking van het menschelijk lichaam op vreemde lichamen vast.

§ 16. Hiermede is het overzicht van de leer *de Natura Corporum* ten einde, en zoo men hier telkens die leer *cartesiaansch* noemde, het werd tevens duidelijk, in welken zin men dien term verstond. Ten overvloede verklaart men nog, dat men er geenszins een *kleineering* mee bedoelt, als zou SPINOZA enkel een napratend schoolmeesterwerk verricht hebben. Integendeel; naar men hier meent, deed hij met veel zelfstandigheid een arbeid een groote paedagogische waarde. Het moge dan zoo zijn, dat DESCARTES die uitspraken bijna allen zou hebben beëamd, en zij in zekeren zin bij hem te vinden zijn, dan wel als verzwegen premissen door zijn beschouwing geeischt, — het is óók waar, dat een zeer sterk en helder hoofd noodig was om ze op te diepen uit de overweldigende veelheid van bijzondere leeringen, waarmee de *Principia Philosophica* den lezer overstelpt. Zeker bewees SPINOZA een dienst aan zijn tijdgenooten, en menigen



lezer, dien de *Principia* verbijsterden, zal SPINOZA's hoofdstuk schóón hebben geholpen aan een beknopt geheel van grondstellingen.

Daaruit dan ook is het te verklaren, dat de begaafde VON TSCHIRNHAUS deze bladzijden met zooveel ingenomenheid begroet (Ep. 59) en er vele moeilijkheden in de Natuurkunde gemakkelijk door opgelost acht. Wellicht onderstreepte hij zijn betuiging nog wat uit wellevendheid — de 17de eeuw wou wel zoo —, doch hij zal toch in zijn verklaring oprecht zijn geweest en daarbij in 't bijzonder dankbaar voor SPINOZA's zuiverder opvatting van *hard*, *zacht* en *vloeibaar*.

§ 17. Zoo deze verklaring den lezer voldoen mocht, men acht zich hier minder sterk in de hoop, dat men hem een bevredigend antwoord kan aanbieden op de gewichtige vraag, wát toch het in DESCARTES' leer is geweest, waarom SPINOZA, tegen het einde van zijn leven „de beginselen der natuur, door DESCARTES aangenomen, onbruikbaar, om niet te zeggen, ongerijmd” noemde, een uitspraak, die er té zwaar van strekking uitziet om alleen te gelden voor de *rust* als een met de beweging gelijkwaardige positieve macht, al was zeker ook dit punt een ernstige zaak. <sup>1)</sup> Maar men vermoedt hier, dat SPINOZA iets diepers nog voor had, en men wil trachten het vraagstuk wat uitvoeriger toe te lichten.

§ 18. In Ep. 80 (2 Mei 1676) verklaart VON TSCHIRNHAUS: „ik kan niet goed begrijpen, hoe men a priori het bestaan van lichamen kan bewijzen, die beweging en vorm hebben, daar in de Uitgebreidheid alleen, als wij die in volstrekten zin beschouwen, niets dergelijks te vinden is.”

---

1) Inderdaad is dit punt een afzonderlijke studie waard. Het heeft den schijn, alsof DESCARTES, en meer nog zijn school, in *rust* samen vatten duistere noties van *massa* en *wrijving* en SPINOZA dit afkeurde zonder zelf nog hierin tot volkomen helderheid te komen.

v. TSCHIRNHAUS noemt hier DESCARTES niet, maar dat de zaak een cartesiansche is, bewijst SPINOZA'S antwoord van 5 Mei '76 (Ep. 81) : „Om..... uit de Uitgebreidheid, zooals DESCARTES die opvat, n.l. als een stilstaande massa, de verscheidenheid der dingen te bewijzen, is niet alleen moeielijk, zooals gij zegt, maar volstrekt onmogelijk, enz.”

Hier zij de opmerking geplaatst, dat DESCARTES *niet* de verscheidenheid der dingen (n.l. in beweging en figuur) uit de *Extensio* als een *moles quiescens* wil afleiden, doch integendeel, door *God* de beweging doet invoeren, en daaruit de verscheidenheid der dingen ontstaan. DESCARTES doet juist wat SPINOZA wil, wanneer deze, in Ep. 81 voortgaande, zegt : „Want de rustende stof zal, voor zoover het van haar afhangt, in haar rust volharden en niet in beweging worden gebracht, dan door een buiten haar staande macht die haar in sterkte overtreft,”

waarop dan de verbijsterende uitspraak volgt :

„en hierom heb ik vroeger <sup>1)</sup> ook niet geschroomd te beweren, dat de beginselen der natuur, door DESCARTES aangenomen, onbruikbaar, om niet te zeggen, ongerijmd zijn.”

VON TSCHIRNHAUS nu merkt de onbillijkheid in dit verwijt zeer goed op, want hij antwoordt bijna twee maanden later (Ep. 82), beleefdelyk zijn meening aan SPINOZA zelf toekennend, dat DESCARTES de *rerum varietas* juist niet uit de *Extensio* alleen afleiden kon en wilde, doch door *God* de beweging in de *Extensio* deed ontstaan. Of acht SPINOZA de onderstelling van *God* den beweger niets waard ?

SPINOZA eindelijk antwoordt na drie weken (Ep. 83, 7 Juli '76) met de herhaalde bewering, dat uit het begrip *Extensio* alleen de *rerum varietas* a priori *niet* verklaard worden kan ; dat daarom de *Materie* ten onrechte gedefinieerd werd als *Extensio*, en noodwendigerwijze te verklaren is „per *Attributum, quod aeternum et infinitum*

---

1) Wanneer ? Waar ?

essentiam exprimat." Hij hoopt later daarover méér te zeggen en te schrijven.

Dit zijn de feiten der *Brieven*. En uit de *Ethika* kan men hier ten deze alleen met zekerheid aanvoeren, dat de leer DE NATURA CORPORUM de beweging zonder afleiding invoert met het axioma :

alle lichamen bewegen of zijn in rust, waarom het schijnen zou, dat SPINOZA ten aanzien van de *varietas rerum* niet verder is dan de fransche Meester en allerminst het recht heeft zulk een vernietigend oordeel over den ouderen uit te brengen.

Zoo men dit oordeel niet wil terugvoeren tot het verwijt over de *Extensio* als substantie, en niet tot de rust als een positieve macht — en dat wél te doen schijnt gezocht — wat dan ? Onvermijdelijk lijkt het besluit, dat SPINOZA, vlak na de voltooiing van de *Ethika*, er een feil in erkennen moest, die hem pijnlijk aandeed, — al deerde *zijn* stelsel, dat niet zoo natuurkundig was, die feil minder dan DESCARTES' systeem ; onvermijdelijk ook, dat hij bezig was aan een poging tot verbetering. Maar welke was die verbetering, en wat toch verklaart het scherpe oordeel over DESCARTES ?

Is de onderstelling al te plat, dat SPINOZA in dat laatste halve jaar niet meer geheel zichzelf was, en men zijn uitingen uit dien tijd met vele korrels zout moet opvatten ? Het is toch niet tegen te spreken, dat hij aan DESCARTES een formeel onjuist verwijt deed, al bedoelde hij wellicht iets zeer dieps en raaks. Want het is nu eenmaal *niet* waar, dat DESCARTES de *varietas rerum* in figuur en beweging uit de *rustende* materie wil afleiden, hoogstens kan men hem hier aanwrijven reeds vóór het intreden der beweging *deeltjes* te hebben gesteld, <sup>1)</sup> al hebben die dan ook allen de zelfde figuur, wellicht ook het dobberen op de dubbele gedachte *corpus* en *materie* (III. 47), — maar dit laatste zou men ook aan SPINOZA kunnen voorhouden.

1) Pr. d. I. Ph. III. 47, 48.

Doch zelfs zoo men de scherpe veroordeeling, voor een deel althans, een zaak van *toon* acht, verklaarbaar uit den ziekte-toestand, er moet toch een kritiek op DESCARTES van overblijven, en welke is die ?

Men acht hier dit vraagstuk een opgave voor een Spinozist van levensstudie, en waagt zich zelven enkel aan een zeer bescheiden poging.

Allereerst worde gesteld, dat SPINOZA'S kritiek hier niet DESCARTES' bewegingsleer en verklaring van de *varietas rerum* raakt voor zoover zij *mechanika* is — als zoodanig nam SPINOZA ze in beginsel aan —, doch om haar wijsgeerigen grondslag, om haar *metafysische stelselwaarde* of *onwaarde*, wat voor SPINOZA een uiterst belangrijke zaak was.

Vervolgens tracht men licht te vinden in Ep. 63 en 64 van Juli, 1675.

In de eerste vraagt SCHULLER, namens VON TSCHIRNHAUS alweer, onder meer, of niet de *beweging* in de *Extensio* is voortgebracht, niet onmiddellijk door God, doch *mediante aliqua modificatione infinita*, en SPINOZA antwoordt, dat beweging en rust *wel* onmiddellijk door God in de *Extensio* zijn voortgebracht, trouw blijvend aldus aan zijn eigen verklaring van de *Korte Verhandeling* <sup>1)</sup>, — maar ook aan DESCARTES, al is de *Deus* van SPINOZA niet de zelfde als de *Deus* van DESCARTES.

Toch kan men hier *wellicht* een aanwijzing op het gezochte zien. De vraag van SCHULLER—VON TSCHIRNHAUS, zoeven vermeld, slaat blijkbaar op Stelling 22, en meer nog, op Stelling 23 van *Ethika* I, en bewijst zeker al dadelijk, hoe gevaarlijk het is, zoo een diepzinnig denker zijn abstracte stellingen niet zelf met voorbeelden toelicht, waar toch zelfs de begaafde VON TSCHIRNHAUS, zoodra hij uit eigen kracht een voorbeeld koos, terstond missloeg. Maar Stelling 22 spreekt van *modificatio infinita*, 23 zelfs van *modus infinitus*. En een *modus*, die behalve *necessarius* ook *infinitus* is, moet uit den volstrekten

1) I. 9.

aard van eenig attribuut Gods volgen, en dat wel, hetzij onmiddellijk, hetzij door tusschenkomst van eenige *modificatio*, die uit Gods volstrekten aard volgt, en dus zoowel noodwendig als oneindig zijnde bestaat. Waar wij nu uit de Brieven weten, dat de beweging voor SPINOZA *onmiddellijk* door God in de Extensio is voortgebracht, heeft SPINOZA inderdaad aan de beweging een stelselplaats als *modus infinitus* toegedacht, en *wellicht* was het in zijn oog een principieele en leer-vernietigende fout in DESCARTES, dat deze zulk een plaats niet met strengen stelselbouw aan de beweging toewees: *dit* zou dan de zakelijke inhoud zijn van het scherpe oordeel over DESCARTES. Maar ook daarmee is nog niet in te zien, dat in Ethika II de beweging optreedt als een behoorlijk *gededuceerde* zaak, — en wellicht wilde SPINOZA op dit punt zijn werk nog verbeteren.

Evenwel, de beslissing over dit vraagstuk blijve overgelaten aan een doorkneed Spinozist. Voor schrijver dezes was hoofdzaak de leer DE NATURA CORPORUM, als fysisch-mechanische theorie, in haar verhouding tot DESCARTES.

---

# DE RELATIVITEITSTHEORIE IN KENTHEORETISCH OPZICHT

DOOR

Dr. R. J. KORTMULDER.

---

In het Aprilnummer van De Gids bespreekt professor HEYMANS eenige bezwaren, die bij hem zijn gerezen tegen EINSTEINS bijzondere en algemeene relativiteitstheorie. Voorzoover zijn bezwaren van kentheoretischen aard zijn, en niet het meer physische deel dezer theorie betreffen, hoop ik in dit artikel hun ongegrondheid aan te toonen.

HEYMANS meent dat de relativiteitstheorie staat en valt met de geldigheid van het wijsgeerig positivisme. Daar hij deze leer voor onwaar houdt, meent hij dat daarmee ook het vonnis gesproken is over eerstgenoemde theorie.

Positivisme ontdekt hij in de woorden van EINSTEIN, dat bij de formuleering der natuurwetten als oorzaken en uitwerksels slechts *waarneembare feiten* mogen optreden, dat geen willekeurige ficties („bloss fingierte Ursache”) de plaats van feiten mogen innemen. <sup>1)</sup> Ik kan in dit principe geen positivisme zien, hetgeen ik hoop duidelijk te maken.

---

1) A. EINSTEIN. Die Grundlage der allg. Rel. theorie blz. 8, 9.

Het principe, zooals het door EINSTEIN geformuleerd is, is splitsbaar in tweeën. De eerste eisch is, dat datgene wat als oorzaak of uitwerksel fungeert *waarneembaar* is, de tweede dat het *feitelijk* is. Het is nu om te beginnen al zeer merkwaardig, dat dit zgn. principe van waarneembaarheid reeds aangetroffen wordt bij den zoo weinig positivistischen, immers streng rationalistischen LEIBNIZ, die eischt, dat iedere werkelijke verandering waarneembaar zij <sup>1)</sup>, verder vindt men het bij KANT, die op grond van dit principe het begrip van de beweging of rust van het heelal in de oneindige ledige ruimte veroordeelt. <sup>2)</sup> Zoo ook verwerpt de allesbehalve positivistisch, immers Kantiaansch gezinde LAUE de LORENTZSCHE theorie van den substantiëelen aether ten gunste van EINSTEINS relativiteitsprincipe, „omdat het met alle kentheoretische principes in tegenspraak is, een lichaam physische werkelijkheid toe te schrijven, als het nooit aangetoond kan worden.” <sup>3)</sup> En HERMANN WEYL, die tot den principiëelen uitbouw der relativiteitstheorie het zijne heeft bijgedragen, bekent zich in filosofisch opzicht geenszins tot het positivisme, maar tot de rationalistisch getinte phaenomenologie van HUSSERL. <sup>4)</sup>

Wat het principe der waarneembaarheid zelf betreft, het drukt niet uit, dat onze kennis ontstaat door geestelijk onzelfstandig bijeengaren van in absolute gegevenheid waarneembare feiten — dit ware positivisme — doch slechts dat in causaal verband (EINSTEIN beroept zich uitdrukkelijk op de causaliteitswet, als hij zegt, dat deze slechts de beteekenis van een oordeel over de ervaringswereld heeft, zoo als oorzaken en uitwerksels tenslotte slechts waarneembare feiten optreden. <sup>5)</sup>) alleen waarneembare feiten mogen worden verbonden. Daar-

1) Ik ontleen deze historische opmerking omtrent LEIBNIZ aan CASSIRER. Zur Einst. Rel. theorie blz. 37.

2) Kr. d. r. V. uitg. CASSIRER, blz. 309.

3) LAUE. Die Rel. theorie I blz. 48 en 51.

4) H. WEYL. Raum, Zeit u. Materie. blz. 3.

5) t.a.p. blz. 8, 9.

mee is geenszins een volslagen passiviteit tegenover de ervaringsmaterie bedoeld. De geëischte waarneembaarheid is niet identiek met het voorkomen als element onder de tast-, gezichts-, of gehoors-, in het algemeen onder de zinnelijke gewaarwordingen. De substantiële aether mag niet als complex van feitelijkheden gelden; niet, omdat hij niet onmiddellijk getast of gezien kan worden, maar omdat het onmogelijk bleek, voor den aether experimenteel een rustsysteem vast te stellen, hetgeen op grond van het principe van waarneembaarheid een eisch was, zoo de aether „ding”-karakter had. Door het aannemen van willekeurige onwaarneembare feiten kan iedere fysieke theorie gesteund worden. Tallooze voorbeelden zijn in de geschiedenis der natuurwetenschap bekend, dat een theorie, die zichzelf eigenlijk al overleefd had, zich trachtte staande te houden door allerlei oncontroleerbare hypothetische feiten in te voeren. Men denke aan de theorie der planetenbeweging vóór COPERNICUS, aan de verklaring van de langzame periheelverschuiving van MERCURIUS door middel van een de zon omringende en zich tot buiten de baan van MERCURIUS uitstreckende ijle materie. Men nam de materie juist in zulk een mate van ijelheid aan, dat de vereischte uitkomst verkregen werd. Men meende in het verschijnsel van het zodiakaallicht een bevestiging dezer hypothese te vinden, doch pas wanneer hier kwantitatieve overeenstemming ware bereikt, zoodat de noodige ijelheid der materie ongedwongen als resultaat van berekeningen naar aanleiding van waarnemingen van het zodiakaal licht gevonden was, zou de hypothese waarschijnlijkheid gekregen hebben.

Overigens eischt EINSTEIN slechts de waarneembaarheid van *feiten* en de tweede eisch luidt, dat als oorzaak en uitwerksel slechts feiten mogen optreden. Dit principe regelt de kategoriale verhouding van wet en feit. Een feit in de physica is een hier – nu van zekere kwalitatieve en kwantitatieve bepaaldheid. De wet stelt vast hoe deze hier – nu 's samenhangen, hoe in een oneindig kleinen



tijd een oneindige kleine verandering van het eene feit volgt uit den toestand der feiten in het oneindig kleine ruimtelijke gebied, waarin de verandering plaats heeft. Wet en feit zijn kategoriale spiegelingbegrippen evenals waarheid en werkelijkheid, vorm en materie. Zij zijn als zoodanig onafscheidelijk. Een wet heeft altijd betrekking op feiten en een feit wordt niet alleen bepaald door wetten uit andere feiten, maar ieder feit heeft slechts beteekenis ten opzichte van daarvoor geldende wetten. De verhouding wet-feit is verder geen statische verhouding. Bij iedere wet kunnen wij steeds vragen : waarom geldt deze wet ? Want, hoewel iedere wet van rationale vormen doordrongen is, is zij zelf niet rationaal : haar diepere grond moet gezocht worden in een meer omvattende, meer algemeene wet, die geldende voor zeker feitencomplex, de eerste wet verklaart. Daarmee gaat dan gepaard een gewijzigde opvatting der feiten in verband met de vraag, die ook ten opzichte van ieder feit kan gesteld worden : als complex van welke wettelijkheid van meer fundamenteele feiten het feit tot stand komt ? Het absolute feit bestaat niet, netzooals de absolute wet. Een van beide absoluut gesteld zou de eeuwige verhouding en spanning, die tusschen beide begrippen bestaat, opheffen. Een voorbeeld is de wet van BOYLE geldende voor het feit : een in begrensde ruimte opgesloten gasmassa van onveranderlijke temperatuur. De vraag werd gesteld : op grond van welke onderfeiten en welke dieper liggende wetten geldt de wet van BOYLE ? In plaats van de homogene gasmassa trad een complex van met tal van verschillende snelheden voortvliegende gasmoleculen ; de dieper liggende wettelijkheid werd gevonden in de mechanische wetten van beweging, stoot en druk en in zekere mathematische waarschijnlijkheidsbeschouwingen. Daarmee werd natuurlijk ook geen absolute verklaring bereikt. <sup>1)</sup> De vraag : waarom ? kan voor iedere wet, hoe

1) Ook de verklaring van het verband van verbranding en gewichtsvermeerdering uit het karakter der verbranding als een verbinding met zuurstof is geen oplossing, die, zooals HEYMANS meent, niets meer

algemeen ook, herhaald worden en eischt een weer dieperliggende grondvesting in een feitencomplex en daarvoor geldende wetten. De traagheidswet b.v., waarvan ter verklaring van de wet van BOYLE gebruik wordt gemaakt, geldt slechts ten opzichte van de z.g.n. inertiaalsystemen. Waarom? Deze vraag is langen tijd vóór EINSTEIN gedaan en men stelde verschillende hypothesen op te harer beantwoording. Men zocht de beantwoording steeds en terecht in het aannemen van een zekere feitelijkheid, een lichaam ALPHA, een substantiëelen aether. Daar deze feiten echter onwaarneembaar bleken, konden zij niet als hypothesen blijven gelden. Eerst EINSTEIN gelukte het, de voorkeur, die de natuur schijnbaar had voor de inertiaalsystemen, te verklaren uit een zekere feitelijkheid, uit de metrische eigenschappen der ruimte, die verschillend zijn van plaats tot plaats. De natuurwetten kregen een vorm, die invariant was voor iedere transformatie van coördinaten.

Aan den eenen kant vindt HEYMANS het voldoende bevredigend, in de natuurwetten de systemen op te nemen ten opzichte waarvan zij gelden, aan den anderen kant spreekt hij zichzelf tegen, wanneer hij toch iets noemt, dat volgens hem de voorkeur van de natuur voor zekere systemen kan verklaren: het bestaan van een absoluut betrekkingssysteem, dat dan samen zou moeten vallen met een der inertiaalsystemen. Met dit zgn. absolute betrekkingssysteem wordt dan iets ingevoerd dat als oorzaak het natuurgebeuren beïnvloedt, dat echter én onwaarneembaar én onfeitelijk is. Ja, nog erger: het begrip der absolute beweging is een tegenstrijdig begrip en het is stellig niet alleen het positivisme of het absoluut relativisme, dat dat begrip verwerpt. Relatieve

---

te vragen overlaat. Immers iedere verklaring geldt toch zeker slechts onder voorwaarde van zeker ten gronde gelegde hypothesen, die zelf onbewezen zijn. Zoo ook hier kan dat verband toch alleen maar ingezien worden op grond van de wet van het behoud van gewicht? En laat deze niets meer te vragen? Zij is niet eens waar. (Zie blz. 105 f. van HEYMANS' artikel.)

begrippen eischen dikwijls afsluiting in een absoluut grensbegrip, dat eerst in staat is aan die relatieve begrippen beteekenis te geven. Dergelijke grensbegrippen zijn echter slechts toelaatbaar en vereischt, wanneer het grensbegrip door die relatieve begrippen benaderbaar is. Zoo kunnen en moeten wij ons de idee vormen der absolute waarheid, waar al ons streven naar kennis op gericht is en waardoor deze zelf eerst zin krijgt. Het proces onzer kennis is een steeds voortgezette benadering van de absolute waarheid, die hoewel steeds verder benaderbaar, toch onbereikbaar is. Ook al het vaststellen van feitelijkheid in de natuur moeten wij noodzakelijk afgesloten denken in de idee der eenzinnig <sup>1)</sup> en volkomen bepaalde realiteit. Beweging echter sluit in zijn begrip relativiteit in. Zij heeft slechts beteekenis als beweging van het eene voorwerp ten opzichte van het andere. Men zou even goed kunnen vragen naar den absoluten vader in tegenstelling met den vader, die slechts vader is met betrekking tot zijn kinderen. Ook de inertiaal-systemen bepalen geen „absolute” ruimte, zij bepalen slechts een zeker aantal empirisch vastlegbare systemen, ten opzichte waarvan nagenoeg NEWTONS natuurwetten gelden.

Het voorgaande kunnen wij ook zoo uitdrukken: Ruimte noch tijd als vormen der natuurlijke werkelijkheid mogen als oorzaken gelden, zij zijn m.a.w. homogeen. In den tijd vóór EINSTEIN was aan deze geëischte homogeniteit slechts schijnbaar voldaan. Men meende eraan te voldoen, door als eisch te stellen, dat de ruimte in al haar punten dezelfde Euklidische structuur bezat, doch stootte op de voorkeur van de natuur voor zekere systemen, waardoor de ruimte dus allesbehalve homogeen was. EINSTEIN wist de homogeniteit wan het op fysisch gebied voortaan onafscheidelijk complex ruimte-tijd te herstellen: alle betrekkingssystemen kregen gelijk recht voor de beschrijving der natuurverschijnselen. Door de

---

1) Dit woord in plaats van het germanisme *eenduidig*.

veranderlijkheid der metrische structuur der ruimte bleef het ook mogelijk, dat ieder lichaam, daar het zijn metrische veld met zich mee nam, iedere plaats innam. In zekeren zin werd echter de homogeniteit der ruimte vervangen door de meest volstreckte heterogeniteit, doch deze kwam niet meer op rekening van het ruimtetijdscomplex als vorm der natuurlijke verschijnselen, maar van de materie en de daarvan uitgaande zwaartekrachtswerkingen; zij werd dus in een zekere feitelijkheid vastgelegd.

Dit proces was nu echter niet alleen te begrijpen als een handig vervormen der Newtonsche vergelijkingen tot een stelsel, dat invariant was voor iedere transformatie. Het had veel uitgebreider beteekenis. Gold het hier slechts een handige en oeconomische wiskundige transformatie <sup>1)</sup>, dan behoefde daarmee geen physische realiteit overeen te stemmen. De ruimte kreeg dan slechts een zgn. pseudo-Euklidisch karakter met constanten kromtestraal = 0. Steunende op het experimenteel bewijs van de gelijkheid van trage en zware massa, (met behulp dus van het principe van waarneembaarheid) werd echter het metrisch veld, dat ontstond tengevolge van een zekere coördinatentransformatie in wezen gelijkgesteld met het zwaartekrachtsveld. Daarmee kon nu echter zelfs het pseudo-Euklidisch karakter der ruimte niet gehandhaafd blijven. Zij was over geen eindige gebieden door transformatie Euklidisch te maken: de kromtestraal der ruimte was in het algemeen niet meer = 0.

Vóór EINSTEINS algemeene relativiteitstheorie had de natuurkunde steeds vastgehouden aan de Euklidiciteit

---

1) Dit naar aanleiding van HEYMANS opmerking omtrent mathematische bruikbaarheid en physische juistheid (blz. 107). Overigens is toe te geven, dat deze beide niet behoeven samen te gaan en de gebruikelijke Minkowskische transformatie, die ook HEYMANS noemt en die in de speciale relativiteitstheorie werd toegepast om het complex ruimtetijd Euklidisch te maken ( $x_4 = i c t$ ) kan hier als voorbeeld dienen.

der ruimte. Deze was niet experimenteel vastgesteld, maar lag aan alle natuuronderzoek ten grondslag. De Euklidische ruimte gold als een zgn. ordeningsprincipe, als grondlegendend beginsel, dat een ordening in de ervaringsverschijnselen eerst mogelijk maakte, als „voorwaarde voor de mogelijkheid der verschijnselen”. (KANT) Het ontleende zijn geldigheid niet aan empirische waarnemingen, daar iedere waarneming er reeds op steunde; de rede deed het ons kennen. Het gold voor KANT als een zuiver rationaal principe, vergezeld gaande met het inzicht zijner klaarlijkheid (noodzakelijke geldigheid), kortom het was een apriorisch principe. <sup>1)</sup> Nu echter werd dit principe door EINSTEIN omgestooten. Was daarmee nu niet de geheele Kantiaansche leer omtrent het apriori onvergeworpen? Geenszins. We merkten hierboven al op dat in KANTS apriori verschillende betekenissen schuilen: 1e. als het complex der ordeningsprincipes de vorm der kennis tegenover het materiaal, de methodische grondslag, 2e het redelijke, 3e het onbepakt geldige. Deze begrippen dekken elkaar niet. Het is nl. apriori niet onwaarschijnlijk, dat in de verdere ontwikkeling eener wetenschap haar methodische grondslagen zich wijzigen, dat de tot nog toe ten gronde gelegde vormen te eng worden om de materie te bevatten en dat, altijd volgens den weg der continuïteit, de tot nog toe geldende vormen moeten plaats maken voor meer algemeene, meer omvattende. Ten opzichte van de ruimte zien wij dat proces in den loop van de ontwikkeling der natuurwetenschap zich voltrekken, het begon reeds lang vóór EINSTEIN. KANT beschouwde de werkelijke ruimte nog identiek met de mathematisch ontwikkelbare ruimte

---

1) Misschien zullen sommigen hier tegenwerpen, dat het volgens KANT onze psychische gebondenheid aan de Euklidische aanschouwing is, die de Euklidische meetkunde tot voor de werkelijkheid geldig apriori maakte. Hoewel aanhalingen uit KANT zijn te doen, die hun gelijk geven, meen ik toch dat mijn uiteenzetting in den kern beter KANTS opvatting weergeeft.

der zuivere aanschouwing <sup>1)</sup> en hoewel hij inziet, dat de ruimtelijke verhoudingen pas vastgesteld kunnen worden door de werkzaamheid der lichamen in de ruimte <sup>2)</sup>, blijft hij toch aan het aanschouwelijk karakter der ruimte vasthouden. Hij moest dit wel doen, daar de wiskunde zelf nog niet in staat was het wezen der ruimte op zuiver logisch-arithmetischen grondslag te ontwikkelen en zij zich in de opstelling harer ruimteleer op de aanschouwing beriep. <sup>3)</sup> Dit veranderde echter, toen DEDEKIND in staat was het meetkundig continuüm in arithmetische definities en axioma's vast te leggen. Daarmee was de natuurlijke ruimte gearithmetiseerd, „geobjectiveerd”. De ruimte der physica was losgemaakt van de ruimte der aanschouwing en een „anthropomorph” element uit onze kennis geweerd. (PLANCK)

Bij EINSTEIN wordt dit proces voortgezet. De ruimte (met den tijd enger verbonden dan voorheen) blijft de vorm der natuur; haar maatstructuur blijkt echter niet als Euklidisch gehandhaafd te kunnen blijven, slechts oneindig kleine gebieden behouden Euklidisch karakter, het wordt een zgn. RIEMANNSCHE ruimte. Deze RIEMANNSCHE ruimte had de wiskunde in haar voorraadschuur van mogelijke vormen reeds klaar liggen en kreeg door EINSTEIN physische beteekenis, inzoover zij als de grondslag van het natuurgebouw gebruikt wordt. De maatstructuur der ruimte, die vóór EINSTEIN in alle punten hetzelfde Euklidische karakter had en die mede tot het a priori behoorde, wordt bij EINSTEIN van punt tot

---

1) Dus niet met de inhomogene ruimte der tast- of gezichtsgewaardwordingen.

2) Ten onrechte stelt H. WEYL (Raum, Zeit u. Materie, blz. 87) het voor, alsof volgens KANT het reële in de Euklidische ruimte als in een huurkazerne zijn intrek neemt. Een leege ruimte is voor KANT absurd en het meten in de ruimte, het vaststellen van afstanden is slechts mogelijk en heeft slechts zin met behulp van en met betrekking tot empirisch voorhanden lichamen.

3) Zie hierover R. J. KORTMULDER. De logische grondslagen der wiskunde blz. 31f., 130f.

punt verschillend en slechts empirisch bepaalbaar. Tegelijk echter neemt de materie, die vóór Einstein als het materiaal werd opgevat, dat de ruimte vulde, vormkarakter aan, inzoover de aanwezigheid van materie identiek is met een zekere maatstructuur der ruimte. Vorm en materie staan bij EINSTEIN dus in nog veel inniger verband dan bij NEWTON en KANT.

Hier blijkt, dat het omverwerpen van op vorig standpunt der physica geldende ordeningsprincipes niet geschiedt, zonder dat andere daarvoor in de plaats komen. En daarbij blijft een zekere continue overgang bemerkbaar : het oude vormprincipe behoudt een zekere beperkte geldigheid : voor oneindig kleine gebieden blijft de ruimte Euklidisch, evenzoo voor eindige gebieden met homogeen zwaartekrachtsveld.

De onbeperkte geldigheid, die KANT voor het apriori aannam, geldt dus alleen voor een zeker stadium der wetenschap en niet voor alle tijden. Het apriori is dan ook niet identiek met het zuiver-redelijke, want daaraan zouden wij, zoo het in een oordeel ware samen te vatten, onomstootelijke zekerheid voor alle tijden moeten toeschrijven. Nu is echter het zuiver redelijke niet in den oordeelsvorm uitdrukbaar. Geen oordeel en zelfs geen oordeelencomplex is louter zuivere redelijkheid. Met de afgeslotenheid, de voltooidheid van een oordeel of oordeelencomplex zou onmiddellijk verlies van allen redelijken zin gepaard gaan. Door de geïsoleerdheid ware de weg der rechtvaardiging, der grondlegging, die eeuwig open moet staan, wil het complex zin behouden, versperd en daalde het complex van oordeelen en begrippen, waarmee wij te doen hebben, tot een bloot spel van symbolen. <sup>1)</sup> De kennis behoudt slechts waarheidswaarde, indien wij haar als onafsluitbaar proces beschouwen, zoodat in geen enkel oordeel de zuivere, absolute waarheid ooit

---

1) Vergelijk op wiskundig gebied HILBERTS „Beziehungslehre”, welke formeel recht ik echter allerminst bestrijd. Ik ga dieper op deze quaestie in in een eerstdaags van mij te verschijnen artikel in dit tijdschrift

bereikt wordt. Kennis is waarheidsbenadering en de zuivere waarheid is idee in Kantiaanschen zin.

Van twee kanten kwamen wij tot dezelfde gevolgtrekking, dat het apriori niet onveranderlijk kan zijn en dit zonder dat wij het onderscheid met het aposteriori behoeften op te heffen. Het apriori als vormgevend principe, hoewel niet identiek met het zuiver redelijke, is niet van alle redelijkheid gespeend, zooals H. REICHENBACH meent in zijn overigens zeer scherpzinnig werk „Die Relativitätstheorie u. die Erkenntnis Apriori”. Hij erkent het apriori weliswaar als het complex der ordeningsprincipes, doch hij beschouwt dit grondlegend complex als willekeurig en hoewel hij het ook wel noemt met den naam „rede”, verliest dit woord bij hem zijn traditioneele beteekenis. Wil onze kennis het karakter „zin” behouden, wil zij „waarheid” blijven, dan moeten wij de relatieve redelijkheid van het apriori handhaven. De redelijkheid van het apriori is zijn zuivering en verredelijking in den loop der ontwikkeling der wetenschap, overigens een oneindig proces. Tenslotte is er rangorde van redelijkheid onder de apriori's en de onderscheiding van formeel-logisch, mathematisch, physisch apriori wijst daar al op. Geen dezer apriori's staat echter buiten het kenproces, al zullen de formeel-logische vormen stellig wel het langst standhouden <sup>1)</sup>.

In de algemeene relativiteitstheorie worden zekere vormprincipes door algemeenere vervangen. Op grond waarvan? Is dit gebeurd op de wijze zooals RIEMANN voorspelde: „De beslissing dezer vragen kan slechts gevonden worden, doordat men van de nu geldige door de ervaring bevestigde opvatting der verschijnselen, waartoe NEWTON den grond heeft gelegd, uitgaat en deze door feiten, die zich daaruit niet laten verklaren, gedreven langzamerhand omwerkt” ? <sup>2)</sup> Geenszins. Geen

---

1) Voor verdere consequenties, o.a. voor de verhouding tot het aposteriori, verwijs ik naar het genoemde, te verschijnen artikel.

2) Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen.



enkel feit bracht EINSTEIN ertoe zijn algemeene relativiteitstheorie op te stellen. De periheelvverschuiving van MERCURIUS, die door EINSTEINS theorie exact verklaard wordt, heeft niet meegewerkt tot de instandkoming der theorie. En de andere feiten, die de theorie bevestigen, zijn eerst door de theorie ontdekt. Zuiver principiële overwegingen brachten EINSTEIN tot zijn theorie. De vormprincipes der Newtonsche theorie lagen onderling en met de materiële wetten in strijd <sup>1)</sup>, het kinematisch principe van de relativiteit der beweging met het Galileïsch relativiteitsprincipe, de Newtonsche gravitatiewet met den eisch van continuïteit tusschen oorzaak en uitwetsel en met de oneindigheid der Euklidische ruimte. Het was nu EINSTEINS groote verdienste, dat bij hem een beter passende verhouding tusschen vorm en inhoud ontstond. Dat daarbij enkele totnutoe geldende vormen in hun volstrektheid niet te handhaven waren, mag geen reden zijn, zijn theorie niet te aanvaarden.

Ter onderscheiding van het apriori van het aposteriori wordt op voorbeeld van KANT wel opgegeven de klaarlijkheid waarmee het eerste gepaard gaat. Deze klaarlijkheid is niet geheel en al te miskennen. Daar zij echter op het gevoel berust, mag zij niet als voldoende grond beschouwd worden. Dit erkent trouwens, in tegenstelling b.v. met HUSSERL, HEYMANS uitdrukkelijk in zijn *Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens*. <sup>2)</sup> Voor ieder synthetisch-apriorisch oordeel eischt hij een diepere grondvesting, hoewel hij niet inziet dat die grondvesting een oneindig proces is. Ook vertrouwt hij veel te veel, wat de geldigheid van het apriori betreft, op die te voelen klaarlijkheid. De ordeningsprincipes hebben slechts beteekenis ten opzichte van het geordende en zijn slechts te onderzoeken met inachtneming van dit geordende. Wat wij in ons bewustzijn als klaarlijk apriori aan-

---

1) Zie hierover ook het genoemde geschrift van H. REICHENBACH.

2) Wonderlijk genoeg niet in zijn *Ethica*. Ik wees daarop reeds vroeger. Zie T. v. W. Jaargang 1919, blz. 400.

treffen, zijn daarom niet de ordeningsprincipes der op zekeren trap van ontwikkeling staande natuurwetenschap, maar die van de wereld der dagelijksche ervaring. De wetenschappelijke ervaringskennis heeft zich continu ontwikkeld uit die van het dagelijksch leven en zoo kan ook zeker continuïteit van ontwikkeling opgemerkt worden tusschen de primitieve vormen de onwetenschappelijke ervaring (die men ook door analyse van de taal kan winnen) en de meer ontwikkelde vormen der wetenschap. Identiteit is hier echter geenszins en de vormen onzer onmiddellijke waarnemingswereld mogen geen remblokken voor de ontwikkeling der wetenschap zijn. Op deze primitieve ervaring beroept HEYMANS zich als hij de Euklidische meetkunde als apriori wenscht te handhaven. Hij schijnt zeer sterk in zijn argumentatie, als hij den tijd erbij haalt <sup>1)</sup> en zegt, dat deze niet maar zonder meer gelijkgesteld mag worden met het mathematisch begrip: eendimensionale grootheid. Wij kunnen ons eendimensionale grootheden denken, die in zichzelf terugkeeren. Daaruit mogen wij echter niet het besluit trekken, dat dit met den tijd ook wel eens zoo zou kunnen zijn. Wij zien met noodzakelijkheid in, dat de tijd, die eenmaal voorbij is, nooit terugkeert.

Daartegen kan dan echter opgemerkt worden, dat de physica de vormen der primitieve ervaring nooit zonder voldoende grond zal mogen vaarwel zeggen, doch pas als de noodzakelijkheid dringt. Deze noodzakelijkheid bestond voor EINSTEIN ten opzichte van de Euklidische ruimte. <sup>2)</sup> Wil ik hiermee nu zeggen, dat ik het

1) Blz. 92, 93 noot.

2) Zoals bekend gaat met EINSTEIN'S theorie gepaard de eindigheid der ruimte. Het gelijkt van filosofisch standpunt moeilijk zich daarmee te vereenigen. Het motief dat hierbij, onbewust of bewust, meespeelt, is waarschijnlijk de eisch van de oneindigheid der natuurlijke werkelijkheid, zonder welke b.v. van zedelijkheid geen sprake zou kunnen zijn. (Zie mijn artikelen over Ethica T. v. W. jaargang 1919 en 1920) Deze oneindigheidseisch is echter ook bevredigd door de oneindige ingewikkeldheid der natuur aan te nemen, waarbij ieder feit steeds weer als wettelijk complex van onderfeiten te beschouwen is. (Zie blz. 297). Mocht de

toelaatbaar zou achten, dat de physica te eeniger tijd den tijd als eindig, in zichzelf terugkeerend zou aannemen? Geenszins. Met den tijd ligt de zaak iets gecompliceerder dan met de ruimte, want het is volgens mijn meening niet enkel onze primitieve natuurkennis, die ons brengt tot de uitspraak der stelling omtrent den „rechtlijnigen” voortgang van den tijd. Hier spelen zeer stellig ethische motieven mee. In de ethica speelt de tijd een groote rol en het is niet toevallig, dat hij in de physica, die zich tot het *aanzijn* beperkt en alle waarde methodisch negeert, zijn eigenaardig „tijds” karakter, als „kategorie der anticipatie”<sup>1)</sup> verliest. Dezen tijd der ethica, als vorm van de ethische werkelijkheid, nu juist beschouwd met het oog op het verwerklijken van waarden, moeten wij noodzakelijk oneindigheid toeschrijven. In de ethica kunnen de motieven, die ons tot het noodzakelijkheidsgevoel drijven, dat de tijd oneindig is, pas tenvolle blootgelegd worden. Dit noodzakelijkheidsgevoel zelf, al brengt het ons dikwijls op den goeden weg, is nooit voldoende grond en sluit den weg der rechtvaardiging niet af.

Heeft de physica nu het monopolie omtrent ruimte en tijd, m.a.w. kon zij tenvolle over het wezen van beide beslissen? Uit het voorgaande is nu wel duidelijk geworden: neen. Ook in andere wetenschappen komen ruimte en tijd voor en deze hebben ook hun eigen metho-

---

physica er inderdaad toekomen alle realiteit tot maatstructureeigenschappen der ruimte terug te brengen, dan wordt het zeer waarschijnlijk, dat die maatstructuur steeds ingewikkelder zal aangenomen worden. Reeds bij H. WEYL heeft de ruimte een complexer karakter dan een zgn. RIEMANNSCHE ruimte. Het is niet onmogelijk, dat dit proces zich nog verder zal voortzetten, b.v. onder invloed van de quantentheorie. De wiskunde heeft vormen daarvoor in haar voorraadschuur klaar liggen.

1) Verg. H. COHEN, Logik der reinen Erkenntnis. Vergelijk ook mijn artikels over Ethica, T. v. W., vooral jaargang 1920, biz. 328. Overigens blijft ook in de physica nog steeds onderscheid tusschen ruimte en tijd. De wiskundige drukt dat uit door te zeggen dat het complex ruimte-tijd  $(3 + 1)$  - dimensionaal is, d.w.z. het heeft 3 positieve en één negatieve dimensie. Met de laatste komt de tijd overeen.

disch, maar ook weer eenzijdig recht. De psychologie gaan ruimte en tijd beide aan, in de ethica treedt voornamelijk de tijd op den voorgrond. „Wat ruimte en tijd in waarheid zijn — dat ware voor ons in filosofischen zin eerst dan bepaald, als het ons gelukke, de volheid hunner geestelijke beteekenisschakeeringen volledig te overzien en ons daarin van de doordringende en overheerschende vormwet te verzekeren, waaronder zij staan en waaraan zij gehoorzamen”<sup>1)</sup>).

Deze taak is aan de toekomst overgelaten. De tijd der ethica, de tijd der physica, de tijd der psychologie, hoe verschillend ook in structuur, zijn tenslotte alle beschouwingswijzen van denzelfden „tijd”. Slechts de filosofie kan vaststellen, wat deze tijd is en zij mag dit niet, door absoluut te beslissen ten gunste van een der drie, maar slechts door een synthese, waarin rekening gehouden is met het eigenaardig karakter van iedere beschouwingswijze.

---

1) CASSIRER t.a.p. blz. 129.

# WIJSGEERIGE ETHIEK

*Het vraagstuk der zedelijke oordeelwelling*

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

---

Non creda donna Berta or ser Martino  
Per vedere un furare, altro offerère,  
Vederli dentro al consiglio divino.

DANTE, Par. XIII, 139.

Wanneer wij spreken van zedelijk bewustzijn, zeggen wij daarmede dat het zedelijke een vorm is van het zich-bewust-zijn der menschen en dat de zedelijkheid in eerste plaats niet daarin bestaat, dat wij zekere handelingen uitvoeren, of zelfs zekere beweegredenen koesteren en ons door zekere motieven laten bewegen. Handelingen zijn zichtbare teekenen van drijfveeren, motieven, en hebben hun innerlijke waarde in deze. En de motieven zijn aktualisaties waarin het zedelijke bewustzijn van gedachte tot streven (willen) overgaat. Het zedelijke is een vorm van zich bewust zijn.

Dat het zedelijke een gesteldheid des bewustzijns is, is duidelijk zoo men overweegt dat slechts bij redelijke wezens van zedelijkheid sprake is, en de redelijkheid de algemeene vorm is waarin het zich-bewustzijn werkt.

Bewustzijn nu is het weten van een *inhoud*. In zedelijkheid zijn wij ons van zekeren inhoud bewust. Deze inhoud behoeft geen overwogene te zijn, noch in heldere bezinning voor den geest te staan. Zij kan als algemeene inhoud

implicite in de bijzondere inhouden, die wij voor den geest hebben, vervat zijn. Maar inhoud hééft het zedelijke bewustzijn.

Waarvan is het dat 't zedelijke bewustzijn weet? Waarvan draagt het een ongeweten kennis? Wat wordt daarin beleden en toegestemd?

Deze vraag is de vraag der wijsgeerige ethiek. Men kan, zoo men wil, de ethiek beschrijven als een wetenschap aangaande het zedelijk goede. Beter is haar te noemen een *wetenschap van den algemeenen inhoud van het zedelijk bewustzijn*, zooals ook door de wijsgeerige zedekundigen gedaan is, wanneer zij, hetzij met SCHOPENHAUER het zedelijke als een ontkenning des wils tot leven of met het utilisme als een behartiging van het grootste geluk voor het grootste aantal beschrijven, of met KANT het zedelijke in een zoodanige wilsgesteldheid zoeken, dat deze als wet voor de geheele wereld kon gelden. Steeds is bedoeld dat het zedelijk bewustzijn krachtens zijn eigen wezen deze gedachte (n.l. de gedachte eener ontkenning van den wil tot leven, enz.) tot zijn waren inhoud heeft. Het komt in de wijsgeerige ethiek neer op de vinding en ontvouwing van dezen inhoud. Deze is het dien men het „materieel beginsel” der zedelijkheid genoemd heeft.

Om dezen inhoud te vinden en te ontvouwen is noodig een methode. En hier is drieërlei mogelijk. Drie aanwijzingen van den weg tot vinding van den algemeenen inhoud van het zedelijke bewustzijn. De eerste is die van SPINOZA; de tweede die van de Engelsche moralisten; de derde die van KANT. Ik laat hier buiten beschouwing de niet wijsgeerige ethiek, in dit geval de theologische, die door de aanneming eener openbaring van den goddelijken wil in een gewijde oorkonde het vraagstuk van de methode beantwoordt al eer het te stellen. Wanneer de inhoud van het zedelijk bewustzijn gegeven is, voordat wij dien inhoud zoeken, is er geen weg noodig om hem uit te vinden. Ik laat eveneens buiten beschouwing de tegenovergestelde

opvatting, het biologische naturalisme, dat het zedelijke beschouwt als een aanpassing aan de omgeving en dus de ethiek tot onderdeel der sociologie maakt. Is de mensch niet meer dan groepsfaktor en heeft de groep zede, welke is het produkt eener van buiten af gerichte aanpassing, en is de zede datgene wat in het zedelijk bewustzijn voor oogen is, dan is de ethiek een ondergeschikte studie bij de sociologie en verdwijnt zij uit de lijst der wijsgeerige wetenschappen.

SPINOZA'S wijsbegeerte heeft zedelijk en redelijk bewustzijn vereenzelvigd. Hierin is een te kort ; n.l. het zedelijke en het redelijke dienen ook onderscheiden te worden. Maar deze onderscheiding heeft slechts waarde, wanneer zedelijk en redelijk bewustzijn niet maar als twee andersgestelde bewustzijnswijzen nevens elkaar gesteld worden, maar wanneer een fundamenteele eenheid erkend zij. De wijsgeerige beschouwing over den inhoud van het zedelijk bewustzijn in de nieuwere filosofie begint bij SPINOZA (tevorens was zij nog onmethodisch en meer in den vorm van litteraire aanwijzing uitgevoerd). Het ligt dus in de rede, dat SPINOZA stond op hetgeen in de eerste plaats moest verzekerd zijn : de eenheid van zedelijkheid en redelijkheid was de eerste waarheid over het zedelijke.

De methode-leer van onderzoek naar den inhoud van het zedelijk bewustzijn moet beginnen met de verklaring dat het zedelijke bewustzijn zijn inhoud heeft van de rede. Redelijke wezens zijn wij en krachtens onze redelijkheid hebben wij zedelijkheid, en zonder de eerste hadden wij de tweede niet. Daarom leert dan ook SPINOZA : dat het streven tot begrijpen de grondslag der deugd is, dat de hoogste deugd is kennis Gods, en dat in volstrekten zin deugdzzaam handelen niets anders is dan handelen volgens de rede.

Na deze eerste, Spinozistische verzekerdheid, moest een tweede aan het woord komen, die het onderscheid van het zedelijke en het redelijke vaststelde, door het zedelijk bewustzijn als een feit *sui generis* van het redelijke bewustzijn af te zonderen. Het te kort, dat aan de nu volgende

beschouwing zal eigen zijn, is van grooter volumen dan het te kort der Spinozistische. Wanneer SPINOZA de tweede, dat is de ondergeschikte, waarheid voorbijziet, dan ziet de Engelsche Ethiek de eerste, de hoofdwaarheid voorbij. Zij, de Engelsche ethiek der 18de eeuw, doet de ontdekking dat het goede niet inhoud is eener goddelijke openbaring, in geschreven oorkonden vastgelegd, maar een inhoud onzer eigen menschenlijke natuur, bizonderlijk van de gevoelsnatuur en niet eens van deze in het algemeen, maar van haar op bizondere manier. Er bestaat namelijk een gevoelend-weten van specifieke aard, dat wij „zedelijken zin” kunnen noemen, moral sense, en dat zijn bepaald-eigenen inhoud bezit. De Engelsche denkers zijn op dit begrip gekomen door den vooral ontledenden aard van hun denken, door de psychologische richting daarvan, door een anti-dogmatisch-theologische strekking van hun bezinning, en doordat zij het begrip des gewetens kenden en daaraan een ander karakter bevonden dan het tot toen toe vermoedde. Immers het geweten was in de Christelijke prediking een kwaadbestraffend vermogen in het bewustzijn en dus een eigenaardig verschijnsel van ander karakter dan verstand of rede. De apartheid van dit verschijnsel, waarop door de Christelijke prediking reeds zoolang de aandacht gevestigd was, bracht hen er toe het van zijn bepaalde taak als straf-dreiger te ontheffen en te verbreedden tot een moral sense of zedelijk bewustzijn in onderscheiding van het redelijke.

Na deze vinding van de onderscheidenheid van het zedelijke bewustzijn ten opzichte van het redelijke, moest nu de *inhoud* van het zedelijke bewustzijn gevonden worden. En nu zou dan de onmogelijkheid blijken om uit het apart gestelde zedelijke bewustzijn dergelijken inhoud op te diepen. De rivier die van zijn bron gescheiden is loopt leeg; de zedelijkheid van de redelijkheid losgemaakt verliest haar inhoud. Het onderzoek naar den inhoud van het zedelijk bewustzijn *kon dus niets opleveren* en de op



deze wijze, als wetenschap op zichzelf, van de algemeene wijsbegeerte afgescheiden ethiek, kon niet anders dan vergeefsche pogingen aanwenden. De vinding van den inhoud van het zedelijke bewustzijn is op die wijze onmogelijk, omdat het zedelijke bewustzijn zijn inhoud niet heeft van zichzelf, maar van het redelijke.

De Engelsche ethiek der achttiende eeuw nu is de inzetster der ethische studie van de negentiende. Zij heeft uitgevonden dat de ethiek een studievak is van eigen aard en met eigen methode en eigen studiegebied. Het empirisme der 19de eeuw vond in het Engelsche empirisme der achttiende een voorgeschiedenis, waaraan het was gebonden en tot vruchteloosheid gedoemd tevens, hoe scherpzinnig en vol-ernstig ook de arbeid zijn zou, aan het werk besteed.

De methode der Engelsche ethiek immers werd deze: *aan het zedelijk bewustzijn zelf te vragen welke zijn inhoud is.* Niet de kerkelijke dogmatiek, noch de wijsgeerige wereldbeschouwing geven den inhoud aan het zedelijke bewustzijn, maar dit heeft zijn inhoud uit zichzelf. Onderzoek dus het zedelijk bewustzijn naar zijn algemeenen inhoud.

Nog noodlottiger werd dit empirisme, daar het zedelijk bewustzijn gedacht werd als een vermogen van *zedelijke oordeelvelling* en de vraag aldus gesteld werd: volgens welke *maatstaf*, d.i. volgens welk algemeen begrip als praemisse wordt het zedelijk oordeel over des menschen drijfveeren en handelingen geveld? De taak der ethiek werd een taak des onderzoeks naar de zedelijke oordeelvelling.

Deze taak heeft de Engelsche Ethiek der 18de eeuw aan de empirische zedekunde der 19de als erfenis overgelaten en aan deze taak wordt met talent en scherpzinnigheid gearbeid; maar deze arbeid kan geen vrucht opbrengen die hem op waardige wijze bekroont. Laat ons zien.

Vooraf ga de opmerking dat de Engelsche zedekundigen zelf het zich niet moeilijk maakten. Zij hadden een zeker

moreel temperament overeenkomstig de moraliteit van hun tijd, volk, klasse en kring. Zij stelden dus in waarheid geen onderzoek in naar de wijze van oordeelvelling, zooals die in de wereld voorkomt, maar zij *getuigden* van hun eigen zedelijk temperament, door te verklaren dat de zedelijke oordeelvelling het begrip der welwillendheid, (benevolence) d.i. van het sociaal gevoel, als maatstaf aanwendt en motieven en handelingen goed acht, wanneer daarin het sociale gevoel aanwezig blijkt, slecht wanneer het blijkt afwezig. SHAFTESBURY zei het wat anders dan HUTCHESON, maar onder vrienden verstaat men elkaar, al drukt men de dingen wat anders uit. Inderdaad was het onderzoek naar den inhoud van het zedelijk bewustzijn op deze wijze zeer gemakkelijk : onderzoek *onze* zedelijke oordeel-velling. „Onze” dat is die van den Heer SHAFTESBURY en Professor HUTCHESON en diens welwillende lezers en hoorders, vooral wanneer zij in goede luim zijn ; liefst op zonnige dagen en in een rustig oogenblik en wanneer zij in hun welbevinden gaarne anderen hetzelfde toewenschen. Ontdek dan dat de mensch, deze gelukkige uitoefenaar van zedelijke oordeelvellingen, de al of niet welwillendheid beschouwt als het onderscheidspunt van goed en kwaad ; als maatstaf des oordeels en als inhoudsgedachte van zijn zedelijke bewustzijn. Nu is de empirische ethiek gereed.

Maar nu was zij niet gereed voor de zooveel meer geschoolde negentiende-eeuwsche en *hedendaagsche* ethici, die de natuurwetenschap der negentiende eeuw en van heden ten dage bestudeerd hebben en nu weten wat methodische scherppte, zorgvuldigheid en breedheid is. En daarom moest de Engelsche taakopgave zooveel moeilijker zijn voor de lateren, even zooveel als een modern oorlogstuig verfijnder is dan een katapult in den tijd van Caesar.

In voortzetting dan van de methode der Engelsche achttiende eeuw (evenzeer als het negentiende eeuwsche positivisme uit HUME voortvloeit) wil de empirische ethiek onderzoeken het feit van het zedelijk beoordeelen.

Let wel, zij wil dit niet op de Kantsche manier waarbij gevraagd wordt wat hierin voor-ondersteld is, d.i. door welke grondgesteldheid des bewustzijns het mogelijk is dat er een zedelijke oordeelvelling zij. Maar anders : daar worden zedelijke oordeelen geveld. Telkenmale en overal ; heden, gisteren en lang voorheen. Deze beoordeelingen betreffen iemands handelingen en beweegredenen. Zij geschieden volgens een maatstaf. Onderzoek uit dezen overvloed van feitelijk voorkomende oordeelvellingen welke de maatstaf zij, waarmede het zijdelijk oordeel wordt geveld en waarnaar de zedelijke beoordeeling uitvalt. Er wordt gezocht, naar die oordeelsmaatstaf, die in alle zedelijke beoordeeling verondersteld is en wordt aangewend.

Dit onderzoek nu kan niet uitloopen op eenig wijsgeerig belangrijk resultaat. SPINOZA wist ook wel, dat de menschen oordeelen uitspreken en dat zij hun overtuiging aangaande goed en kwaad in oordeelvellingen lucht geven, maar toch heeft hij aan dit feit geen overgrootte aandacht geschonken — en terecht. Want het beoordeelen is de ware werkwijze van het zedelijk bewustzijn niet.

Niet slechts om deze reden kan het genoemde onderzoek geen vrucht opleveren, maar tevens om deze andere : dat een inductief onderzoek, gelijk hier bedoeld is, veronderstelt een erfahrbaar gebied van verschijnselen en dat de zedelijk beoordeelingen (reken dat zedelijk bewustzijn inderdaad zich in zedelijke oordeelvellingen openbaarde) zulk gebied niet uitmaken. In de school van HEYMANS wordt geleerd : dat wij kunnen onderzoeken door vergelijking de bizondere gevallen van oordeelvelling die ons de geschiedenis in den ruimsten zin, dus heel de kultuur leert kennen, en dat wij daaruit door ontleding kunnen abstraheeren wat zij gemeen hebben, om aldus het gelijksoortige tot groepen van oordeelen te vereenigen en empirische waardeeringswetten te vinden <sup>1)</sup>. Hier

---

1) Aldus LEO POLAK in het Tijdschrift voor Zedekunde II. Iste Jaargang, bl. 41.

wordt vermoed dat er wel een empirisch, voor de waarneming toegankelijk gebied is van zedelijke oordeelvellingen. Immers de in de geschiedenis voorkomende gevallen van zedelijke beoordeeling vormen zulk gebied. De zedekunde heeft nu maar een psychologisch onderzoek in te stellen.

Dit empirisch konstateerbaar en gegeven gebied van zedelijke oordeelvellingen, dat in de kultuurgeschiedenis voor ons moet openliggen, bestaat niet. Het is niet konstateerbaar en nergens gegeven. Er worden wat oordeelen geveld, waarin de termen goed en kwaad worden aangewend; maar er is geenszins een in de ervaring gegeven zekerheid dat deze oordeelen nu *zedelijke* oordeelvellingen zijn. Het zijn oordeelvellingen en meer niet. Dat ik ze zedelijke oordeelvellingen noem is een appreciatie op den koop toe, waartoe ik mijn goed recht nog bewijzen moet. Misschien hebben zij met het zedelijke niets uit te staan en zijn het loutere oordeelen van het eigenbelang, waarbij de ervaring niet kan uitmaken of het gezichtspunt van eigenbelang een gezichtspunt van zedelijkheid is of niet. De oordeelveller zelf, ook als hij te goeder trouw een zedelijke beoordeeling meent uit te spreken, wordt te schande gemaakt door den ander die in zulk oordeelen nu niets dan bekrompenheid en kleingeestig konservatisme ziet en alle uitspraak van zedelijke bewustheid daarin mist.

De onbestaanbaarheid van zedelijke oordeelen als stof voor wetenschappelijk onderzoek, blijkt op twee manieren; n.l. door een in elk oordeel onvermijdelijke misvatting aangaande het beoordeelde objekt én door de onzuiverheid van maatstaf der beoordeeling zelve. Het eerste bezwaar weegt het minste der beide, want als het tweede niet gold zou het eerste krachteloos zijn; men zou dan toch uit de nog zoo onjuiste oordeelen, naar een zedelijke maatstaf kunnen delven.

Maar het eerste bezwaar geldt toch ook omdat daardoor het zedelijk beoordeelen als een minderwaardige funktie van het menschelijk bewustzijn aan het licht gesteld

wordt en dus den wijsgeeren blijkt dat zij aan deze stof niet veel hoofdbrekens behooren te verspillen.

Ons oordeel over eenig gedrag, handeling, motief, karakter is feitelijk bepaald door onze opvatting dien-aangaande, welke opvatting meestentijds een vergissing is, daar wij het gedrag enz. van buiten af beschouwen. Wij zien het zooals het óns verschijnt en naar hetgeen wij ervan begrijpen; wij zien het geïsoleerd tot enkelheit en buiten een algemeen verband. Wij staan als onkundigen tegenover het te beoordeelen geval en oordeelen vrijmoediger naar mate onze onkunde grooter is — of wij weigeren een oordeel te vellen omdat wij onze onkunde weten. Want het geldt niet de beoordeeling van heimelijk alreeds beoordeelde gevallen, zooals wanneer iemand zijn zedelijke afkeuring te kennen geeft over een verraad, bedrog, arglistigheid of misdad (waarbij de te beoordeelen gevallen alreeds door de bemamingen „verraad” enz. zijn gediskwalificeerd); maar het geldt de beoordeeling van gevallen, die door anderen als verraad enz. zijn aangeduid en waarvan eerst een volledig begrip zou uitmaken of de benamingen erop toepasselijk zijn of niet.

De wijze oordeelt niet; wij oordeelen wel om de eenvoudige reden, dat wij in de praktijk des levens met de wijsheid niet rond komen en dus gedwongen zijn (met voorbehoud) ons aan de publieke zede aan te passen en mee te oordeelen. De zedelijk-verhevene oordeelt niet. „Oordeel niet” is een evangelische spreuk. Naarmate iemand meer tot oordeelen bereid is, naar die mate is zijn zedelijke waardigheid een mindere, waaruit de treffende slotsom volgt dat, naarmate het zedelijk bewustzijn stijgt, de empirische ethiek haar stof ziet minderen: er worden alsdan geen zedelijke oordeelen meer geveld. (Eilieve waar blijft dan het Tijdschrift voor Zedekunde!)

Nog grooter bezwaar ligt in de onzuiverheid der bij het oordeelen aangewende maatstaf, d.i. in de subjektieve willekeurigheid aller zedelijk genoemde beoordeeling. Zoo men daarop let verdwijnt uit het gezichtsveld alles

wat „empirisch gebied van zedelijke oordeelvellingen” zou kunnen heeten en dat als materiaal voor wetenschappelijk onderzoek kon dienstbaar zijn.

De menschen oordeelen volgens vooroordeel. Standsnationaal- klasse- stedelijk- leeftijds- sexe- opvoedings- voorliefdes-vooroordeel beheerscht de oordeelvelling. Ieder mensch heeft zoo zijn eigenaardigheid en laat zijn oordeel daarnaar uitvallen. Er doen zich in de ruwe rubricering van vooroordeelen, die wij daar gaven zoovele gezichtspunten voor, en daarin is zoo weinig samenhang te vinden, dat het zedelijk oordeelen aanstonds tot krompraat wordt. In de menschelijke oordeelvellingen van goed en kwaad hooren wij de menschelijke bekrompenheid en menschenwaan; wie daarin naar een beginsel gaat zoeken vischt naar karpers in een drooge sloot, of trekt als notarieele boedelbeschrijver naar een ongemeubileerde woning. Het resultaat is te mager voor het ambt.

Slechts zij wier zedelijk bewustzijn tot hooger vorming gekomen is, hebben zich eenigermate van de subjektieve willekeurigheid bevrijd; maar hun zedelijke meerderheid zal eer in een onthouding van zedelijke oordeelvelling blijken en is niet empirisch te konstateeren.

Op de groote verschillen in zedelijke beoordeeling heeft men dan ook het ethisch empirisme attent gemaakt om de onmogelijkheid zijner wetenschappelijke situatie aan het licht te brengen. Want deze verschillen zijn geen bijkomstigheden, voortvloeiend uit een ongelijke mate van kennisname van de te beoordeelen gevallen, motieven of karakters; maar zij beduiden onderscheid van standpunt der beoordeelaars, zoodat een volledige kennisname van het te beoordeelen geval (indien dan nog de lust tot beoordeeling overbleef!) het oordeel niet zou wijzigen. De menschen oordeelen uit hun subjektieve eigenwijsheid, welke zij niet tegen die van een ander willen inruilen. Misschien ware de zedelijke beoordeeling te niet, zoodra de subjektieve verschillen werden opgeheven. De hoofdige boer bij STARING veroordeelt te goeder trouw en met

volle overtuiging, wat zijn Almensche mededorpers toejuichen; en dat hij „hoofdig” genoemd wordt, is slechts uit een onvoldoend gegronde voorliefde voor den vooruitgang der Almenaren. Op de empirische lijst der zedelijke oordeelvellingen, moet zijn oordeel, zoowel als dat der anderen vermeld. NAPOLEONS oordeelen en die van den vegetariër; de oordeelvellingen van wien wij misdadiger en van den, ander, dien wij heilige noemen (tot welke kwalifikaties geen empirisch recht bestaat) moeten gelijkelijk worden genoteerd. Zij hebben gelijk recht op gehoor.

Men zou bij deze subjektieve willekeurigheid des oordeels als derde bezwaar kunnen voegen: de subjektieve onzekerheid. Want zijn niet de menschen bij hun oordeelvelling meestal slechts ten halve van de juistheid verzekerd? Slechts in de meest opzichtige gevallen, die de menscheijkheid in ons onmiddelijkerwijs kwetsen of bevredigen, gevoelen „wij” een hooger en zekerheidsgraad. Meestal beseft de mensch niet slechts de onzekerheid, wegens zijn onkunde betreffend het onderhavig geval, maar ook de onzekerheid aangaande de deugdelijkheid zijner oordeelsmaatstaven, en hij verkiest de opschorting des oordeels boven de uitspraak.

Zoo is inderdaad het zedelijk beoordeelen, zooals het in de geschiedenis der menscheijke kultuur en alle dagen voorkomt een ongelegen gebied voor onderzoek naar een bepaalde wetmatigheid, die als dan een *inhoud* van het zedelijk bewustzijn zou uitmaken. Er ontbreekt aan de zedelijke beoordeeling datgene wat een gebied van erveerbare gegevens voor eenige psychologie zou zijn: het objektief-zakelijke, dat niet door de subjektiviteit doorbroken is; het bloot-feitelijke, waarin de algemeenheid eener psychische wet kan worden opgespoord. De ethiek kan niet als een empirische psychologie behandeld worden, omdat zij geen objektief erveerbare verschijnselen heeft aan te wijzen. De eenige wet, die uit de feiten der zedelijk geachte beoordeeling kan worden afgeleid is de bloot

*formeele* eener tegenstelling tusschen goed- en afkeuring in het algemeen. Maar om deze geheel inhoudlooze wet te vinden is de omhaal van een omvangrijk materiaal niet noodig; het eerst beste oordeel sluit in wat na duizend onderzochte oordeelen nog precies hetzelfde is. Zeker kan men om de formatie van het ijs te onderzoeken een Noordpool-expeditie uitzenden, maar men kan ook in de sloot achter zijn huis terecht, want het begint juist te vriezen. Meer dan dit bloot *formeele* feit der tegenstelling blijft uit een analytisch empirisch onderzoek der zedelijke beoordeelingen niet over.

Overigens is ook de empirische methode op dit gebied verwerpelijk, omdat zij de *grootst-gemeene-deeler* methode is. Zij miskent het verschil tusschen natuur en geest en handhaaft zich krachtens een ongeoorloofde metabasis eis *allogenos*. In de natuur zijn bijv. alle val-verschijnselen objekts-verschijnselen en van gelijken aard, zoodat uit hen een algemeene wet der valbeweging kan worden opge- maakt; in het geestesleven liggen de geestlijke feiten niet in eenzelfde oppervlak. De *grootst-gemeene-deeler*-theorie zal nu om den algemeenen inhoud van de zedelijke oordeelvellingen te kennen een verzameling van zulke oordeelvellingen aanleggen, alsof zij natuurverschijnselen waren en in eenzelfde plat vlak lagen, en daarna ze ontleden om uit te vinden wat ze met elkaar gemeen hebben. Het oordeel der zotten geldt daarbij evenzeer als dat der wijzen, en daar en meer zotten dan wijzen zijn, geldt het oordeel der zotten empirisch zwaarder dan dat der wijzen. Indien der wijzen oordeel een uitzonderingsgeval bleek bij de overstelpende meerderheid van het oordeel der zotten, zou het zelfs moeten afgewezen als een van het normale afwijkend verschijnsel, waarmee 't empirisch onderzoek geen rekening kan houden. De meening dat de meerderheid gelijk heeft, is voorwaarde tot aanwending der empirische methode.

Inderdaad brengt het empirisch onderzoek niets aan het licht, tenzij het zedelijke reeds bekend is (in welk geval het onderzoek der zedelijke oordeelvellingen tegelijk



zijn beteekenis verloren heeft ; het dient dan tot bevestiging van het reeds gevondene, en tot stof voor demonstratie). Deze bekendheid moet *explicite* zijn, omdat een implicite bekendheid bij de weergalooze subjektiviteit deze materie niet toereikend is. Men komt hier met een richtingsgevoel, dat implicite werkt, niet uit, evenmin als iemand op grond van zijn geweten in staat is een zedeleer op te bouwen.

In de school van HEYMANS wordt dan ook inderdaad anders gewerkt dan men voorheeft. Getuige niet slechts het ethisch hoofdwerk van den leider, maar bijzonderlijk een zinnetje in het reeds aangehaalde artikel, dat men lichtelijk voorbij zou zien (LEO POLAK bl. 41) en waarin staat, dat wij moeten nagaan „wat ons bewust is bij ons eigen waardeeren in concreto”. Ziehier de andere dan de empirische methode, en door welke andere er slechts hoop is voor de ethiek. Want het „ons” hier vermeld, is het *ik* van den wijsgeer, die zich wijsgeerig bezonnen heeft op het begrip der zedelijkheid en nu krachtens dit wijsgeerig, *uit de rede en niet uit het zedelijk oordeel* vellen afgeleid begrip den inhoud van het zedelijke vast stelt.

De wijsgeer, die het aangehaalde zinnetje spreekt, heeft volkomen gelijk ; slechts heeft hij ongelijk door te meenen dat hij daarmee de empirische methode handhaaft. De wijsgeer heeft gelijk, zoo hij aan de rede vraagt en niet zijn oor leent aan de misschien plechtige mallepraat of kwaad-klatsch, die toch allemaal tot het empirisch gebied der beoordeeling moet gerekend worden. Het publiek, welks opinies door de empirische school de eener psychologische onderzoeking worden waardig gekeurd, heeft op deze eer niet gerekend. De empiristische wijsgeer, die het onderzoek zal aanvangen, bedenkt zich echter tevoren en vraagt zich af „wat (hém) bewust is bij (zijn) eigen waardeeren in concreto”. Inderdaad slechts op die wijze kan hij in de doolgangen der zedelijke beoordeeling weg weten ; maar de methodische appreciatie dezer beoordeelingen als materiaal voor onderzoek, is slechts een nomineele.

Dat het onderzoek van het zedelijk oordeelvellen vastloopt blijkt uit een kontroverse tusschen de richting DE BUSSY en de richting HEYMANS (zie eveneens het genoemd artikel bl. 50). Het empirisch onderzoek van de zedelijke oordeelvellingen (aangenomen dat er een onderzoekbaar gebied bestaat) levert ons (aangenomen dat het onderzoek iets kón opleveren, meer dan het bloot formeele feit der tegenstelling van goed en kwaad) een algemeene maatstaf van oordeelvelling. Wij vernemen volgens welke maatstaf er geoordeeld wordt, niet volgens welke er behoort geoordeeld te worden; immers alle oordeelvellingen kunnen vergissing zijn (gelijk zij dan ook grootendeels zijn, gezien welke motieven de oordeelvelling beheerschen). Zoo zou er noodig zijn een beoordeeling der beoordeelingen, een maatstaf om de gevonden maatstaven te meten. Terecht wordt in de school van HEYMANS opgemerkt dat de beoordeeling der beoordeelingen, ook weer zou moeten beoordeeld worden, en als regressus in infinitum valt af te wijzen. Maar hoezeer deze opmerking juist is, de eerste was ook juist: het feit dat een maatstaf aangewend wordt bewijst niets voor zijn waarheid. Deze beide elkaar bestrijdende bezwaren laten niets over; ze zijn twee monsters die elkaar verslinden. Het geheele onderzoek naar de zedelijke oordeelvellingen gaat er mee te gronde. Zulk onderzoek brengt geen resultaat op, ja het is niet eens mogelijk. Oordeel niet, maar tracht ook niet de oordeelvellingen van het oordeelend menschdom te onderzoeken. Begeef u niet in dit redeloos labyrint. Ga te werk anders. Misschien zijn er wel oordeelsuitspraken, die als toelichting bij de theoretische doorschouwing van het zedelijk bewustzijn kunnen dienstig zijn; oordeelen uit de grootere litteratuur, uitspraken van wijsgeerig gehalte. Maar ontleen uw theorie ook aan deze niet. Het oordeelvellen is in het zedelijke bewustzijn bijzaak; en datzelfde menschdom, dat bij zijn beoordeelingen allen weg kwijt is, dwaalt en faalt, kan toch, a's het maar niet hoeft te oordeelen, een echt en waarachtig zedelijk besef van menschelijke waardigheid en levens-

waarde hebben. *Het zedelijk beoordeelen, is echter een uitwas der zedelijke bewustheid*; en het is onbegrijpelijk dat de zedekunde zich door de Engelschen op het dwaalspoor liet brengen om juist op dezen uitwas haar methode te vestigen.

Zoo is het streven der achttiende eeuwsche Engelsche zedekunde verkeerd opgezet en daarom zonder resultaat. Nochtans heeft het deze beteekenis, dat daarin de Spinozistische identifiëering van zedelijkheid en redelijkheid gekorrigeerd is. Maar, daar bij deze korrektie overijld de diepere waarheid der identifiëering geheel werd afgewezen, zoo werd het zedelijke bewustzijn geïsoleerd uit de rede — maar dan is er ook niets redelijks meer aan, en het einde van dien is dat de rede en niets redelijks aan vindt en er geen weg mee weet, en dus in de verdwaling raakt, wanneer het de zedelijke oordeelen gaat onderzoeken, in plaats van den inhoud des waren zedelijken oordeels uit zichzelf (d.i. uit de redelijkheid zelf) te begripen.

Drie typen van ethische theorie en van methode tot vinding van den algemeenen inhoud van het zedelijke bewustzijn onderscheiden wij met de drie namen: SPINOZA, Engelsche ethiek, KANT. Bij SPINOZA vinden wij de identifiëering van zedelijkheid en redelijkheid als eerste waarheid, bij de Engelsche ethiek de onderscheiding als tweede waarheid. In KANT's ethiek zijn identiteit en onderscheidenheid te zamen erkend.

Hier van KANT's ethiek gewagende, bedoel ik niet de kategorische imperatief, noch de tegenstelling van plicht en neiging, noch ook KANTS formuleering van de zedewet, maar uitsluitend en alleen de erkenning van de orde der vrijheid als grondslag der zedelijkheid.

Het zedelijk bewustzijn is volgens KANT de menscheijke rede, in dit opzicht dat zij den wil tot handelen bepaalt; het is een stem der rede met betrekking op den wil. De rede nu, als redelijk bewustzijn, is het, die aan het zedelijke zijn inhoud geeft en aan motieven en hande-

lingen hun zedelijke waarde verleent. Dat het zedelijke optreedt als gebod, dat het gebod werkt in den vorm van tegenstelling tusschen neiging en plicht, dat het plichtsbesef een gevoel van eerbied inhoudt en wat dies meer zij — dit alles vormt de uitwerking der Kantsche zedeleer en is niet opgewassen tegen de fundamenteele waarheid, dat in de zedelijkheid de rede een ander aspekt heeft van zichzelf, en dat dus de algemeene inhoud van het zedelijke bewustzijn, de idee van het zedelijke, niet moet worden afgeleid door ontledend onderzoek van zekere oordeelvellingen, maar door de rede uit zelfbezinning verkregen wordt. N.l. de rede bezint zich op de idee, die *logische* voorwaarde is, zonder welke geen zedelijk bewustzijn, zedelijke doelstelling en (zoo men wil) geen zedelijke beoordeeling mogelijk ware. KANT leert dan dat de idee der vrijheid, d.i. van een orde der vrijheid in tegenstelling met de kausale orde der natuur, de idee is, in het zedelijk handelen voorondersteld. Deze idee is dus te beschouwen als de inhoud in het algemeen van het zedelijke bewustzijn. In alle zedelijke bewustzijn en zedelijke handeling is het de idee eener transcendentale vrijheid die zich doet gelden. Het formeel karakter dat aan KANT's zedeleer eigen is, heeft in deze materialiteit zijn tegenhanger, want in waarheid is de idee der vrijheid de inhoud in het algemeen van het zedelijk bewustzijn naar KANT's opvatting.

Wanneer deze grondgedachte ons een groote aanwinst voorkomt, door KANT voor de ethiek aangebracht, geven wij al het overige zijner ethische beschouwing gaarne aan de vergankelijkheid prijs. KANT heeft hier in waarheid SPINOZA's identifieering van zedelijk en redelijk bewustzijn gekorrigeerd, door erkenning van de waarheid die daarin is, en door toespitsing der identiteitsgedachte op bijzondere wijze: zij is niet een identiteit zonder meer, maar in zeker opzicht; i.c. zedelijk bewustzijn is redelijk bewustzijn; maar zij is het redelijk bewustzijn met bijzondere betrekking op den wil. Het is geoorloofd naar andere formulering te zoeken, hetgeen niet wegneemt dat KANT hier het juiste voorbeeld geeft.

Hiermee is tegelijk opgeheven de noodlottige tegenstelling tusschen zijns-oordeel en waarde-oordeel. De waarde-filosofie dreigt een dualisme te vestigen tusschen sein en sollen, bestaan en behooren, waarbij ook alle eenheid wordt afgewezen en de wereld in de twee rijken van natuur en geest (waarde) is uiteengeslagen. De mogelijkheid om uit een zijns-oordeel een waarde-oordeel af te leiden wordt terecht ontkend, indien bedoeld is, dat uit de feitelijke gegevens van recht en handelwijze, zooals de geschiedenis van het mensdomein ze aanbiedt, geen begrip over het al-of-niet goed-zijn dier rechtsgebruiken of handelwijzen valt af te leiden. D. i. uit de erfaarbare werkelijkheid is de idee van het goede niet te begrijpen. Maar ten onrechte wordt nu de idee van het goede als een „behooren” terzijde gesteld buiten het bereik der rede. De rede kent het zijn; zij kent de waarheid; zij erkent de Idee zelve als het ware aller werkelijkheid, *ὄντως ὄν*. Het erfaarbare zijn is uit dit wezenlijke af te leiden, daar de Idee in haar eeuwige zelfbeweging haar tegengestelde insluit en zich als erfaarbare existentie uitdrukt. De idee van het goede ligt niet als een „behooren” buiten deze zijns-verhouding, maar daarbinnen. Wanneer KANT de transcendentale vrijheid tot grondslag van het zedelijk bewustzijn stelt, erkent hij het *ware zijn* als inhoud van het zedelijk bewustzijn en het behooren als niet meer dan den akcidenteelen vorm, waaronder dit zijn in het zedelijk bewustzijn optreedt <sup>1)</sup>.

De rede, de Idee wetende, stelt daarmee tegelijk den inhoud van het zedelijke bewustzijn.

---

1) Verg. Tijdschr. v. Wijsb. 1916. bl. 6 waar de schr. (F. J. DE HOLL) deze denkwijze van KANT bestrijdt.

# HET AUTISTISCHE DENKEN <sup>1)</sup>

DOOR

Dr. A. J. KIEWIET DE JONGE.

---

Door het ziektebeeld der schizofrenie (*dementia praecox*) is BLEULER opmerkzaam gemaakt op een bijzonderen denkvorm, dien hij autisme heeft genoemd en welken hij ook in het normale geestesleven heeft trachten na te gaan en te beschrijven. BLEULER merkte bij de patienten, die aan deze ziekte lijden op dat zij zich van de buitenwereld afsluiten en dat hun inwendig leven zich abnormaal versterkt. Terwijl in de lichtere gevallen toch een zeker contact met de werkelijkheid blijft voortbestaan, spinnen zich daarentegen de zwaardere patienten geheel in hun phantasiewereld in. In alle mogelijke afwijkingen van het gewone denken, zooals in den dagdroom, den nachtdroom, mythologie, kunst, spel enz. meent BLEULER den door hem beschreven denkvorm terug te kunnen vinden.

Dit autistische denken zou volgens hem beheerscht worden door twee factoren: het streven der affecten om behouden te blijven en door het lust-onlust beginsel, dat daarop berust, dat wij steeds trachten het aangename te verwerven en het onaangename te vermijden. In plaats

---

1) Naar aanleiding van DR. F. P. MULLER's Proefschrift: „Denken, Streven en Werkelijkheid.” (E. J. BRILL, Leiden, 1919).

dat dit denken door logische regels wordt beheerscht, staat het onder de heerschappij der affecten, zoodat alleen die gegevens tot hun recht komen, die in harmonie zijn met het streven naar het aangename, daarentegen die daarmede in strijd zijn, worden geweerd.

Wanneer MULLER BLEULER's opvatting van het autistische denken bespreekt, vindt hij aanstonds de zwakke plek in die gevallen, waarin BLEULER zich voorstelt, dat het autistische denken ook zonder overmacht van den affectieven factor tot stand komt (de z.g. intellectueele zijde van het autistisch denken).

Terecht merkt MULLER naar aanleiding daarvan op, dat BLEULER niet aetiologisch, maar symptomatologisch onderscheidt. Wanneer niet steeds het affect als oorzaak wordt gevonden, dan is dat ook niet het aetiologisch moment, en daarmede heeft MULLER dan eigenlijk reeds den grond ontnomen aan datgene, waarop het autisme door BLEULER was opgebouwd.

Zoo wijst MULLER er ook op, dat BLEULER er een eigenaardige maatstaf op nahoudt, waarmede hij aan geesteszieken en gezonden autistische verschijnselen toemeet. Met MULLER zou men verwachten dat BLEULER van zijn standpunt in de eerste plaats bij die geestesziekten, waarin de affectiviteit verhoogd is (z.a. b.v. de manisch-depressieve psychose), naar autistische verschijnselen om zou zien. Dat doet hij echter juist niet en hij verkiest eerst dan van autistische symptomen te spreken, wanneer er sprake is van een oplossing der begrippen, splitsing der persoonlijkheid en afwending van de buitenwereld, terwijl men toch zeker deze eigenschappen niet alle toe mag kennen aan die verschijnselen, die hij bij normalen tot het autisme rekent.

MULLER stelt zich dan tot taak het begrip autisme op betere grondslagen te vestigen, te omgrenzen en vast te stellen wat de oorzaak en wat de kenmerken ervan zijn, alsmede welk verband er tusschen deze beide laatste bestaat.

Hij onderwerpt in de eerste plaats het denken aan

zijn onderzoekingen. Volgens hem zijn de kenmerken van het op een doel gerichte, realistische (in tegenstelling van autistische) denken, tweërlei: het streven moet door bereiken van het doel bevredigd worden terwijl de bevrediging afhankelijk moet zijn van de objectiviteit. In tegenstelling daarmee is het autistische denken in zijn bevrediging onafhankelijk van de objectiviteit. Wij weten uit eigen ervaring dat wij onafhankelijk van de werkelijkheid, bevredigd kunnen worden door phantasieën die wenschen als vervuld en verwezenlijkt voortooveren, en die bevrediging zelfs zoo volkomen zijn kan, dat alle handeling uitblijft.

MULLER meent nu dat het beleven van bevrediging aan eene phantasie, niet is te verklaren door een associëren onder de heerschappij van affectieve factoren, maar slechts door het verband van wensch, bevrediging en phantasie.

Een streven behoeft volgens MULLER een phantasie, die datgene waarnaar men streeft, als verwezenlijkt voor den geest stelt, en het hangt van de reactie van den gemoedstoestand op die phantasie af, of er naar gestreefd wordt of niet <sup>1)</sup>). Het realistisch denken, evengoed als het autistisch denken vangt met zoo'n fantasie aan; het is aan het denken overgelaten om te beslissen in hoeverre de phantasie al of niet met de werkelijkheid overeenkomt. Terwijl de phantasie voor het realistisch denken een leiddraad, doelvoorstelling, is om tot een werkelijke verwezenlijking te komen, is zij voor het autistisch denken het doel zelf waardoor tevens bevrediging bereikt wordt.

Volgens BLEULER wordt nu gestreefd naar dat wat lust met zich brengt, en dat zou ook in 't algemeen het nuttige(!) zijn. Dat het streven naar het aangename nu vaak onaangename gevoelens in den weg blijven staan,

---

1) Ook hangt daarvan dus het handelen af. Wel wijst M. er op, dat toch niet alleen in het geobjectiveerde de aanleiding tot de gemoedsreactie moet worden gezien (instelling, stemming, neiging enz.).



verklaart hij door het streven der affecten tot hun behoud.

MULLER stelt hier tegenover een streven naar een zekeren gemoedstoestand (als reactie op eene phantasie) en wijst er op, dat het „volstrekt niet uitsluitend om het verkrijgen van aangename gemoedstoestanden gaat.” Spreken van streven naar het aangename en ontwijken van het onaangename zou ook volgens hem daarom geen zin hebben, omdat men noch van een reeds eerder verrichte, noch van een nieuwe handeling, vooruit kan voorstellen of de reactie er op aangenaam of onaangenaam uit zal vallen. Dit feit was reeds voor BLEULER aanleiding de neigingen binnen zijn gezichtskring te betrekken. Ook MULLER neemt zijn toevlucht daartoe om de bezwaren, die het lust-onlust beginsel aankleven, te omgaan. Neigingen beheerschen het streven en zij zijn niet verder te ontleden.

Alleen daar waar het lust-onlust beginsel niet in strijd is met de neigingen, kan het ons beheerschen, zegt MULLER. Neigingen zijn primair, het genoemde beginsel is secundair, want onze neigingen beheerschen ons, terwijl lust en onlust slechts bijzonderheden regelen.

Het is een eigenaardigheid van het autistische denken, volgens MULLER, dat het zich niet van een wenschen bewust is. Bij het autistische denken zou men slechts met een objectief streven te maken hebben. „Wanneer het laatste spoor van wenschend gericht zijn verdwijnt, en slechts een bevrediging aan het gephantaseerde overblijft, wanneer met de werkelijkheid hoogstens nog in zooverre rekening wordt gehouden, dat het gephantaseerde als niet werkelijk wordt erkend, dan vindt een bevrediging van strevingen onafhankelijk van de objectiviteit plaats, en wordt autistisch gedacht” (125).

Dat behalve wenschen ook vreezen den inhoud van het autistische denken vormen (BLEULER), ontkent MULLER voor die gevallen waarin het denken onder den invloed van de vrees tot stand komt, integenstelling van die, waarin de vrees een uitvloeisel van een neiging is om in die stemmingstoestand te verkeerren.

Wanneer wij bovenstaand overzicht als de kern beschouwen van MULLER's gedachtengang, dan is in deze opvatting van het autistisch denken een bijzonder waardevolle conceptie gegeven. Daaraan doet het feit, dat ik bij de toepassing zijner opvattingen in de bijzondere gegevens niet steeds met MULLER mee kan gaan, niets af. Door MULLER wordt de psychologie van het autistisch denken tot groote klaarheid gebracht.

Waar de neigingen als de bron zijn te beschouwen, waaruit het autistisch denken zich ontwikkelt, daar mogen deze in de eerste plaats een punt van bespreking uitmaken. Het aannemen van het lust-onlust beginsel heeft MULLER vooral daarom beklemd, omdat wij te vaak door onze strevingen in stede van lust, juist onlust ondervinden en men van te voren niet voorspellen kan, in welke richting zich de reactie van den gemoedstoestand (zij de handeling een oude of een nieuwe) ontwikkelen zal. Het beginsel zou eerst dan van pas zijn, wanneer het in overeenstemming met de neigingen is. Neigingen zijn de voorloopers van het streven, de eerste zijn algemeen, de laatste reeds meer verbijzonderd. Als zoodanig is dan ook ongetwijfeld de neiging het primaire, het streven het secundaire en ontstaat het laatste uit de eerste.

Volgens MULLER zou nu de inhoud van het autistische denken niet door het streven naar lust worden beheerscht, maar door zekere neigingen, die ook onlust kunnen beoogen. Mijn eerste bezwaar hiertegen is, dat men in navolging van het spraakgebruik twee geheel van elkaar verschillende phaenomenologieën met den naam van neigingen bestempelt. De verhouding van het Ik tot de neiging wordt geheel buiten beschouwing gelaten, en daar komt het m.i. juist op aan. Niet tusschen de neigingen onderscheiden, ware even onvolledig als dat niet tusschen de handelingen (vrij- dwang- impulsief handelen) te doen. De phaenomenologie der neiging zijn kind te liefkoozen, is toch al te zeer verschillend van die zijn kind te dooden, dan dat men, uitgaande van de neigingen, deze niet eerst beter analyseeren zou. Hieraan is de armoede

aan psychologische nuanceering der taal de hoofdschuldige. De taal maakt geen onderscheid tusschen de neiging (tot lust) die het Ik wil, en de neiging (tot onlust) die het Ik *niet* wil. Neigingen tot *z.g. onlust* (die Wonne des Leids <sup>1)</sup>), zijn neigingen tot lust en zijn gewild; neigingen tot ware onlust zijn ongewild en steeds ziekelijk. Zij behooren in alle mogelijke overgangen tot de psychopathologie.

Wanneer men tusschen de neigingen niet meer onderscheidt dan die tot lust en die tot onlust, dan noemt men naar mijne meening ziekelijke geestestoestanden gevolgen van neigingen, die in het eene geval een geheel ander karakter vertoonen dan in het andere.

Voorzoover het streven wortelt in neigingen naar lust, kan ik echter MULLER's psychologie van het streven bijzonder waardeeren. Zij verdiept in hooge mate onze voorstellingen daaromtrent en is een met groote volharding doordachte analyse. Daar ik echter van meening ben dat neigingen tot zuivere onlust, nooit tot strevingen aanleiding geven — wel tot dwangdenken en dwanghandelen — in tegendeel worden „wederstreefd”, kan ik mij b.v. met zijn opvatting dat de vorming eener waan van strevingen afhankelijk is, slechts voor die gevallen vereenigen, waar de inhoud van den waan met een objectieve of subjectieve neiging tot lust is overeen te brengen. Dat men naar een waan zou kunnen streven van subjectief onaangename inhoud, kan ik — zelfs het objectieve van het streven in aanmerking nemend — niet inzien. Om in een kleinheidswaan een streven naar meerwaardigheid, in de straffen die de melancholicus meent af te wachten, sado-masochistische bevrediging te zien, daarin zie ik een al te ijverige toepassing van een voor vele gevallen geldig beginsel. Zoo is ook „die Wonne des Leids” als gevolg eener neiging tot lust, als zoodanig nooit te vervolgen tot de uiterste wanhoop van den melancholicus, die geen uitweg ziet. Deze laatste toestand

1) Aangenaam verdiepen in griezeliheden, achterdocht. enz.)

is geen voortvloeiſel eener neiging meer. Tegenover MULLER gun ik aan het tot ſtand komen van den waan een grootere beteekenis aan de gevolgen van het affectieve denken, zonder daarmede waandenkbeelden van autistische geneſe in het minst te willen ontkennen; integendeel heeft MULLER bijzonder duidelijk in het licht geſteld, op welke wijze een waan autistisch ontſtaan kan.

Voor zoover nu MULLER meent dat in een waan bevrediging wordt gevonden, geloof ik dat zoo'n waan ſteeds een gevolg is eener neiging tot luſt, ook wanneer de inhoud eene is van ſchijnbaar onluſt-karakter. Zij is dan volkomen vergelijkbaar met dien eigenaardigen toestand der *contradictio in terminis*: „Wonne des Leids”.

Het ſmullen in griezeliheden, vermeien in achterdocht enz. brengt luſt met zich zoolang wij ons willekeurig weder aan deze ſtemmingen onttrekken kunnen. Zoo ſpoedig deze ons echter beheerſchen, gaan zij in onluſt over, zijn zij ongewild en bevredigen zij niet meer. Zij zijn dan niet meer een gevolg van een objectief of ſubjectief ſtreven tot bevrediging. Neigingen tot luſt leiden tot autistische waanvorming, neigingen tot (zuivere) onluſt groeien onder den invloed van het affectieve denken tot ziekelijke vormen uit. Dat is ook daarom begrijpelijk omdat onluſt-affecten zooveel ſterker dan luſt-affecten zijn. De kern van het meeningsverſchil met MULLER ſchijnt mij wel daarin te liggen, dat wat hij bevrediging noemt door neigingen tot onluſt, door mij als neigingen tot luſt worden gerekend. Zuivere onluſt bevredigt nooit. Op die gronden ben ik dan ook aanhanger van het luſt-onluſt beginsel.

Dat het geen zin zou hebben om van associaties die aan een ſtreven beantwoorden of in den weg ſtaan te ſpreken, zooals BLEULER zich dat voorſtelt, ben ik ſlechts gedeeltelijk met MULLER eens. Geheel gevoel ik zijn bezwaren tegen het zelfſtandig regeeren van affecten in associatie-psychologiſchen zin. Wel ligt het doel van het ſtreven niet in het associeeren, maar het associeeren

moet toch het middel zijn tot opstelling of correctie eener phantasie. Het is nu b.v. juist door den strijd van neigingen en moraal, dat in overvloed associaties opduiken, die tot voorstellingen (of wijzigingen van phantasieën) leiden, die bevrediging aan de phantasie tegenwerken, doordien de gemoedsreactie zich ongewenscht wijzigt. In dien zin komt het wel degelijk tot een afweren van deze, een toelaten van gene associaties en wel door middel van affectieve factoren. Waar de eersten immers de gezochte gemoedsreactie bedreigen, is de gewijzigde gevoelstoon de oorzaak, dat aan hen geen plaats in het aflopend geestesproces wordt gegund. Daarmede is echter allerminst een zelfstandig heerschen van effecten als zoodanig toegegeven. Er kan geen sprake van zijn, dat een phantasie door hen tot samenstelling komt. De phantasie is steeds een produkt van ons zelf, in welk produkt echter de *invloed* van het affekt des te duidelijker wordt, naarmate het sterker is aan den eenen kant, en onze geestkracht die het affekt beheerschen moet, kleiner is aan den anderen kant. Zoo is het ook niet dat de affekten, als zelfstandig, de tendens hebben behouden te blijven, maar wij zelven wenschen ze te behouden, omdat wij juist overeenkomstig onze neigingen zekere stemmingen hebben gezocht. Slechts dan wanneer zij ons te sterk worden, kan het den schijn hebben alsof zij zich handhaven willen. Dit ligt echter niet aan den wil der affekten, maar daaraan, dat wij ze niet beheerschen.

Wat de associaties betreft, *wij zelf* banen en stuiten ze, en wat de rol der affekten daarin betreft, zij is slechts een bemiddelende, reguleerende. Toch kan in het ziekelijk geestesleven het affekt leidend worden; wij streven dan echter niet meer actief, maar passief.

Terwille van zijn uitgangspunt bestrijdt MULLER de materialistische psychologie van BLEULER, als zoude het bewustzijn een verschijnsel der cerebrale processen zijn. Het is ook onbegrijpelijk hoe nog psychologen het geestelijke zoo verwaarloozen kunnen!

Wat de gevoelens en gevoelstonen betreft, heeft MULLER, alvorens zijne inzichten uit een te zetten, zijn standpunt bepaald. Ik kan mij daar geheel meer vereenigen.

MULLER onderscheidt aan de hand van JASPERS, subjectieve psychische qualiteiten (phaenomenologie) van objectieve. Met LIPPS, WUNDT en ZEIGER stemt hij overeen in het aannemen van een onbegrensd groot aantal gevoelens, in tegenstelling met BLEULER, die tot diegenen behoort, die de gevoelens slechts onderscheiden naar lust en onlust. De „intellectueele gevoelens” (ik voel mij zeker enz.) (LIPPS) rekent MULLER naar mijne meening terecht niet tot een afzonderlijke groep.

Dat de gevoelstonen der waarnemingen op de herinneringsbeelden over zouden gaan en met deze weder vereenigd, op nieuw op zouden treden, ontkent MULLER. Een scheiding van den geestesinhoud in aangename en onaangename herinneringsbeelden, wordt door hem niet aangenomen. Volkomen juist merkt MULLER op, dat de gevoelstonen van oude herinneringen afhankelijk zijn van de gemoedsreactie, die bij hunne reproductie weer optreedt en dat zij afhankelijk is van de psychische constellatie van het oogenblik. Het is niet waar, dat de gevoelstoon een kenmerk is van gewaarwording of herinnering (ZIEHEN), zij is de gemoedsreactie.

Men kan het autistisch denken niet beter voorstellen dan als een opgaan in eigen gedachten en voorstellingen. Daaraan ontleent het ook zijn onttrekking aan de werkelijkheid, die daardoor mogelijk is, omdat de realiteit minder duidelijk spreekt. Zodoende kunnen geweten en ongeweten neigen in stede van reële doelvoorstellingen het denken leiden. Bij alle autistisch denken zien wij dan ook een relatieve versterking van dat bewustzijnsleven, dat anders wordt overstemd, en een verzwakking van die actieve geestkracht, die het denken en het oordeelen van het hoog bewuste waakleven met zich brengt. Zodoende wordt het autistische denken begrijpelijk als

plaats te vinden bij geringen bewustzijnsgraad. Bij hoogen bewustzijnsgraad denken wij realistisch, bij lagen autistisch. Dan komt er iets passiefs in ons geestesleven, wij nemen waar, hoe er a.h.w. in ons *wordt* gedacht. Het is ook daarom dat het autistisch streven objectief kan zijn. *Wij* streven niet zelfbewust, maar het streeft in ons, zonder dat wij ons daar op dat oogenblik bewust van behoeven te zijn.

Naar mijne meening vindt men wel den zuiversten vorm van autistisch denken van het gezonde waakleven, in den dagdroom en het spel van het kind (een bijzonder mooi voorbeeld van objectief streven).

De vervolging van het autistisch denken in ziekelijke geestestoestanden brengt noodzakelijk meeningsverschillen voor den dag. Met name is het de quaestie of men in de paranoia aan dezen denkvorm een groote rol wil toekennen. Het schijnt mij toe, dat daarvoor de paranoïcus te realistisch is. Hij is geen dagdroomer, gaat niet uitsluitend in eigen gedachten op en staat — in tegenstelling met den lijder aan dementia paranoïdes — midden in het leven. Daarentegen kan men zeker in vele gevallen van delier en nachtdroom het autistisch denken terugvinden. Dat de phantasieën in depressietoestanden van autistischen aard zijn (203), houd ik voor beslist onjuist. Slechts „die Wonne des Leids” brengt bevrediging, niet een ernstige melancholische aanval, evenmin als b.v. psychasthenische dwangverschijnselen.

Het sterkst komt wel mijn verschil in opvatting daar aan het licht, waar de autistische verschijnselen van geestesziekten voor worden gesteld als pogingen tot bevrediging van dat wat de werkelijkheid niet heeft kunnen verschaffen. In deze heerschende wijze van voorstellen schuilt een zekere activiteit t.o. van dat wat de geesteszieke produceert, die ik ten eenen male ontken. De ontgoochelde vlucht niet *vrijwillig* in de ziekte; hij kan niet anders, hij wordt er passief in gedreven, omdat hij zich niet staande houden kan. Wanneer het een vlucht naar, en een scheppen van een gewenschte phantasiewereld

rond om hem betrof, dan zou ook de ontgoochelde geestesgezonde, hiertoe in staat moeten zijn.

Mijn opvatting is deze. Het geestesleven van den geesteszieke is verlamd. Het actieve denken evenzeer en treedt op den achtergrond. Daardoor verzwakt de invloed en de aanraking met de werkelijkheid (*Entfremdung*, *perte de la sense de la réalité*), de patient, niet meer geboeid door doelvoorstellingen of reële prikkels *vervall* (niet vlucht) in een *overgave* aan wenschen of vreezen, die in hem opduiken. De voorstellingen die hem bezighouden en eertijds door het reële geestesleven werden overstemd of beheerscht, versterken zich relatief, naarmate de werkelijkheid minder op hem inwerkt. Daarom is het nu mogelijk dat die voorstellingen worden gehallucineerd, omdat hunne intensiteit de prikkel der werkelijkheid overtreft. Wij onderscheiden immers ook werkelijkheid van herinnering en voorstelling door de zwakkere intensiteit van de laatste. Hij kan zich nu in tegenstelling met den gezonde niet willekeurig aan zijne phantasiën onttrekken en den reëlen levensdraad weer opnemen.

Dit is een geheel andere voorstelling dan die eener actieve vlucht en schepping eener phantasiewereld in de werkelijkheid, als een actieve daad. <sup>1)</sup>

BLEULER verklaart het autistisch denken door de schizophrene splitsing. Die splitsing is echter geen oorzaak, zij is een verschijnsel, dat als in slaapdrunkenheid en wakend droomen, droomen en delieren, een gevolg is van de inzinking van het bewustzijn <sup>2)</sup>. Zoo is ook de verdichting geen actief geestesproduct, zij is een passieve vervloeiing, wanneer het stuwende denken van het waakleven verdwenen is.

---

1) Actief neemt alleen de gezonde zijn toevlucht tot de phantasie. Hij weet deze echter steeds van de werkelijkheid te scheiden, en kan er zich willekeurig aan onttrekken.

2) In de Schizophrenie mede van de dementie.

---



# HEDEENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE: STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

---

## H. RICKERT's SYSTEEM DER PHILOSOPHIE.

H. RICKERT System der Philosophie. Erster  
Teil Allgemeine Grundlegung der Philosophie.  
Tübingen 1921, J. C. B. Mohr XVI en 419 p.

Sedert zijn beide baanbrekende werken, de „Gegenstand der Erkenntnis” en de „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” verschenen, heeft RICKERT betrekkelijk weinig van zich doen hooren. Dat hij ondertusschen niet stilgezeten heeft bewijst het thans verschenen eerste deel van een grootsch gedacht geheel, dat zich trotsch en met nadruk als een systeem der philosophie aankondigt. Alvorens enkele opmerkingen over dit werk te maken wil ik trachten, voor zoover dit in enkele bladzijden mogelijk is, den gang van het betoog te schetsen.

In hoofdstuk I wordt als begrip en taak der philosophie de formule opgesteld dat zij is de wetenschap, die een universeele wereldbeschouwing geeft, of m.a.w. de wetenschap die het geheel der wereld en de wereld als één geheel beschouwt. Als strenge wetenschap moet zij verre blijven van alle andere dan theoretische waardeering, als philosophie heeft zij nooit met het partieele alleen met het universeele te doen.

In hoofdstuk II wordt getoond dat dit universeele niet gevonden wordt in de wereld der realiteiten, van het in tijd en ruimte bestaande. Blijft men er bij staan, dat deze werkelijkheid het eenige voorwerp van het denken is, dan stuit men op onoverkomelijke antinomien. Men is dan gedwongen te kiezen tusschen een objectiveerende filosofie gelijk ze in alle monisme wordt gevonden of een subjectiveerende, gelijk de nieuwere levensphilosophieën ze bieden. De eerste is onaannemelijk, ze berooft de wereld en daarmee het denken zelf van allen zin ; maar evenmin kan in het zuivere ik of het bloote leven het meest omvattende begrip worden gezien. Eerst bij een subject dat tot *waarden* in betrekking staat kan van zinnol handelen, dus ook denken, worden gesproken.

In hoofdstuk III wordt daarom „der zweise Weltallbegriff” ontwikkelt, het begrip van een universum waartoe behalve het reële in tijd en ruimte ook het rijk der irreële geldende waarden behoort. Alleen over dit geheel kan filosofie handelen. En wel ligt daarbij de nadruk op het tweede. Want de realiteit, het ruimtelijke en tijdelijke, behoort geheel tot het gebied der speciale wetenschappen, geen onderdeel ervan of het wordt bewerkt door een van deze (Natuurlijk wordt in dezen gedachten-gang de psychologie geheel van de filosofie losgemaakt). Voor de filosofie blijft over het geheel der waarden en hun verhouding tot de werkelijkheid.

Dit wordt nader uitgewerkt in hoofdstuk IV, waar wordt betoogd dat alle inderdaad philosophische vragen over de werkelijkheid, zelfs de beschouwing van de geheele werkelijkheid als één geheel, in laatste instantie tot waardeproblemen voeren. Zoo wordt de taak der filosofie de systematische beschouwing van alle waardeproblemen.

Alvorens wij nu dit systeem van waarden nader onderzoeken brengt het vijfde hoofdstuk ons met het fundamentele probleem in aanraking, hoe de samenhang moet gedacht van waarde en werkelijkheid. Het gewone antwoord hierop wordt gegeven door de een of andere

metaphysica, die achter de geobjectiveerde werkelijkheid, zooals de speciale wetenschappen haar beschrijven, een diepere ware werkelijkheid aanneemt, die te gelijk waardevol is. Deze gedachten worden door RICKERT echter scherp afgewezen. Men kan aan zulk een metafysische waarderealiteit *gelooven*; ja misschien vooronderstelt iedere kennis zulk een geloof aan een waardevolle realiteit of een reële waarde. Maar zij kan nooit voorwerp van *weten* zijn (p. 237/8). Tegenover alle metaphysica stelt hij daarom zijn denkbeeld eener prophy-sica. Behalve van de waarde-vrije realiteit die de speciale wetenschappen behandelen en volledig leeren kennen en van het rijk der irreële, geldende waarden, moeten we spreken van een derde rijk, dat waarin de waarde immanent is in de werkelijkheid, het Zwischenreich des immanenten Sinnes. Maar dit rijk ligt niet *achter* de door de wetenschappen geobjectiveerde wereld, het ligt er *voor*; het is de wereld van ons voorwetenschappelijk bewustzijn, van ons handelen, strijden en lijden. Daar vinden we waarden — of hun tegendeel — verwerkelijkt, daar is geen twijfel aan het bestaan van subjecten naast objecten, hier heeft alles zin. Eerst dóór deze wereld heengaande bereiken we die geobjectiveerde wereld, waarvan de speciale wetenschappen gewagen, die zij ter wille van hun speciale doeleinden hebben geschapen. In deze „Vorderwelt” heerscht dan ook vrijheid in tegenstelling met de strenge causaliteit, die geldt in de geobjectiveerde wereld. Maar ook dit derde rijk, het rijk waarin subjecten waarden beleven en trachten te verwerkelijken is in zijn structuur alleen begrijpelijk van uit het rijk der waarden. De zin des levens, van alle menschelijke kultuur laat zich alleen van daar uit verstaan.

En om een filosofische, dus systematische en alomvattende kennis van de wereld te krijgen moeten we dus beginnen bij het systeem der waarden.

Het zesde hoofdstuk wijst ons den weg om daartoe te geraken. Den inhoud van de waarden kunnen wij nooit uit algemeene formules afleiden. Wij moeten ze door-

leefd hebben om ze te kennen. Vandaar dat wij ons voorloopig over het materiaal, dat te ordenen valt in een systeem der waarden, het best orienteeren aan de som van de doorlevingen der menschheid, de menschelijke kultuurgeschiedenis in haar wijdsten zin. Zoo vinden wij waarden als zedelijkheid, schoonheid, vroomheid, waarheid, waardegebieden als zeden, kunst, godsdienst, wetenschap waaraan wij ons voorloopig kunnen orienteeren omtrent de verscheidenheid die in het rijk der waarden heerscht.

Voorloopig, want bij deze onsystematische behandeling mag het niet blijven. Wel moet ons systeem „open” zijn, d.w.z. het moet uitgaan van de grondwaarheid, dat alleen de vormen van ons denken, niet zijn inhoud uit het denken zelf voortkomen. Het systeem moet m.a.w. naast de rationale vormen ten volle recht doen wedervaren aan den irrationalen inhoud, die in die vormen wordt opgenomen. Daarom blijft het steeds mogelijk, dat behalve die waarden die tot nu toe in de geschiedenis der menschheid naar voren zijn gekomen te eeniger tijd nieuwe en geheel andere worden ontdekt. Maar dit sluit een systematische behandeling niet uit. Immers ook die nieuwe waarden zullen moeten passen in de algemeen geldige tegenstellingen die voor alle denken gelden.

Uit de principes in de vorige hoofdstukken gewonnen wordt nu in het zevende (slot) hoofdstuk het systeem der waarden ontwikkeld. Waarden zijn óf zakelijk óf persoonlijk; zij worden aanschouwd in contemplatie of verwerkelijkt in activiteit, zij zijn sociaal óf asociaal. En het blijkt dat de eerste leden dezer tegenstellingen en evenzoo de tweede altijd bijeenhooren. In contemplatie aanschouwen wij asociale zaken, door activiteit bevorderen wij waarderealitatie in sociale personen. Zoo zijn er twee waardereeksen. Maar elk daarvan wordt weer in drieën verdeeld naar gelang van den graad der waardevoltooiing. Er kan zijn onvoltooid totaliteit der waarde en voltooid gedeeltelijkheid ervan in het rijk der gegeven werkelijkheid. Denkbaar is ook, doch slechts als

een die werkelijkheid overschrijdend gebied een voltooide totaliteit, en ten slotte een immanente weerspiegeling van dit transcendente in de immanente wereld. Natuurlijk mag hier van een transcendent waardengebied slechts gesproken omdat het geloof aan waarden de wetenschap overschrijdt. Welke waarden gelden laat zich niet theoretisch deduceeren, dat zou beteekenen alle waarden aan de theoretische ondergeschikt maken, dus eenzijdig intellectualisme zijn. De wetenschap der waarden, de filosofie dus, kan niet meer dan de waarden die zij *vindt*, niet deduceert, naar theoretische gezichtspunten indeelen. Daarom kan zij ook niet bewijzen dat aan elk harer indeelingen een inhoud toekomt; alleen wie waarden uit 't eigen beleven kent, kan daarover oordeelen. Zóó is het te verstaan wanneer nu RICKERT eindelijk aanwijst hoe met elk der ontstaande acht gebieden een waardevolle inhoud overeenkomt. Met de zakelijke contemplatie in onvoltooide totaliteit de wetenschap, in voltooide gedeeltelijkheid de kunst, in voltooide totaliteit de mystiek, het pantheistisch opgaan van het ik in de onpersoonlijke Al-eenheid. Met de persoonlijke activiteit in onvoltooide totaliteit het gebied van zede en recht, dus ook van plicht, in voltooide gedeeltelijkheid het rusten in het genot van vriendschap en liefde. De voltooide totaliteit is hier de theistische godsdienst. De immanente weerspiegeling eindelijk van de hoogste persoonlijke waarde wordt aangewezen in de verhouding van man en vrouw in den huwelijksband; in het zakelijke gebied in de poging om de contemplatie van het Al ondanks alle voorloopigheid te voleindigen in het filosofisch systeem. „Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Voll-Endung mag sich die Erfüllung ebensowenig nehmen lassen wie die irdische Liebe.”

Met de opstelling van dit systeem der waarden is de Grundlegung voltooid, de verdere uitwerking moet overgelaten aan de verdere deelen van het systeem, die ons in uitzicht worden gesteld.

Het behoeft niet gezegd, dat deze korte inhoudsopgave van een boek van 400 buitengewoon groote bladzijden, eerder beknopt dan wijdoopig geschreven, allermint in staat is een indruk te geven van den geweldigen rijkdom aan gedachten, dien het inhoudt. Maar ik hoop dat zij voldoende is allereerst om den lezer op te wekken het boek zelf te lezen, vervolgens om ook voor hen die het boek niet bij de hand hebben enkele opmerkingen begrijpelijk te maken, die ik aan dit inhoudsoverzicht wilde toevoegen.

Een van de hoofddenkbeelden van het boek is het betoog voor de noodzakelijkheid van het *stysteem* in de filosofie. Ongetwijfeld hangt dit samen met de bestrijding der verschillende levensphilosophiën of intuitieve philosophiën, die RICKERT in zijn onlangs verschenen boekje: *Die Philosophie des Lebens* heeft gegeven. In menig opzicht is hij m.i. hier geslaagd, al ware het slechts door de onvergelykelyk grootere werking die zijn gedachten hebben, nu ze in dit boek tot een geheel zijn verwerkt, dan toen ze verspreid en partieel in enkele artikelen in *Logos* en *Kantstudiën* waren gepubliceerd. In de voorrede zegt de schr. zelf. „Wer (diese) *Abhandlungen* kennt und nur auf die „*Resultate*“ achtet, wird in dem vorliegenden Band vielleicht nicht viel „*Neues*“ finden. Trotzdem glaube ich, dass erst jetzt das, was ich beabsichtige wirklich klar werden kann. In der Philosophie als der Wissenschaft vom Ganzen der Welt kommt alles auf den Zusammenhang des Systems an, in dem die *Resultate* des Nachdenkens sich darbieten.“ Wanneer ik naga wat de vroegere artikelen mij hebben geboden en thans dit boek kan ik die woorden slechts bevestigen. Maar ook uit de ordening van de waardegebieden naar de systematisch gewonnen hoofdindeelinglijnen wint zijn pleidooi voor het systeem zeer belangrijk aan kracht. Ik moet erkennen in den aanvang tegenover deze poging zeer sceptisch, ja bijkans vijandig te hebben gestaan. Maar ik geef thans gaarne toe, dat de door RICKERT hier gegeven indeeling verre

de voorkeur verdient boven de gangbare : wetenschap, kunst, zedelijkheid, godsdienst. De principieele scheiding van mystiek en godsdienst, pantheïsme en theïsme, maar bovenal de volledige scheiding van het gebied van recht en plicht van dat der liefde en de paralleliseering van het eerste in zijn rusteloosheid en streven met de wetenschap, van het tweede in zijn wenschloos rusten in het heden met de kunst, schijnt mij buitengewoon gelukkig. Niet minder sympathiek is mij de geheel eenige plaats aan de huwelijksverhouding toegekend. Voor het eerst in de geschiedenis van het denken schijnt mij hier in wetenschappelijke termen de diepe waarheid uitgedrukt die VONDEL in zijn huwelijks hymne heeft vertolkt in de taal van den dichter.

Pleit dit alles vóór de poging tot systematiseering, mijn grootste bezwaar daartegen, n.l. de vrees dat de werkelijkheid geweld wordt aangedaan doordat men haar rationaliseert, wordt aanmerkelijk verminderd door de „openheid” van het systeem. Toch blijven hier dubia voor mij : Volkomen terecht plaatst RICKERT in 't middelpunt van al zijn afleidingen de gedachte dat ons denken heterothetisch moet zijn, niet antithetisch. De aanwijzing van het „andere”, is totaal iets anders, dan de negatie, de ontkenning van het „eene”. Daarin ligt juist de erkenning van de irrationaliteit, de afwijzing van alle panlogisme, de eerbiediging van alle empirische wetenschap. Want dat „andere” laat zich alleen in de ervaring aanwijzen, niet deduceeren uit het ééne. Maar vervalt RICKERT nu niet zelf in de door hem zoo sterk gewraakte fout, wanneer hij als het andere van een persoon een zaak, van contemplatie activiteit invoert, en meent daarmede systematische volledigheid voor alle tijden te hebben bereikt, een „überhistorisch” indeelingsprincipe te hebben gevonden ?

En is het denknoodwendig de persoonlijke en zakelijke waarden uit systematische inzichten te coördineeren, ze als waarden op gelijken trap te stellen ? Wordt daardoor niet toch de zoo gevreesde theoretische waardeering

(meten met theoretische maat) van niet door het denken (theoretisch) alleen te begrijpen waarden weer ingevoerd? En wordt niet noodwendig een conflict geschapen tusschen deze theoretisch geeischte systematisering en de religieuse waardeering, die nooit erin zal berusten dat pantheïsme een theïsme als gelijkwaardig worden naast elkaar gesteld, maar altijd voor een van beiden de erkenning der superioriteit zal opeischen?

Daarmede komen we aan een buitengewoon belangrijk punt voor de geheele verdere ontwikkeling der waarde-philosophie, de verhouding van wetenschappelijke en religieuze waarden. Wellicht zal de verdere uitwerking van het systeem hier verheldering brengen. Voorloopig komt het mij voor dat hier diepten bestaan waarvan RICKERT zich niet voldoende bewust is geworden.

Dat schijnt mij ook samen te hangen met een andere hoofdgedachte van dit boek: de afwijzing van alle metaphysica. Op dit punt ben ik allerminst overtuigd, ja door de lezing van het boek verder verwijderd van de radicale uitbanning van alle metaphysica. Immers deze schijnt mij zelfs in den eigen gedachtengang van dit werk niet vermeden te kunnen worden. In het derde hoofdstuk toch vinden we een paragraaf: Die Stufen des realen Seins. Zeer terecht wordt hier onderscheid gemaakt tusschen het slechts schijnbaar en het wezenlijk bestaande. Er wordt onderscheiden allereerst individuell subjectiver Schein (een hallucinatie), algemeen subjectiver Schein (een stok in water gestoken, die gebroken schijnt voor iederen waarnemer) en objectives Sein. Het laatste is hetgeen, „unabhängig von allen realen Subjekten überhaupt existiert, also auch vom Gattungs- oder Durchschnittsobjekt unbeeinflusst bleibt." Hier zou nu m.i. een onderzoek moeten aanknoopen wat tot het objective Sein, wat tot den algemeen subjectiven Schein behoort, maar dit wordt nergens ook maar met een enkel woord aangeroerd. Integendeel wordt op verscheidene plaatsen de ook uit vroegere geschriften van den schr. bekende stelling geponeerd, dat alleen volkomen misver-



stand kan meenen dat de objectieve werkelijkheid niet warm, kleurrijk, toon-gevend enz. is, gelijk we haar waarnemen. Ik moet op het gevaar af beticht te worden van physiologisme, zeggen dat ik onmogelijk met de uitkomsten der natuurwetenschap overeen kan brengen de bewering dat voor *ieder* waarnemend subject, dus bijv. ook voor een van moleculaire dimensies de tegenstelling warm-koud zou gelden. Hoe trouwens de stelling, dat het objektive Sein der wereld, dus de wereld voor een Bewusstsein überhaupt, kleurig en geluidgevend zijn moet, te rijmen is met het simpele feit dat er ongetwijfeld blinde en doove subjecten zijn, vermag ik niet in te zien. Stelt men de vraag wel, die RICKERT voorbijgaat dan *moet* men — en het is wel heel merkwaardig dat een Kantiaan met geen woord hiervan rept — de vraag onder de oogen zien naar den aard van ruimtelijkheid en tijdelijkheid. En daarmee is, voor zoover ik zien kan, dan tevens de noodzakelijkheid aangewezen, naast de drie rijken van RICKERT: van de empirische realiteit, het rijk der waarden en van den immanenten Sinn, van een vierde inderdaad achter de empirische werkelijkheid liggend eeuwigheidsrijk, al moet volmondig toegegeven dat hier de wetenschap niet vermag binnen te dringen. Toch, de erkenning van de noodzakelijkheid van dit grensgebied zou reeds op menige plaats ingrijpende verandering van den gedachtengang meebrengen. Maar het zou ver buiten het bestek dezer aankondiging voeren dit hier uit te werken. Ik wijs daarom slechts op één bijzonder belangrijk voorbeeld: de verwerkelijking van waarden in de wereld. RICKERT erkent dit terecht als een centraal probleem ook voor het zuiver theoretische denken. Immers de vooronderstelling van elke wetenschap is dat althans onder bijzondere, gunstige omstandigheden de waarheid zich in de werkelijkheid kan realiseeren in een samenstel van juiste oordeelen. In dit verband wordt door R. mooier en bondiger dan ik het ooit gezien heb de onhoudbaarheid van het determinisme als algemeen geldige theorie betoogd, omdat daarmee een der noodwendige

vooronderstellingen van alle denken wordt prijsgegeven. Maar de oplossing die van het causaliteits-dilemma wordt gegeven schijnt mij totaal onbevredigend. Ondanks alles wordt vastgehouden aan de gesloten natuurcausaliteit van de geobjectiveerde wereld. Ongetwijfeld zou de geheele gedachtengang hier anders worden zoo er rekening ware gehouden met de denkbaarheid dat in de empirische realiteit „instroomingspunten” zijn, waar van uit het voor het denken ontoegankelijke metaphysische rijk waarden in de empirische werkelijkheid aan den dag treden.

Die denkbaarheid toch wordt, juist in RICKERT's eigen gedachtengang tot een onbetwifelbare zekerheid omdat zij één van de noodwendige vooronderstellingen van het denken uitmaakt, die wel niet bewezen kan worden juist omdat zij eerst alle bewijs mogelijk maakt, maar evenmin verworpen kan worden zonder zelfweerspreking. Zij is dus een der geloofswaarheden, waarop alle wetenschap rust. In zijn vroegere geschriften heeft RICKERT zelf de aandacht erop gevestigd hoe aldus alle weten op een geloof rust en moet rusten. Men zou dus verwachten dat ook in dit boek alles wat aldus als onbetwifelbare vooronderstelling wordt aangewezen, als theoretisch geldig werd erkend. Daarmede is echter niet in overeenstemming de wijze waarop op sommige zeer belangrijke plaatsen (p. 237/8, 308, 341) over de verhouding van weten en gelooven wordt gesproken. Dit is te opvallender omdat elders (p. 266/267) bij een ander probleem zeer uitdrukkelijk ook de „Voraussetzungen unseres Denkens” en de Vor-Gegenstände, d.w.z. de vooronderstellingen, die eerst gegenständliches Denken mogelijk maken, opzettelijk onderzocht en tot het gebied der kennistheorie gerekend worden.

Misschien hangt de onhelderheid, waarvan hier sprake is, samen met een ook elders m.i. blijkende niet volkomen scherpe opvatting van wat onder „kennis” te verstaan is. In zijn vrees om „onwetenschappelijke of intuïtieve filosofie” toe te laten beperkt RICKERT dit woord

op verschillende plaatsen (p. 283, 389) tot een weten dat in begrippen uitgedrukt is. Hij komt er zoo toe het begrip der *cognitio intuitiva* als volkomen zinloos uit te schakelen en bijv. te zeggen dat de „psychologie” van den dichter of menschenkenner „mit Wissenschaft überhaupt nichts zu tun hat.” Me dunkt dat zij er toch deze overeenkomst mee heeft, dat op grond daarvan o.a. empirisch toetsbare voorspellingen kunnen worden uitgesproken. Al is de weg waarlangs men tot die kennis komt een andere, zij vertegenwoordigt desniettemin of wellicht juist daarom een theoretische waarde en behoort in een omvattende kennistheorie te worden onderzocht. Ik meen zelfs dat anders zeer belangrijke logische problemen, n.l. al degene waar men op een of andere wijze met iets als „Einfühlung” te doen heeft, onoplosbaar worden. Maar ook daarbij mag ik hier niet stilstaan.

Zoo zouden er nog een aantal belangrijke punten te noemen zijn waar ik bedenkingen heb. Al te gemakkelijk wordt m.i. op verschillende plaatsen over het „conflict” heengelopen, zoowel het conflict van atheoretische waarden onderling of met de theoretische, als over het theoretische conflict in engeren zin. D.w.z. doorgaans wordt ondersteld dat het geheel der wereld restloos zonder antinomieën of paradoxen denkbaar zijn moet.

Maar het kan natuurlijk niet de bedoeling zijn hier in een volledige waardeering en kritiek te treden. Een boek als dit zou alleen in uitvoerige artikelen naar waarde kunnen worden beoordeeld.

Ik heb slechts op enkele hoofdpunten waar ik het niet met den schrijver eens kon zijn, willen wijzen als uiting van mijn bewondering voor dit werk. In de wetenschap toch geldt allerminst onbepaalde waardeering als blijk van hoogachting; integendeel hoe veel men aan een schrijver verschuldigd is toont men het beste door zich de moeite te getroosten zich precies te realiseeren waar men wel, waar men niet met hem kan meegaan.

Ik hoop dan ook dat de voorgaande bladzijden er toe

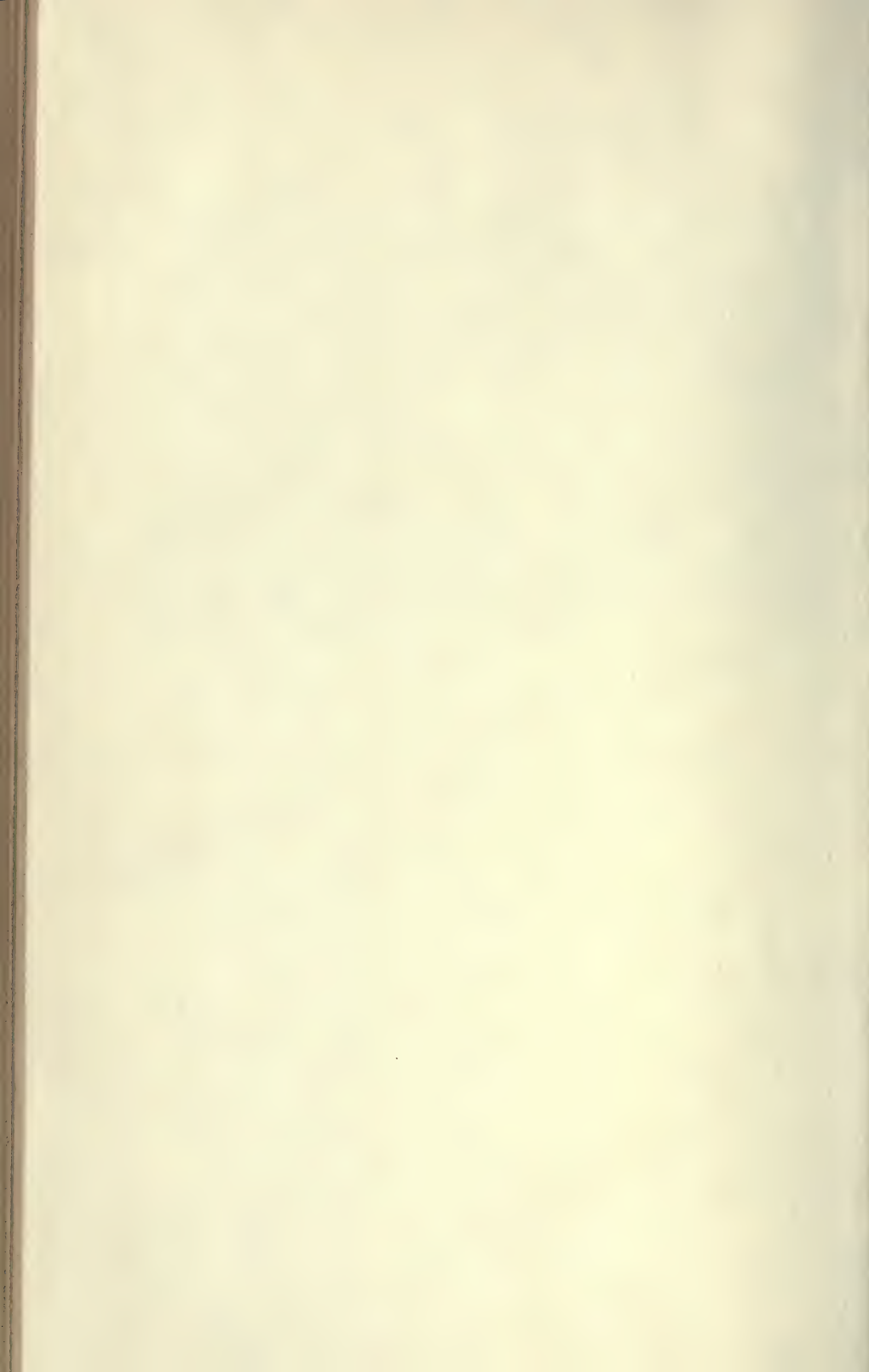
zullen strekken den lezer te overtuigen dat ik RICKERT zeer veel verschuldigd ben. Want ook nu weer ben ik mij bewust, waar ik hem bestreed, dat te hebben gedaan voor een groot deel met wapenen uit zijn eigen arsenaal.

Laat ik eindigen met het uitspreken van den wensch, dat het eerste deel van dit Systeem der Philosophie spoedig zal worden gevolgd door de nadere uitwerking der onderdeelen. Mocht het den schrijver nog gegeven zijn, het geheel, dat klaarblijkelijk op vele punten reeds vaste vormen in zijn geest heeft aangenomen, tot volledige rijpheid te brengen, dan zullen ongetwijfeld de latere geschiedschrijvers der philosophie constateeren dat de moed tot gedachtenconstructies in waarlijk grooten stijl, die sedert het ineenstorten van HEGEL's systeem schijnbaar voor goed verlamd scheen, in onze dagen weer tot werkelijkheid geworden is.

PH. KOHNSTAMM.

---











B  
8  
D8A4  
jg.15

Algemeen Nederlands  
tijdschrift voor wijs-  
begeerte

12

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

